
NAZIONALE
S. C.
Enciclopedie
4
R. BIBLIOTECA
VITT. EM. III
NAPOLI


BIBLIOTECA PROVINCIALE
Armadio XXVIII
Palchetto B-3
Num.° d' ordine 1

Allgemeine

Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.

Allgemeine

Encyklopädie

der

Wissenschaften und Künste

in alphabetischer Folge

von genannten Schriftstellern bearbeitet

und herausgegeben von

J. S. Ersch und J. G. Gruber.

Mit Kupfern und Charten.

Dritte Section.

O — Z.

Herausgegeben von

M. H. E. Meier.

Vierundzwanzigster Theil.



PHILOSOPHIE — PHOKYLIDES.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1848.

Allgemeine

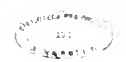
Encyklopädie der Wissenschaften und Künste.

Dritte Section.

O — Z.

Vierundzwanzigster Theil.

PHILOSOPHIE — PHOKYLIDES.



PHILOSOPHIE.

PHILOSOPHIE. Zu sagen, was Philosophie sei, ist keine geringe Mühe. Denn wenn sofort allgemein zugestanden wird, daß der Begriff an dem Worte hafte, so sind wir hierdurch in eine äußerliche Breite des historischen Wortgebrauchs, in eine Zerstreuung des Gedankens herausgeworfen, aus welcher zu einem Einigen und Bestimmten uns zu sammeln kaum eine Aussicht ist. Wir würden jeder Spur jenes Wortes, jeder noch so verschiedenen und zeitlich wie örtlich aus einander liegenden Weise seiner Anwendung sorgfältig nachzugehen haben und für alles dieses mannichfaltige Bedeuten schließlich die Berechtigung und Erklärung in einem Haupt- und Centralbegriff nachweisen müssen. Unser Verfahren gliche dem Aufsuchen der Strömung in einem breiten Flusse, wo wir gleichfalls neben so vielen langsam mitgeführten Wassern die Richtung und Bewegung der eigentlich energirenden Wassermasse zu entdecken hätten. Gesetzt nun aber, es gelänge dies, so fragt es sich, ob wir hiermit auf ein Anderes als ein sehr Allgemeines, Weites, Unbestimmtes gerathen könnten, ob die Absicht dadurch erfüllt würde, welche wir haben, wenn wir fragen: Was ist Philosophie? Diese Frage ist nämlich offenbar eine nicht blos sprachliche; daß sie gethan wird, beruht offenbar auf einem sachlichen Interesse, auf dem Interesse, weniger am Namen als an dem Begriffe der Philosophie. Sie geht von demjenigen Innerlichen aus, welches heutzutage in dem Worte Philosophie sich niedergelassen hat. Eine ganze Reihe von Bedeutungen ist hiermit bereits als interesselos, als nicht gemeint, über Bord geworfen, ja, genau genommen, ist es nur dieser einzige in dem heutigen Worte Philosophie verborgene, vorläufig dunkel gefühlte Begriff, welcher nicht etwa historisch nachgewiesen, sondern nur begrifflich erhellt und in die klare Umgebung verwandter und wohlbekannter Begriffe heraufgestellt werden soll. Die Frage, um es anders auszudrücken, ist nichts als die Begierde des Begriffes, welchem jener Name ein zu enges und zu finsteres Gehäuse ist, sich in einer vollen Exposition Luft zu machen, in helle Funken auszuschlagen, aus seiner Zusammengezogenheit sich zu einer ganzen Atmosphäre zu expandiren. Die Antwort auf die Frage: Was ist Philosophie? kann nur durch Eine Philosophie, durch die philosophische Darlegung eines philosophischen Systems gegeben werden. Mehr noch. Das Ausgehen von dem Begriff bedingt den durchaus individuellen Charakter der Antwort. Denn wenn das Wort zunächst dies Allen Gleichklingende, Gemeinsame und ein Band gegenseitiger Verständigung zu sein scheint, so zeigt sich doch sofort, wenn wir die Innenseite des Wortes berücksichtigen, daß dasselbe schlechthin an jeder Seele mit anderen Fäden festhängt, von dem Individuellen eines Jeden einen unvertilgbaren Beigeschmack hat, und so ist Philosophie mir schlechthin etwas Anderes als jedem Andern, ein durchaus Individuelles und ebendarum letztlich Unsagbares, Unerschöpfliches, Unexponirbares.

Offenbar sind wir hiermit in eine doppelte Bedrängniß gerathen. Das Wort auf der einen Seite in seiner Wiederholung und Vermannichfaltigung, in seinen historischen Schicksalen, überwuchert den Begriff; der Begriff auf der andern Seite in seiner Tiefe und Innerlichkeit, in seiner individuellen Bestimmtheit überholt das Wort. Dem Worte nachgehend verlieren wir uns in ein end- und resultatloses Aufzählen von Bedeutungen, die wir nicht hoffen können als concentrische Kreise um Einen Mittelpunkt herumzulegen; in den Begriff uns vertiefend, gerathen wir in die einsamen Schachte des individuellen Denkens, welches wir dem schicksalsreichen, willfährigen und vielgerechten Worte ausschließlich aufzudringen weder erwarten noch beabsichtigen können. Dort gerathen wir in die Einseitigkeit einer historisch-philologischen Forschung, hier in die einer individuell-philosophischen Auseinandersetzung.

Das Richtige nun besteht ohne Zweifel darin, daß wir Beides vermeiden, indem wir Beides vereinen. Zwar nämlich die eigentliche Foderung wäre die vielmehr, durch zweierlei Wege auf ein und dasselbe Resultat zu gelangen. Es wäre nur billig, wenn wir zu der Sprache das Vertrauen hätten, daß sie in ihren Bildungen nicht willkürlich jetzt diesen, jetzt jenen Sinn, sondern einen ganz gewissen, wenn auch nicht festen und fertigen, sondern entwickelungsfähigen offenbare, der mit der Zeit nur vollständiger und klarer zu Tage komme; nur billig also, wenn wir einen innigen und stätigen Zusammenhang im Voraus annähmen zwischen Allem, was je mit dem Namen Philosophie ist bezeichnet worden. Es wäre auf der andern Seite noch viel unverfänglicher, zum Geiste das Vertrauen zu haben, daß er in seinem heutigen Philosophiren, so sehr es auch ein ganz bestimmtes und besonderes sei, alles frühere Philosophiren energisch beschlossen halte. Die Verfolgung aller je zum Vorschein gekommenen Bedeutungen des Wortes Philosophie könnte demnach Nichts liefern, was der Begriff Philosophie, wie er dem gegenwärtigen Bewußtsein vor-

schwebt, schlechthin von sich aussondern, auf keine Weise anerkennen dürfte. Zweierlei indessen verbietet es, diesem Vertrauen uns hinzugeben. Einmal die Unmöglichkeit, dem Worte in alle Schlupfwinkel seines Gebrauches nachzugehen. Lücken würden uns entweder entgehen, oder wir würden sie nur errathend ausfüllen können, ohne daß wir sicher wären, sie so ausgefüllt zu haben, wie es die Sprache in ihrer schöpferischen Kraft, in ihrer biegsamen, dialektischen Weisheit that. Sodann die Unmöglichkeit des gegenwärtigen Inhalts des Worts in seiner ganzen Fülle habhaft zu werden. Das Bewußtsein, die Gegenwart vollauf in sich zu tragen, kann das Individuum wol anstreben, aber niemals als Anspruch geltend machen, es kann seiner Besonderheit allen möglichen Platz zu machen versuchen und dieselbe zur Allgemeinheit auszuweiten ist sogar seine Aufgabe, aber es wird sich zugleich bescheiden müssen, diese Aufgabe gewollt zu haben, ohne sie gelöst zu haben in irgend einem Moment behaupten zu dürfen. Dazu kommt endlich die Verpflanzung des Namens auf fremden Boden. Wörter haben das umgekehrte Schicksal der Götter. Das gleiche oder ähnliche Wesen barbarischer Gottheiten benennt der Grieche und Römer mit heimischem Namen. Wörter umgekehrt haben wir von Griechen überkommen, aber die gleichen Namen bekommen alsbald einen verschiedenen Inhalt. Früher oder später, mehr oder weniger, legen wir unser barbarisches Wesen hinein. Schwankend zwischen ihrer ursprünglichen und der neuen Bedeutung, die wir aus unserer Natur heraus ihnen anmuthen, so zerreißt bei ihrer Verpflanzung in fremden Boden der stätige Zusammenhang zwischen früherem und späterem Sinne. Die Versetzung hat unausbleiblich eine kritische Erkrankung des Wortes zur Folge, an der es entweder stirbt, oder von der es sich zu einem neuen, oft völlig verwandelten Leben wieder erholt. Die neue Bedeutung macht dann auch wol den Versuch, sich in eine neue, angemessenere Hülle zu werfen, wie bekanntlich grade die Philosophie an diesem ihren griechischen Namen versucht hat. Jedenfalls aber liegt dann das Missliche klar zu Tage, durch eine historische Verfolgung des Namens sich zugleich in den sichern Besitz der Sache setzen zu wollen.

So sehen wir uns denn endlich durch Alles dahin gedrängt, zwischen zwei Betrachtungsweisen uns mitten inne zu halten, die eine durch die andere zu ergänzen, von der begrifflichen Seite aus die sprachlich-geschichtliche und von dieser wiederum jene zu beleuchten. Auf diese Weise hoffen wir den Umfang des in Frage gestellten Begriffs im Wesentlichen erschöpfen und das entfliehende Wesen in seinen wichtigsten Momenten anhalten und uns nahe bringen zu können.

Indem wir uns nun hierauf einlassen wollen, beginnen wir am liebsten noch ein Mal mit einem von der Krankheit hergeholten Gleichniß. Wie nämlich Krankheiten, meinen wir, zu Zeiten an einzelnen Orten ganz besonders heftig und mit großer Bestimmtheit auftreten, durch immer wiederkehrende Symptome kenntlich und kaum durch ärztliche Mittel zu hemmen, wie aber alsbald diese Krankheit ihren epidemischen Charakter verliert und gleichsam mit gebrochener Kraft sich gleichmäßiger über größere Kreise ausdehnt, bis sie sich irgendwo in ganz veränderter Gestalt wieder zusammen nimmt und anderswo als ein anderes Verderben wieder mächtig zum Vorschein kommt, so verhält es sich ähnlich mit dem Namen der Philosophie. Abwechselnd verdichtet sich das Wort zu einer ganz entschiedenen und tüchtigen Bedeutung, und wiederum später beherbergt es einen viel weiteren, loseren, dürftigeren Sinn; jetzt übt es an einer bestimmten Stelle der Bildung eine wohlumgrenzte und stolze Herrschaft aus, jetzt breitet es sich aus über ein viel weiteres Terrain und gar nicht etwa herrschend, sondern dienend vielmehr. Aber endlich rafft es sich wol ein Mal auf, zieht seine Kräfte zusammen, es verschafft sich wieder Ansehen, Bestimmtheit, es zieht gebieterisch seine engeren Grenzen und empfängt an diesen die Ungeweihten mit einem favete linguis. Genauer nämlich ist es die Gewalt der Sache, welche dem Namen jetzt ein ungewöhnliches und bisher unerhörtes Ansehen verschafft, jetzt denselben im Stich läßt, weil sie selbst zu einer unbedeutenderen Existenz herabgesunken, oder wol gar ganz abhanden gekommen ist. Als Aristoteles eine Arbeit des Gedankens vollbrachte, so groß, wie sie der mythische Herkules in leiblicher Anstrengung vollbracht haben sollte, da wuchs der ganze Inhalt dieser That in das Wort Philosophie hinein, der Name der Philosophie fand in ihr seinen Schwerpunkt. *Φιλοσοφία* bekam vor allem Andern den Sinn, ausdrücklich „Philosophie," Philosophie ungefähr in dem heutigen Sinne des teutschen Wortes zu sein. Zu Zeiten dagegen, wo man nicht philosophirt, wird der Name gleichsam verflößt über allerlei wissenschaftliches, oder auch nur geheimnißvolles und apartes, oder auch nur nützliches und verständiges Treiben. So bei den Griechen, so bei uns. So freilich, daß nicht das Nicht-philosophiren der eigentliche Grund dafür ist, daß die Grenzen des Wortes weiter gezogen werden, sondern recht eigentlich das vorangegangene Philosophiren. Solche Knotenpunkte grade des energischen denkenden und wissenschaftlichen Verhaltens verschaffen dem Namen die Geltung und die Erlaubniß, für untergeordnetes Treiben angewandt zu werden. Das Schwingen und Tönen einer ganzen Saite rührt nicht so eigentlich daher, daß sie ihrer größten Länge nach unberührt war, als daher, daß sie an einem Punkte kräftig getroffen wurde.

Aber verfolgen wir nun im Einzelnen die *φιλοσοφία*, so brauchte sie nur ein statarisches, unlebendiges Wesen zu sein, um uns mit der einfachen Antwort heimzuschicken, die sie ja auf der Stirn trägt: sie sei eben Liebe zur Weisheit. Es fehlt nun aber viel, daß sie solch ein Wesen ist; vielmehr ein recht lebendiges, sich entwickelndes, ja in dieser Entwickelung bald ein Mal langsam, bald wieder schnell fortschreitendes, auch wol anhaltendes und scheinbar zurückgreifendes ist sie. Es nimmt sie deshalb auch wol nicht Wunder, wenn wir sie etwa fragten — was denn das für eine „Weisheit" sei, zu der sie die Liebe und weiter dann, eine wie beschaffene Liebe sie sei, und endlich, ob sie denn auf diese Weise Liebe zur Weisheit sei, daß sie nach der Weisheit immer nur strebe, oder

daß sie der Weisheit bereits recht vertraulich im Schooße sitze. Und so zeigt es sich, daß jene Antwort wol einfacher scheinen mochte, als sie wirklich war, und daß es einem Worte so wenig wie einem Menschen sogleich auf der Stirn geschrieben steht, was Alles in ihm steckt und wessen man sich zu ihm zu versehen hat. Die Weisheit z. B. ist ja wol gleich von Anfang entweder etwas Theoretisches, oder etwas Praktisches, entweder eine gewisse Beschaffenheit der Erkenntniß, oder aber ein gewisser Habitus des sittlichen Handelns. Ich sage eine gewisse Beschaffenheit. Denn wie z. B., wenn den Griechen ursprünglich jene theoretische Weisheit nicht sowol die gedankenmäßige Zusammenfassung und Ordnung eines wohlbegründeten Wissens, als vielmehr nur eben das empirische Wissen, nur den Reichthum historischer Kenntnisse bedeutet hätte? Sollte dann wol *φιλοσοφία* etwas anderes heißen können, als Liebe zum Wissen, oder Streben nach Kenntnissen oder Wißbegierde? Wenn bei Herodot (I, 30) Krösos zum Solon sagt: es geht die Rede, *ὡς φιλοσοφέων γῆν πολλὴν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας*, so ist doch wol *φιλοσοφέων* an dieser Stelle ganz durchsichtig durch das beigegebene *θεωρίης εἵνεκεν* erklärt, und Lange, der Übersetzer des Herodot, verteutscht ganz richtig: „wie du, um die Welt zu sehen, voll Wißbegierde umhergereist." Ein ander Mal wieder wird die *σοφία*, so zu sagen, viel weiser sein als wir, d. h. wir werden ihr mit unsern Erklärungen und Distinctionen so wenig wie mit einer Übersetzung beikommen können; *φιλοσοφεῖν* wird weder ausschließlich Liebe zur praktischen, noch zur theoretischen Weisheit, weder zum empirischen, noch zum begreifenden Wissen sein. Das Beste mag es wol sein, wenn Osiander, der Übersetzer des Thucydides, den Perikles in seiner Leichenrede (*Thucyd.* II, 40) sagen läßt: „wir lieben das Schöne, doch mit mäßigem Aufwande: wir lieben die Wissenschaften, doch ohne durch sie weichlich zu werden." Aber das Beste ist oft noch weit vom Guten und wir fühlen es dem Griechischen *φιλοκαλοῦμεν μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας* ab, daß es den Griechen noch anders geklungen als uns jenes Teutsche. Wenn aber an dieser Stelle das begleitende *φιλοκαλοῦμεν* uns ein Zeugniß von der Frische des Wortes und von dem anhaltenden Bewußtsein seiner Zusammensetzung gibt, so sehen wir an vielfachen anderen Beispielen, daß es diese Frische überhaupt fast niemals eingebüßt, daß es sich selbst zu interpretiren fortwährend versucht hat, wie denn Zusammenstellungen mit *φιλολογία*, *φιλοδοξία* u. s. f. und demgemäße Erklärungen zu den häufigsten gehören, recht wie es sich für die Bezeichnung der ihrer selbst bewußtesten Wissenschaft geziemte. Ebendeshalb wären wir fast geneigt, für einen Mythus zu halten, was von Pythagoras in Betreff jenes Wortes erzählt wird, wenn nur nicht andererseits die Zeugnisse sowol wie der Charakter der Erzählung die historische Wahrheit wenigstens als möglich erscheinen ließen. Gleichviel indessen, ob Mythus oder Geschichte; genug nach dem Bericht des pontischen Herakleides und dem des Sosikrates erzählt Diogenes Laertius (I, 12 und VIII, 8), daß Pythagoras der Erste gewesen, welcher den Namen *φιλοσοφία* gebraucht und sich selbst statt *σοφὸς* vielmehr *φιλόσοφος* und zwar in dem Sinne genannt habe, wonach weise der Gott allein, der Mensch dagegen in alle Wege nur strebend nach Weisheit sei, (*σοφίαν ἀσπαζόμενος, θηρατὴς τῆς ἀληθείας*)[1]). Möglich, wie gesagt, daß sich wenigstens in dieser Deutung des Namens nur die Ansicht einer spätern Zeit spiegelt. Der Bericht des Sosikrates wenigstens macht in jenem Namen nicht sowol den Gegensatz zwischen Weisheit und Streben nach Weisheit, als vielmehr den zwischen Weisheit und irdischer Eitelkeit geltend, und schlecht genug stimmt damit jenes Philolaische, wonach die Weisheit und zwar die menschliche Weisheit etwas Vollkommenes, die Tugend dagegen etwas Unvollkommenes heißt[2]). Sokratisch dagegen ist jener Gegensatz durchaus; denn Nichts zu wissen war ja recht eigentlich dasjenige Wissen, auf welches Sokrates Anspruch machte und wirklich nicht wie ein Wissender, sondern wie Einer, der redlich nach Weisheit strebt, so verhielt sich dieser Mann. Bei Plato also dürften wir zuerst auf authentische Weise die obige Deutung finden, bei dem Philosophen Plato, neben dem wir doch den Schriftsteller Plato um so weniger vergessen wollen, als es uns ja viel mehr noch um das Wort als um den schon fertigen Begriff der Philosophie zu thun ist. Und da entfaltet sich uns denn ein breiter, höchst mannichfaltiger Wortgebrauch. So gewiß nämlich bei Plato sich das Wort zu der prägnanten Bedeutung Philosophie condensiren wird, da der philosophische Geist ja in ihm sich mächtig zusammennahm, so tritt doch diese prägnante Bedeutung bei ihm nur als der feste Kern auf in einer großen, noch gleichsam weichen und flüssigen Bedeutungssphäre. *Φιλοσοφία* ist ihm auf die Weise etwa Philosophie im engeren Sinne, wie Zeus bei den Dichtern zwar Gott *κατ' ἐξοχὴν* ist, daneben aber harmlos die ganze Heerde der Götter besteht und handelt. Nehmen wir deshalb diese weitere Sphäre vorweg, und rücken von der Peripherie schrittweise nach Innen in jenes Centrum hinein, so stoßen wir zuerst auf die Bedeutung: Studium. So wenigstens möchten wir lieber als mit Schleiermacher: Wissenschaft in der Stelle im Menexenus übersetzen (Menex. 234, A): *ὅτι παιδεύσεως καὶ φιλοσοφίας ἐπὶ τέλει ἡγεῖ εἶναι*, da in *παιδεύσεως* wenigstens das Werden und Streben ganz unverkennbar liegt. Der Begriff des Lernens waltet vor und wir befinden uns vollends im Herodoteischen Stadium der Bedeutung, an denjenigen Stellen, wo das Wort der *φιλομάθεια* zusammengeordnet, oder für diese stellvertretend erscheint. Ausdrücklich heißt es Rep. II. 376, B, daß Weisheitsliebe und Wissensliebe dasselbe sei (*τὸ φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταὐτόν*), und ebenso ist Phaedon 82, B. extr. *φιλοσοφήσας* und *φιλομαθεῖς* offenbar gleichbedeutend; fast gleichbedeutend steht Rep. VI, 499, E. *φιλομάθεια* mit

1) Diese Erzählung wird von den Alten vielfach wiederholt. So von *Cic.* Tusc. V, 3. *Quint.* XII, 1. *Clem.* Strom. I. p. 300 C; IV, 477 C. *Euseb.* praep. evang. X, 4. *Lact.* III, 14. *Jamblich.* VIII, 44 et XII, 58. 2) Bei *Stob.* Ecl. I, 23, 1. p. 488; vergl. Böckh Philol. S. 102.

φιλοσοφία, und zusammen steht *φιλομαθὴς* und *φιλόσοφος* Rep. V, 475. B. C, gleich als ob beide Ausdrücke sich gegenseitig ergänzen, der eine den andern erklären müßte. Sehr natürlich, denn so stark auch in Plato der modernere Trieb des Begreifens war, so hatte er doch unwillkürlich an jener Objectivität des griechischen Geistes hinlänglich Theil, um schon „das bloße, von keinem anderen unmittelbaren Zweck als dem des Wissens geleitete Studiren[3])" für *φιλοσοφία* zu halten. Wenigstens, daß die Kräfte des Geistes zu edel seien, „um in dem Stoffe mehr zu sehen, als ein Material zur Bearbeitung," das scheint sein Parmenides nicht zu meinen, wenn er dem jungen Sokrates sagt, daß, wenn ihn erst die Philosophie recht ergriffen haben werde, er Nichts gering achten werde (Parm. 130, D). Weiter aber rücken wir von hier aus nach dem Centrum, wenn wir das Wort bei der Bedeutung ergreifen, wonach es unserer Wissenschaft, im energischen Verstande, oder demjenigen entspricht, was nach einer neuerlich sehr verbrauchten Bezeichnung „freie Wissenschaft" heißt. So sind *φιλοσοφοῦντες* im Gegensatze *τῶν πολλῶν* die „Wissenschaftlichen," wie Schleiermacher richtig übersetzt (Phileb. 56, D. E.) und *ἡ κατὰ φιλοσοφίαν γεωμετρία* die wissenschaftliche Mathematik. Parallel aber mit der eben durchsprochenen Bedeutung, so jedoch, daß das denkende Begreifen vorwaltet, ist die subjective Wendung des Begriffes im Lysis 213, D; es ist: Lust am Lernen und Liebe zum Denken, und zu einseitig vielleicht übersetzt es Schleiermacher durch „Nachdenklichkeit." An den Begriff Wissenschaft knüpft sich dann sofort der der speciellen Wissenschaft, Theaet. 143, D (*περὶ γεωμετρίαν ἤ τινα ἄλλην φιλοσοφίαν*), eine Bedeutung, welche uns auf einen Nebenweg lockt, es wäre denn, daß wir die Philosophie als eine Wissenschaft neben andern auffassen wollten, worin uns doch Plato kaum beistimmen würde. Denn, wenn wir nun endlich auf diese Centralbedeutung uns einlassen, so erscheint dem Plato die Philosophie durchaus als die ganz allgemeine, als die Wissenschaft der Wissenschaften, und wir treffen nun auch an mehr als einer Stelle auf jenes Pythagoreische und zwar in einer Weise, daß, wenn Jenes nur wirklich Pythagoreisch ist, Plato sich aufs Engste dem Pythagoras anschließend erscheint. Nicht genug, daß auch Plato den Sokrates zum Phädrus sagen läßt, daß das Weisesein ihm etwas gar Großes und nur dem Gotte Geziemendes zu sein scheine, da denn dem Menschen eher das *φιλόσοφον*, oder dergleichen etwas zukomme (Phaedr. 278, D. cf. Sympos. 204, A und Lysis 218, A. B), so enthält auch der Schluß des fünften Buches der Republik ganz entschiedene Anklänge an die oben erwähnte Erzählung des Sosikrates. Das Leben hatte nach dieser Pythagoras, dem Tyrannen der Phliasier, dem Leon gegenüber, mit einer Festversammlung verglichen, zu welcher die Einen, um zu wettkämpfen, die Andern, um Handelsgeschäfte zu treiben, die Besten aber als Zuschauer kommen; ebenso jagten im Leben die Niedriggesinnten dem Ruhm und den Schätzen, Andere aber der Wahrheit nach. Und: „die die Wahrheit zu schauen lieben" (*τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονες*), so nennt auch Plato die Philosophen (Rep. V, 475, E) und scheidet sie von Andern sowol als insbesondere von den *φιλόδοξοι*. Und hiermit sind wir denn freilich an der Grenze der blos auf den Namen eindringenden Untersuchung; denn was näher dem Plato ein Philosoph sei, das würden wir wol nun erst recht zu wissen uns nicht rühmen dürfen, da ja die viel weitere und ganz unabsehbare Frage sich aufgethan hat, was Wahrheit sei. Zwar was sie dem Plato sei, das würde sich vielleicht noch absehen lassen; nur wenn wir eine bündige Antwort darauf wollten, eine Antwort, welche sich zugleich an die Definition des Philosophen anfügte, so würden uns etwa nur die Schlußworte des fünften und der Anfang des sechsten Buches der Republik entgegenkommen, wo er das über die Philosophen Verhandelte dahin zusammenfaßt, daß sie diejenigen seien, welche nicht das Vergängliche, Mannichfaltige, sondern die Idee eines Jeglichen, „das sich immer gleich und auf dieselbe Weise Verhaltende" lieben und ergreifen (*τοὺς αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζομένους* Rep. V. 480, A und *οἱ τοῦ ἀεὶ κατὰ ταὐτὰ ὡσαύτως ἔχοντος δυνάμενοι ἐφάπτεσθαι* VI, 484, B). Zur weiteren Bestimmung des Begriffs des Philosophen nach Platonischer Ansicht würde uns das freilich nicht ausreichen; wir würden uns etwa in den verwickelten Gang des Sophisten hinein wagen müssen; denn wie der Philosoph sich vom Sophisten und vom Staatsmann unterscheide, diese Untersuchung wird Soph. 217, A als der Vorwurf des Gespräches angekündigt und weiterhin (253, C sq.) die Dialektik als das dem Philosophen eigenthümliche Geschäft angegeben. Er hat es zu thun mit der Sonderung nicht zusammengehöriger und mit der Verbindung zusammengehöriger Begriffe, während, ganz gegen die Natur der Dinge, der Sophist mit Allem Alles verbindet. Uns begegnet also der Begriff der Dialektik, und wenn wir jetzt nicht unwiederbringlich von solchem Strom uns auf das hohe Meer der Platonischen Philosophie wollen entführen lassen, so ist es Zeit, daß wir Anker werfen, oder vielmehr an die Küste, ich meine zu der bloßen Wortforschung über den Namen *φιλοσοφία* zurücksteuern, um so mehr, als jenes Befahren des hohen Meeres noch die geringste Gefahr und die größere die wäre, daß wir von gewissen Sirenen uns verlocken und unsere ganze Untersuchung vereiteln ließen, von den vielfachen Lobpreisungen, Schilderungen und Bildern nämlich, welche Plato für die Philosophie und die philosophirenden Männer verschwendet. Wir wenden uns sofort auf einen Augenblick zu dem nüchternen Genossen des Plato, zum Xenophon, damit uns recht klar werde, daß nur durch die geniale Individualität des Plato, nur dadurch, daß in diesem ein wirklich Philosophisches zum ersten Male mit entschiedener Gewalt durchbrach, dem Worte eine solche Tiefe und Würde der Bedeutung erwuchs. Wie es dagegen bei Xenophon nicht zu wahrhaft philosophischen Gedanken kommt, so sehen wir ihn auch das Wort nur in dem schlichteren Sinne brauchen, wonach es ein geistiges Be-

3) Worte W. v. Humboldt's, ebenso wie die nächstangeführten. (Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt. Einleitung S. 16.)

mühen, Studium, Nachdenken bezeichnet. So Memorab. IV, 2, 23. Den Begriff von Kenntnissen und Überlegung scheint das Verbum *φιλοσοφεῖν* im Symposion zu vereinigen, wo *φιλοσοφήσας* mit *εἰδώς* und *ἐπιστάμενος* parallel steht. Erforschen, ergrübeln ist auch für Cyr. VI, 1, 41 die richtigste Übersetzung, und höchstens zum Übergang in die speciellere Bedeutung des eigentlichen Philosophirens dürfte diese Stelle sich darbieten. Wenn wir uns dagegen nach dem Fortsetzer der von Plato begonnenen Verinnerlichung des Wortes *φιλοσοφία* umsehen, so ist nicht zweifelhaft, wer dies sei. Denn wie an Tiefsinn und Schärfe Aristoteles überall unerreichbar ist, so ist auch jenem unserem Worte durch ihn dies Doppelte widerfahren, daß es zugleich an Tiefe wie an Bestimmtheit gewonnen hat. Zunächst nämlich zeigt sich zwar auch beim Aristoteles noch eine gewisse Weite im Gebrauche jenes Ausdrucks, aber für einzelne und zwar recht eigentlich philosophische Bedeutungen bekommt es doch zugleich eine Festigkeit, die es noch bei Plato nicht hatte. So schwankt zwar das Verbum noch zwischen der weitern Bedeutung: Forschen und der engeren Philosophiren, wenn Metaph. I, 3 (983, b, 2 *Bekk.*) von den *φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας* die Rede ist — denn wozu der Zusatz: *περὶ τῆς ἀληθείας*, wenn nicht *φιλοσοφεῖν* hier allgemeiner soviel wie Forschen, Nachdenken wäre? — so kehrt zwar weiter auch bei Aristoteles noch der Platonische Gebrauch von *φιλοσοφία* im Sinne einer einzelnen, speciellen Wissenschaft wieder, wenn doch Metaph. XII, 8; 1074, b, 11 *ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας* nicht wohl anders übersetzt werden kann als: jede einzelne Kunst und Wissenschaft, und wenn die Astronomie Metaph. XII, 8; 1073, b, 4 als die *οἰκειοτάτη φιλοσοφία τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν* bezeichnet wird: indessen, wer nur weiß, und aus eben jenem zwölften Buche der Metaphysik weiß, welche große Rolle die Astronomie in der Aristotelischen Metaphysik spielt, der wird schon an der genannten Stelle nicht schlechtweg *φιλοσοφία* für Wissenschaft nehmen mögen und noch viel mehr wird uns nun sogleich eine überwiegende Menge von Stellen zuströmen, wo Verbum sowol als Substantivum ganz etwas Apartes und echt Philosophisches, nicht Wissenschaft oder Forschung überhaupt, sondern eine ganz besondere Art der Wissenschaft und Forschung bezeichnet. *Φιλοσοφεῖν* zuerst steht gar oft allein in dem Sinne, den es oben in Verbindung mit den Worten *περὶ τῆς ἀληθείας* ausdrückte; recht entschieden z. B. und im prägnantesten Sinne des Philosophirens Metaph. IV, 2; 1004, b, 9 und Philosophie überhaupt, die Wissenschaft der Philosophie bezeichnet das Substantivum, z. B. Phys. I, 8 (191, a, 24 ed. *Bekker*). Aber freilich, wir wissen damit nur sehr wenig, wenn wir blos unser teutsches Philosophie dem Aristotelischen Ausdruck unterschieden, und es wird wol nirgends nöthiger sein, als bei dem Stagiriten, von ihm, dem genauen Manne, sich mit dem Namen zugleich die Exposition des Namens geben zu lassen. Darum wollen wir uns auch nicht einmal mit so allgemeinen Bestimmungen abfertigen lassen, wie die im ersten Capitel von Lib. II der Metaph. (993, b, 20), daß die Philosophie *ἐπιστήμη τῆς ἀληθείας*, die Wissenschaft der Wahrheit, sei, zumal damit nur auf eine im Schwange gehende Definition der Philosophie hingewiesen ist, welche Aristoteles sofort durch die Bemerkung vertieft, daß die Wahrheit nicht gewußt werden könne ohne Erforschung der Ursache. Wollen wir aber tiefer auf die Aristotelische Ansicht vom Wesen und Geschäft der Philosophie eingehen, so tritt sofort das Seltsame ein, daß wir von dem Namen *φιλοσοφία* dergestalt zu dem Begriffe gedrängt werden, daß uns jener ganz aus dem Gesichte verschwindet. Nämlich so. Dem Plato, sahen wir, verhielt sich die *φιλοσοφία* zur *σοφία* nicht anders als wie die wirklichen Dinge zu den Ideen. In dem Verhältniß jener Beiden spiegelte sich in subjectiver Wendung das Verhältniß, welches er objectiv zwischen jenen beiden glaubte annehmen zu müssen. Anders dachte Aristoteles von den Ideen; das Eine ist ihm nicht außer und neben, sondern ist in den Vielen. Und so spiegelt auch er diese Ansicht in seiner Fassung des Wissens. Nicht ein Streben, Suchen und Stückwerk ist es ihm; wenigstens legt er nie auf diese negative Seite einigen Nachdruck, nicht steht ihm die *φιλοσοφία* in einem Gegensatze zur *σοφία*, sondern nicht am Wenigsten darin offenbart sich sein dogmatistisches Bewußtsein, im breiten, sicheren Besitz und in der Stärke eines Systems zu stehen, daß ihm *σοφία* und *φιλοσοφία* in Eins zusammenfließt und daß jene trotz Pythagoreisch-Platonischer Bescheidenheit ihr altes Recht noch einmal benutzt, das tiefste menschliche Wissen so gut wie *φιλοσοφία* zu bezeichnen. So wird gleich zu Anfang der Metaphysik *σοφία* durchaus in dem Sinne von Philosophie gebraucht und als die Wissenschaft der Principien und der Ursachen definirt (I, 1; 982, a, 2. cf. III, 2; 996, b, 13. XI, 1 init.; 1059, a, 18 und XI, 2; 1060, a, 10), und so kann es sogar geschehen, daß *σοφία* pluralfähig wird (III, 1; 995, b, 13). Wenn wir aber noch genauer den Aristotelischen Begriff der Philosophie wissen wollen, so trifft es sich glücklich, daß wir ihn finden zugleich mit der Rückkehr zu dem Worte *φιλοσοφία*. Denn zuletzt ist *σοφία* doch nur ein allgemeinerer und mehr legèrer Ausdruck; jener dagegen derjenige, welchen der eigentliche philosophische Inhalt sich aussucht und um welchen sich die letzten und genauesten Definitionen bemühen, zunächst indem *φιλοσοφία* von anderem Verwandten unterschieden wird. So Met. IV, 2; 1004, b, 17 von der Sophistik und von der Dialektik, was freilich nur nebensächliche, nur formelle Unterschiede sind. Haben doch alle drei dasselbe Object (*κοινὸν δὲ πᾶσι τὸ ὄν ἐστι*); nur durch die Art und Weise ihrer Gültigkeit (*τῷ τρόπῳ τῆς δυνάμεως*) unterscheidet sich Sophistik und Philosophie, indem nur diese wirkliche, jene dagegen bloß scheinbare Weisheit ist (*φαινομένη σοφία οὖσα δ' οὔ*); und nur durch das von persönlichem Belieben abhängende Verfahren unterscheidet sich von der Philosophie die Dialektik. Diese ist suchend, jene erkennend (*πειραστική, περὶ ὧν ἡ φιλοσοφία γνωριστική*). Der Dialektiker, wie an einer andern Stelle auseinandergesetzt wird (Topic. VIII, 1; 151, b, 7 sq.), hat beständig die Rücksicht auf einen

Andern, danach richtet er seine Fragen und seinen Gang ein, während der Philosoph an Andere sich erst dann belehrend wendet, wenn er für sich selbst und streng nur der Sache nachgehend, seinen Stoff durchgedacht hat [4]. Tiefer gefaßt wird der Unterschied Metaph. XI, 3; 1061, b, 8 und hier kommt deshalb auch das Wesen der Philosophie gründlicher zum Vorschein. Während diese nämlich mit dem Seienden selbst und an sich, sofern es das Seiende ist, zu thun hat, so beschäftigt sich Sophistik und Dialektik zwar mit ebendemselben, aber nicht an sich und nicht sofern es das Seiende ist. Nach einer andern Seite hin geht der Unterschied der Philosophie von Physik und Mathematik. Nämlich mit dem Seienden beschäftigen sich auch diese Zwei, die Physik aber untersucht dasselbe nicht, sofern es Seiendes ist, sondern sofern es an der Bewegung Theil hat, die Mathematik gleichfalls nicht, sofern es Seiendes ist, sondern sofern das einzelne Seiende in Continuität steht mit anderem zu Eins, Zwei, Drei ꝛc., und so erschöpft sich denn, erläutert durch diese Unterschiede, der Begriff der Philosophie in der Cardinaldefinition (XI, 3 init.), daß die Wissenschaft des Philosophen die Wissenschaft vom Seienden, sofern es Seiendes und zwar im Allgemeinen, nicht im Einzelnen ist (ἡ τοῦ φιλοσόφου ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ᾗ ὂν καθόλου καὶ οὐ κατὰ μέρος), wozu noch die weitere Bestimmung (1061, b, 4) genommen werden muß, daß auch das dem Seienden Accidentelle und die Gegensätze des Seienden, versteht sich, immer sofern es Seiendes ist, in das Bereich der Philosophie hinein gehören (τὰ γὰρ τούτῳ [scil. τῷ ὄντι] συμβεβηκότα καθ᾽ ὅσον ἐστὶν ὄν, καὶ τὰς ἐναντιώσεις αὐτοῦ ᾗ ὄν, οὐκ ἄλλης ἐπιστήμης ἢ φιλοσοφίας θεωρῆσαι). So denken wir denn also wol eine feste und nach allen Seiten wohl abgemarkte Erklärung für φιλοσοφία aus Aristoteles' eignem Munde erhalten zu haben. Es müßte uns denn jetzt schon der Umstand irren, daß am Schlusse dieser ganzen Auseinandersetzung sofort mit der φιλοσοφία auch die Mathematik und Physik als Theile der σοφία gesetzt werden. Wenn nun aber σοφία schon oben uns als der weitere und ungenauere Begriff erschien, so würden wir uns hierüber wol hinwegsetzen, wenn nicht das dazu käme, daß anderswo (Met. I, 10; 993, a, 15) dasjenige, was hier so eben φιλοσοφία hieß, vielmehr als πρώτη φιλοσοφία bezeichnet würde, wenn nicht Met. VI. 1; 1026, a, 18 von τρεῖς φιλοσοφίαι die Rede wäre, und als diese drei Philosophien nicht eben jene πρώτη φιλοσοφία und neben dieser die an jener erstbesprochenen Stelle von der Philosophie gesonderten beiden Wissenschaften, die Physik und die Mathematik, ausgesprochen würden; wenn nicht endlich gar die Physik Met. VII, 11; 1037, a, 15 die δευτέρα φιλοσοφία genannt würde. Dabei sollen diese drei nur die theoretischen Philosophien sein und mit den praktischen käme so aufs Neue eine Weite in den Namen φιλοσοφία, daß wir zu dem teutschen Namen der Wissenschaft uns zurückgedrängt finden, um eine entsprechend weite Bezeichnung in unserer Sprache zu fassen. Und hierfür könnten wir uns in der That darauf berufen, daß an der betreffenden Stelle sowol wie XI, 7; 1064, b, 1, ἐπιστῆμαι mit φιλοσοφίαι synonym gebraucht ist: wenn nicht zweierlei uns wieder stutzen machte. Einmal dies, daß an obiger Stelle, wie auch sonst (Met. IV, 3; 1005, b, 1) nicht ἐπιστήμη, sondern σοφία, ein Wort, das doch offenbar einen tieferen Klang hat als jenes, für φιλοσοφία stellvertretend vorkommt [5]. Sodann aber dies, daß Physik und Mathematik auf eine Weise definirt werden, daß sie wenigstens Wissenschaften im gewöhnlichen schlechten Sinne nicht heißen dürfen [6], sodaß nur diese Ansicht die Schwierigkeit löst, es sei φιλοσοφία seinem Gehalt und seiner Bedeutung nach in der Mitte stehend zwischen ἐπιστήμη und σοφία, sie sei diejenige ἐπιστήμη, welche σοφία ist, oder ἐπιστήμη im prägnanten Sinne. Oder um es anders auszudrücken, es ist von jenen drei Wissenschaften in sofern die Rede, als sie einer philosophischen Behandlung fähig sind, von der Mathematik z. B., welche mit dem uns von früher her bekannten Platonischen Ausdruck ἡ κατὰ φιλοσοφίαν μαθηματική bezeichnet werden könnte, von der Physik, wie sie den Inhalt der Aristotelischen φυσικὴ ἀκρόασις bildet. Und wenn solch eine Physik nach unserer Redeweise vielmehr Naturphilosophie zu heißen verdient, so ließe sich das Verhältniß auch so darstellen, daß das pluralische φιλοσοφίαι so ziemlich unser singularisches Philosophie decke und daß die πρώτη, δευτέρα und wie wir analog die Mathematik benennen können, die τρίτη φιλοσοφία dem Aristoteles als die drei Theile [7] der (theoretischen) Philosophie gelten. Und somit wäre im Aristotelischen Sprachgebrauche φιλοσοφία im engern Sinne, gleich unserem Metaphysik von φιλοσοφία im weitern Sinne zu unterscheiden, in welchem letztern es eine φιλοσοφία πρώτη oder θεολογική (Met. VI, 1), gleichbedeutend mit φιλοσοφία im engern Sinne und weiter eine φιλοσοφία δευτέρα oder φυσική, endlich eine μαθηματική gibt, was wir schematisch so uns anschaulich machen:

φιλοσοφίαι (ἐπιστῆμαι) θεωρητικαί

φιλοσοφία ἡ πρώτη φιλοσοφία (θεολογική)	ἡ δευτέρα φιλοσοφία (φυσική)	μαθηματική

welches Schema, wenn es vollständig sein sollte, dann weiter als nicht legitime Arten des Philosophirens noch die Dialektik und Sophistik, als nicht legitime Theile der Philosophie noch die praktischen, Ethik, Ökonomik u. s. w. enthalten müßte.

---

4) Hiermit ist weiter zu vergleichen die Unterscheidung zwischen φιλοσόφημα, ἐπιχείρημα und σόφισμα Top. VIII, 11; 158, a, 15 *Bekk.* Daß die Frageform der Dialektik wesentlich eigne, überhaupt, was näher die Dialektik sei, wird auch Anal. post. I, 11 extr. vorgetragen.

5) Met. XI, 1 werden abwechselnd σοφία, ἐπιστήμη und φιλοσοφία als gleichbedeutende Namen gebraucht. 6) Met. VI, 1. 7) Hierzu berechtigt uns noch besonders die Parallele, welche Aristoteles zwischen φιλοσοφία im weitern Sinne und Mathematik zieht (VI, 1), wonach sich „erste Philosophie" und „allgemeine Mathematik" und weiter Physik, Mathematik und Geometrie, Astronomie entsprechen.

Noch eine Bedeutung jedoch ist übrig, welche das Wort φιλοσοφία bei Aristoteles annimmt, die oberflächlichste vielleicht, doch aber diejenige, welche am meisten dafür zeugt, daß sich endlich ein ganz bestimmter und unlöslich fester Niederschlag in dem Processe dieses Bedeutens abgesetzt hat. Φιλοσοφία nämlich bedeutet eine einzelne und individuelle Philosophie, diese oder jene bestimmte Art zu philosophiren (vergl. z. B. Met. I, 3: Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας), ein philosophisches System, und ist nicht verschieden von πραγματεία. So hat es einen Plural (vergl. z. B. Met. I, 6: μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία) und Aristoteles spricht von der φιλοσοφία τῶν Ἰταλικῶν u. dgl., wie wir von der Philosophie Jacobi's, Fichte's ꝛc. sprechen.

Das Resultat aber dieser unsrer Betrachtung ist dies, daß der reiche und in die Tiefe grabende Geist Platonischer und Aristotelischer Philosophie mit der Sache auch den Namen zu Ehren gebracht, den unstät an den äußersten Rändern menschlicher Geistesthätigkeit umirrenden in deren Mitte gezogen, ihn mit immer reicherem Inhalt erfüllt, ihn für immer Bestimmteres gereinigt hat. Und so wird alsbald ein Zwiefaches möglich. Während auf dem Boden der philosophischen Schulen die engere, gleichsam technische Bedeutung sich erhält, wird auf dem übrigen Gebiete der Literatur φιλοσοφία in freister Weise für allerlei Würdiges und Schwieriges angewandt. Während die allmälig wieder verarmende und vertrocknende Philosophie das Wort im Mittelpunkte seiner Bedeutung nur dadurch zu halten wußte, daß es ihm zu weiterm Ausfluge die Flügel band, so bewährte es anderwärts die Intensivität seines Sinnes durch centrifugale Bewegung in den Umkreis menschlichen Treibens und Wissens. Es zeigt sich neben der ganz bestimmten Bedeutung gleichzeitig eine viel größere Ausweitung des Namens, so jedoch, daß, wenn hiermit die frühere Unbestimmtheit zurückgekehrt zu sein scheint, vielmehr dies frühere Bedeuten den Charakter der Naivetät eingebüßt hat und unzerstörbar die Würde der höchsten Wissenschaft, die Erinnerung an ein Ideelles und Außerordentliches, in dem leutselig gewordenen Namen anklingt. Allerlei Wichtiges und was dem Einzelnen das höchste und edelste wissenschaftliche Treiben ist, das legt er mit Stolz in diesen Ehrennamen. Besonders lehrreich ist hierin Isokrates. „Indessen," sagt Bernhardy (griech. Literaturgesch. I. S. 337), „war die neue Disciplin in dem Maße zu Ehren gekommen, daß schon Isokrates φιλοσοφεῖν oder φιλοσοφία harmlos von jeder wissenschaftlichen Bemühung verstand." Inzwischen liegt dies vielleicht grade bei Isokrates tiefer. Wieland, wenn schon nicht ohne Schiefheit (Att. Museum I, 1. S. 74), trifft diese andere Seite der Sache, wenn er zu der Stelle Panegyr. c. 1 („τὴν περὶ τοὺς λόγους φιλοσοφίαν") bemerkt, daß Isokrates die Beredsamkeit, die ihm etwas Höheres war, die er für die höchsten Angelegenheiten seines Volkes verwandte, durch diesen Namen habe a d e l n wollen. „Eine so angewandte Beredsamkeit," sagt er, „verdiente billig jenen edleren Namen, auf welchen Isokrates (gleich als ob er stolz darauf wäre, die schöne Weissagung von ihm, welche Plato im Phaedrus dem Sokrates in den Mund legt, gerechtfertigt zu haben) sich nicht wenig zu gut zu thun scheint." Andere Stellen des freiern Gebrauchs bei Isokrates führt Morus zu der angeführten Stelle an, zwischen denen indessen sorgfältig zu sichten ist. Wenn nämlich Panath. §. 19 c. 8, p. 237 a steht: αἱ φιλοσοφίαι καὶ αἱ παιδεῖαι τῶν ἄλλων („disciplinae, wie Morus übersetzt, quas alii coluerunt, doctrina aliorum cujusvis generis"), so tritt hier das Wort nur in seiner alten Weichheit und Weite auf und gilt von dergleichen Stellen die Wieland'sche Bemerkung nicht. Sie gilt dagegen und φιλοσοφία wird in der erst durch Plato und Aristoteles möglich gewordenen Autorität gebraucht in Stellen wie Panath. §. 8. c. 3. p. 190: οἱ περὶ τὴν φιλοσοφίαν ὄντες = οἱ περὶ τοὺς λόγους und nicht übel gibt auch Morus die Berechtigung eines solchen Gebrauchs an, indem er auf *Dion. Hal.* p. 98, v. 45 und *Isocr.* de permut. §. 48. c. 18. p. 319 sq. aufmerksam macht. Den noch freieren Gebrauch des Verbum bespricht Morus zu Paneg. c. 1. §. 6. Theils bezeichnet es das Meditiren, wie Baiter a. a. O. richtiger als Morus übersetzt wissen will, theils — wie bei Lysias in der Rede de invalido — das charakterfeste Verhalten eines praktischen Philosophen nach Ernesti's Übersetzung opusc. oratt. (p. 159): „si quis calamitates suas ita tractet — — ut vitam quam minime molestam possit agere" — theils endlich mit ζητεῖν oder πονεῖν verbunden, hauptsächlich den aus der denkenden Thätigkeit herausgehobenen Begriff des sich Mühens und Anstrengens. So in mehren Isokratischen, so auch, alleinstehend, in der Demosthenischen Stelle πεφιλοσόφηκεν οὕτως, ὥστε etc.

Die andere Seite, wie gesagt, zu diesem freieren Wortgebrauch ist der engere philosophische. Φιλοσοφία ist und wird immer mehr Schulausdruck. Ihre Wissenschaft überhaupt und speciell ihr System nennen die nacharistotelischen Schulen φιλοσοφία. Es kommen dabei Verbindungen vor, wie diese: „ἐν Ἀκαδημίᾳ φιλοσοφεῖ τὰ στοικά" von Antiochus gesagt bei *Sext. Emp.* Hypot. I, 235 oder οἱ δογματικῶς φιλοσοφοῦντες adv. math. VIII, 374 u. dergl. Die einzelnen Schulen bestimmen dabei natürlich den Begriff der Philosophie gemäß ihrem intellectuellen Charakter, ihrer Welt- oder Lebensanschauung. Von Epikur gibt Sext. Empir. (adv. math. XI, 169) an, er habe die Philosophie definirt als diejenige Thätigkeit, welche durch Schlüsse und Raisonnement das glückselige Leben verschaffe (ἐνέργειαν, λόγοις καὶ διαλογισμοῖς τὸν εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσαν). Als stoische Definition der Philosophie führt *Plutarch* de plac. phil. in. eine solche an, welche wieder entschieden σοφία und φιλοσοφία trennt. Jene nämlich sei Wissenschaft göttlicher und menschlicher Dinge, diese Übung in förderlicher Kunst (ἄσκησις τέχνης ἐπιτηδείου), worin der praktische Charakter des Stoicismus sich unmittelbar ausspricht, denn das „Förderliche" erklärt er sofort weiter als die eine und höchste Tugend. Zusammenfassend aber die Lehre der dogmatischen Philosophen überhaupt schreibt ihnen sämmtlich Sextus die Unterscheidung von σοφία und φιλοσοφία zu, in der

Weise, daß ihnen die letztere als ἐπιτήδευσις σοφίας gelte (adv. m. IX, 13). Von besonderem Interesse jedoch ist sofort das Verhältniß, welches sich der Skeptiker selbst zu dem Namen Philosophie gibt. Offenbar nämlich steht die Skepsis mitten inne zwischen Philosophie und Nichtphilosophie. Sie ist eines Theils negatives Verhalten gegen die Philosophie, andern Theils macht sie doch selbst noch den Anspruch Philosophie zu sein. In letzterer Beziehung gibt es nach Sextus (Hypot. I, 4) drei φιλοσοφίαι, d. h. Arten zu philosophiren, nämlich die dogmatische, akademische und skeptische. In ersterer Beziehung dagegen spricht Sextus nur von der sogenannten Philosophie (Hypot. I, 6: „τῆς καλουμένης φιλοσοφίας“), was so bezeichnend wie möglich die verstimmte Haltung des Skeptikers, gegenüber der (dogmatischen) Philosophie ausdrückt.

Wiederum aber entlassen aus den Schulen der Philosophen, wäre es eine endlose Arbeit, dem von jenen Schulen nicht weithin gezügelten Leichtsinn des Wortes überallhin nachzugehen. Es gibt alsbald keinen laxeren und willfährigern Namen als diesen. Wenige Beispiele werden genügen. Strabo beginnt sein Werk mit dem Anspruch, daß, wenn irgend eine andere Wissenschaft, so gewiß die Geographie zur Philosophie gehöre, denn — und dieser Schluß beweist, welch ein Philosoph er selbst war, — denn Philosophen seien gewesen Alle, die sich mit Geographie beschäftigt, und hierzu zählt er denn neben Anaximander und Demokrit auch Homer, Eratosthenes ꝛc. Weiter aber beweist er seine Behauptung aus dem dem Geographen nöthigen Reichthum an Kenntnissen und dieser, die πολυμάθεια sei keines Andern Sache als desjenigen, der Menschliches und Göttliches überblicke, was ja eben Geschäft der Philosophie sei. Daneben freilich weiß Strabo auch von der knapperen Definition der Philosophie, wenn er p. 19 (ed. *Falk.*) sagt, daß das διὰ τί, also die Erforschung des Grundes, die Aufgabe des Philosophen sei — eine Ansicht, welche deutlich Aristotelisch ist. An des Isokrates Gebrauch des Verbum φιλοσοφεῖν erinnert, was Gatacker (zu Anton. I, §. 6) aus dem Eunapius beim Priscus anführt. Von dem bithynischen Maler Hilarius heißt es hier: κατὰ γραφικὴν οὕτω φιλοσοφήσαντα etc., was doch schwerlich von so stumpfer oder ganz ausgehöhlter Bedeutung ist, daß es Gatacker richtig durch ita versatus est wiedergäbe: mindestens ist von geschickter, kundiger, wenn nicht gar von sinniger, weiser Behandlung der Malerei die Meinung. Mit jenem Strabonischen dagegen ist es parallel, wenn Diocles Carystius bei Athenäus die Medicin φιλοσοφία ἡ περὶ τῶν ὑγιεινῶν nennt und Suidas (s. voce *Προμηθεύς*) den Prometheus zum Erfinder der γραμματικὴ φιλοσοφία macht. Verschieden aber noch von dem bis jetzt Angeführten ist es, wenn ganz fremdartiges Wesen sich mit dem ursprünglich Griechischen mischt. So sehen wir zunächst den griechischen Namen mit Eifersucht ergriffen von Josephus. Wenn nämlich dieser Ant. XVIII, 1. §. 2 sagt, daß die Juden drei „φιλοσοφίαι“ gehabt, daß (B. J. II, 8, 2) auf drei Arten bei ihnen „philosophirt werde“ und damit die Sekten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer meint, so erkennt man hierin nur die dem Josephus eigene Sucht zu hellenisiren, die Eitelkeit, sein Volk im Lichte des Hellenenthums erscheinen zu lassen, und so werden religiöse Sekten zu philosophischen Schulen. Ganz anders, ja gegentheilig verhält es sich zweitens mit dem von dem Christenthum ausgehenden Gebrauch des Wortes. Die Abhängigkeit ist hier überwiegend auf Seiten des heidnischen Namens. Hatte dort die Form den Inhalt bestimmt, so bestimmte hier der Inhalt die Form. Das Christenthum, ein völlig neuer und so bedeutender Inhalt, verfuhr mehrfach philosophisch mit der Erbschaft der heidnischen Sprache mit spiritualistischem Vandalismus. So behielten die Christen auch die Tempel und Statuen der Heiden bei, verwandelten sie aber in Kirchen und Heilige. Ähnlich wird die φιλοσοφία aus einer hellenischen Göttin zu einer christlichen Heiligen. Die Weisheit der Heiden ist in den Augen des Apostels Thorheit („φάσκοντες εἶναι σοφοὶ ἐμωράνθησαν“ Rom. I, 22) und φιλοσοφία ist dem Verfasser des Kolosserbriefes von paralleler Bedeutung mit κενὴ ἀπατή, der er, als einer menschlichen und weltlichen Lehre, die christliche hart gegenüberstellt (Coloss. 2, 8)[8a]). Weiter ist dann der Verlauf der, daß eine christliche „Philosophie“ der heidnischen entgegengestellt und φιλοσοφία von der christlichen Lehre mit dem Zusatze ἡ τῶν Χριστιανῶν gebraucht wird. Isidorus Pelusiota bezeichnet die christliche Religion als νέαν καὶ εὐαγγελικὴν φιλοσοφίαν und *Chrysost.* hom. LXXXIII in Joh. als ἡ ἄνω φιλοσοφία. (Mehr Beispiele bei Suicer im Thesaur. s. v. φιλοσοφία.) In der Stelle beim Athenäus (IV, 14) deutet Casaubonus τὴν χρηστὴν ταύτην φιλοσοφίαν auf die christliche Religion und bemerkt dabei, wie dem Chrysostomos ὁ διὰ πίστεως φιλοσοφῶν eine ganz geläufige Umschreibung für einen Christenmenschen ist[8b]). Das Weitere hierzu besteht dann darin, daß ganz harmlos φιλοσοφία schlechtweg und ohne Beisatz für „christliche Lehre“ gebraucht wird. „Philosophen,“ sagt Clemens Alexandrinus, „heißen bei uns diejenigen, welche die Weisheit des Schöpfers und Lehrers Aller lieben, d. h. die Erkenntniß (γνῶσις) des Sohnes Gottes (vergl. *Chrysostom.* hom. 64 in Matth. und Andres). Aber nicht etwa nur das erkennende, dogmatische Verhalten im Christenthum, die Gnosis, sondern auch das praktische Christenthum tritt gleichsam als eine praktische, stoische φιλοσοφία auf. Das griechische Wort ist eine überaus häufige Bezeichnung für das asketische Leben der Mönche. Nichts häufiger als φιλοσοφία μοναχικὴ, und wenn z. B. Theodoret von den ἀγάλματα τῆς φιλοσοφίας spricht, so meint er die Klöster.

Nach solchen Umwälzungen der Bedeutung innerhalb des Griechischen scheint in der That der Einschnitt so

---

8a) Darüber waltet kein Zweifel mehr, daß Paulus (2, 8) weder vor der Philosophie im Allgemeinen, noch vor einer bestimmten falschen Philosophie warne, sondern daß die Mahnung auf eine aus dem Judenthum (vergl. V. 11 fg.) hervorgegangene religiöse Speculation sich beziehe (Credner, Einleitung in das Neue Testament. I, 2. S. 409). 8b) Vergl. ferner über den Gebrauch des Wortes φιλοσοφία bei den Kirchenvätern *Jonsius* de scriptt. hist. phil. III, 4, 3.

groß nicht, den wir hier zu machen im Begriff sind, indem wir die Philosophie in andere Sprachen hinüber verfolgen; kaum wird es möglich sein, daß Römer- oder Germanenthum einen abweichenderen, eigenthümlicheren Gehalt in den Namen lege, als das Christenthum gethan. Die Römer zunächst am allerwenigsten. Sie verhalten sich gegen das griechische Wort um so mehr passiv, als es sammt seinem Inhalt eine Macht geworden, gegen welche dem römischen Verstande unmöglich war, sich zu wehren und unmöglich, sie nicht anzuerkennen. Cicero behandelt das Wort bereits als ein historisches mit philologischem Interesse, wenn er de Or. III, 16 uns bestätigt, was wir selbst erfahren haben, daß: omnis rerum optimarum cognitio atque in iis exercitatio philosophia nominata est. Daß er auch auf die Etymologie zurückgehen werde, ohne jedoch eine dauernde Übersetzung demgemäß einführen zu wollen, läßt sich erwarten, sowie nicht minder, daß er den Begriff der Philosophie entsprechend seiner populär eklektischen Behandlung derselben erklären werde. So mit Vorwiegen des stoischen Elements de off. II, 2, womit zu vergleichen Tusc. V, 2. Und so sind die Römer im Gebrauch des Worts durchaus unselbständig und Seneca's Definitionen sind Definitionen eines Stoikers, nicht eines Römers. Bemerkenswerth ist, daß philosophiae, im Plural, bei Seneca epist. 48 und *Gell.* N. A. IV, 1; V, 3 gleichbedeutend ist mit disciplinae philosophicae.

Jetzt aber, gleichweit entfernt von der Reinheit des classischen wie von der Energie des christlichen Geistes, und abgesehen von dem Dienste, welchen der Scholasticismus des Mittelalters der Erhaltung des Namens leistete, so erblicken wir ihn dem Schicksale jeder Verwilderung und Verkümmerung ausgesetzt, so fast wie edle Früchte des Südens, nach dem Norden verpflanzt, nur den Namen und allenfalls das äußere Aussehen behalten, Geschmack und Süße aber verlieren, oder Menschen, unter Thieren aufwachsend, zu thierischen Waldgeschöpfen entarten. Von dieser Entartung sei uns Zeuge das Buch des Karthäusermönchs Gregorius Reisch. So struppig und unmanierlich erscheint uns die Edle schon auf dem Titel. Die Aepitoma omnis phylosophiae, alias margarita phylosophica, tractans de omni genere scibili (vom J. 1486) enthält die Hauptsachen der Grammatik, Dialektik, Rhetorik, Arithmetik, Musik, Geometrie, Astronomie u. s. f., genug eine ziemlich vollständige Encyklopädie des ganzen damaligen Wissens. Aber auch der noch jetzt fortbestehende Name einer philosophischen Facultät zeigt die Weitschichtigkeit und Unbestimmtheit des Begriffes Philosophie, und so wäre hier noch Unzähliges anzuführen[9]), wenn es nicht belehrender wäre, in diesem Schwanken des Bedeutens endlich wieder den festeren Pol des Begriffes der Philosophie zu ergreifen. Männer wie Baco und Hobbes, Urheber einer neuen Ära der Philosophie, waren es, welche dem umirrenden Schatten des Wortes wiederum einen sicheren Geist einhauchten und ihrem System gemäß eine Definition des Wortes gaben, nicht versäumend übrigens, an die Etymologie anzuknüpfen[10]). Wie dann später mit dem Erlöschen einer selbständigen und originellen Philosophie in England der Name Philosophie zum Entsetzen heruntergekommen und, so zu sagen, Knechtsgestalt angenommen hat, ist bekannt. „Durch diese lebhafte Verbindung des Experimentirens und Theoretisirens entstanden nun diejenigen Personen, welche man, besonders in England, Natural- und Experimentalphilosophie nannte, sowie es denn auch eine Experimentalphilosophie gab" ꝛc. Goethe, Geschichte der Farbenlehre. W. 16°. Bd. 39. S. 274. Überhaupt den Mangel scharfer Abgrenzung der Namen für die einzelnen Wissenschaften bemerkend sagt Al. v. Humboldt (Kosmos Bd. 1. S. 51): „In der Sprache einer der gebildetsten Nationen Europa's ist sogar, nach einer tief eingewurzelten Sitte, Physik kaum von der Arzneikunde zu trennen, während daß technische Chemie, Geologie und Astronomie, ganz empirisch behandelt, zu den philosophischen Arbeiten (transactions) einer mit Recht weltberühmten Akademie gezählt werden." Auch Hegel läßt sich hierüber aus und bringt hübsche Notizen bei in der Encyklopädie, Einleitung §. 7. Wir aber möchten dem wahren Worte, daß, wie der Gott des Menschen, so der Mensch selbst, die Wendung geben, daß nicht minder aus dem Begriff, den eine Nation mit dem edlen Namen der Philosophie verbindet, die Geistesrichtung derselben zu erkennen sei. Wenn es nur eine Sitte bei jener hochgebildeten Nation ist, der „Philosophie" grade jene empirischen und praktischen Gebiete anzuweisen — weshalb wurzelte sie so tief, wenn nicht deshalb, weil das Nachdenken des Engländers überhaupt jene Richtung auf das Praktische, als auf das Höchste und Würdigste hat?

In Teutschland andrerseits ist eine Verdrängung des alten Namens durch ein Wort versucht worden, welches ganz und gar christlichen Ursprungs ist. Offenbar nämlich enthält der nachgerade aus der Mode gekommene Name der Weltweisheit eine Anerkennung der von den Kirchenvätern herrührenden Betitelung der Philosophie als der scientia saecularis, hujus mundi u. dgl.[11]). Inzwischen hat der tiefere Werth der Sache und unser im besten Verstande weltlicher und heidnischer Sinn über solche versuchte Herabdrückung triumphirt, da der Eindruck des Wortes Weltweisheit bei dem Vergessen seiner Abkunft zu einem dem beabsichtigten ganz entgegengesetzten dürfte umgeschlagen sein. Das Wort Welt nämlich fällt bei uns ganz anders ins Gewicht als das Wort saeculum, hic mundus oder *κόσμος* einst bei den Christen. Es führt uns die Weite des Horizontes jener Wissenschaft der Wissenschaften vor's Auge und regt uns zu dem Gefühl der Universalität der begreifenden Erkenntniß an, so-

9) So schrieb im ähnlichen Sinne Melchior Adam: Vitas philosophorum, Henningus Wittenus Memoriam philosophorum, nämlich derjenigen Männer „quicunque in alia eruditionis parte, quam in theologia aut jure civili aut medicina sua exercuerunt ingenia;" cf. Acta philos. I, 1. Nr. II.

10) Cf. *Baco's* Definition Augm. Sci. II, 2 und descr. Gl. Int. c. 1, *Hobbes'* Comput. s. logica P. I. c. 1. §. 2 und *Leviath.* c. 46. 11) Vergl. den Aufsatz: „Von dem Namen der Weltweisheit" in den Acta philos. I, 1. Nr. 4.

daß es ein recht vergebliches Unternehmen Friedrich's von Schlegel war, wenn er jene veraltete Bezeichnung in dem noch mehr veralteten Verstande, ganz im Sinne seines katholischen Philosophirens „wieder aufwärmen" wollte. Den alten Namen Philosophie aber hat Niemand mehr zu Ehren gebracht, als eben wir Teutschen, dadurch nämlich, daß wir, zu einer ideellen Wiederbelebung des Hellenenthums überhaupt vor allen andern Nationen geeignet, den Idealismus ihrer Philosophie mit der ganzen Tiefe unsers Geistes steigerten und vollendeten. Was nämlich Schiller so unvergleichlich von dem Unterschiede naiver und sentimentaler Dichtung und dem Vorzuge der letztern über die erstere gesagt hat, das duldet eine Übertragung auch auf das Verhältniß moderner zu antiker Philosophie. Wenn der Idealismus griechischer Philosophie zum Stoff stets noch die Wirklichkeit behielt und darum an die Plastik hellenischer Kunst und hellenischen Lebens erinnerte, so arbeiteten wir einen Idealismus heraus, dessen Stoff das Ideelle wurde. Indem wir den Staub der Wirklichkeit uns von den Füßen schüttelten, drangen wir mit leisem Schritt in das innerste Heiligthum des eigenen Geistes, um aus diesem die ideellen Gestalten herauszustellen, welche bisher den Glanz der Wirklichkeit ausgemacht und unerkannt die Wesen unsers Glaubens umschwebt und verklärt hatten. Diesen Schritt hinter den Vorhang des erkennenden Geistes that die Philosophie zunächst, wie ihr als einer erkennenden ziemte, in der Weise der Kritik, und auf diesem frühesten Stadium ihrer Entwickelung entdeckten sich zwei Seiten, nach denen sie an den alten Namen Philosophie sich anzuschließen im Stande war. Die eine dieser Seiten hat Kant, die andere Schelling (in seiner Fichte'schen Periode) geltend gemacht. Minder natürlich und mehr hereingetragen ist die Beziehung, welche sich Kant zu dem Namen gab. Die Unterlage nämlich seiner Kritik war letztlich die reine und feste Würde des Sittlichen. Die Praxis war vielmehr der Angelpunkt seines kritischen Verhaltens gegen das Theoretische als der Strohhalm, an dem er sich scheiternd gerettet hätte. Dies nun auszusprechen bietet ihm auch der Name der Philosophie einen Anhalt. „Sie ist," sagt er [12]), „das, was schon ihr Name anzeigt: Weisheitsforschung. Weisheit aber ist die Zusammenstimmung des Willens zum Endzweck (dem höchsten Gut)." Und im gleichen Sinne wendet er sich an einer andern Stelle [13]) gegen diejenige Anwendung jenes Namens, wonach sie zum „Titel der Ausschmückung des Verstandes nicht gemeiner Denker" geworden sei, und nimmt sich der ersten Bedeutung desselben an als „einer wissenschaftlichen Lebensweisheit." Hatte so der praktische Kern der kritischen Philosophie mit ziemlicher Willkür sich auf die in dem Namen liegende Weisheit geworfen und diese mit Sokratischem Sinne als praktische, als Lebensweisheit interpretirt, so war es der andere Theil jenes Compositums, welchen, offenbar mit größerem Rechte, Schelling von Neuem urgirte. Der Gegensatz zwischen Dogmatismus und Kriticismus war in dem jugendlich strebsamen Philosophen zum hellsten Bewußtsein durchgedrungen und den Kriticismus als die Philosophie der Freiheit hatte er mit der ganzen Begeisterung der nach immer wachsender Erkenntniß verlangenden Vernunft ergriffen. In den Briefen, welche jenen Gegensatz auseinandersetzen [14]), vertheidigt er dann von diesem Standpunkte aus den alten Namen Philosophie gegen den von Fichte neuversuchten einer Wissenschaftslehre; „denn, soviel ich einsehe," sagt er, „wird unser ganzes Wissen immer Philosophie bleiben, d. h. immer nur fortschreitendes Wissen, dessen höhere oder niedere Grade wir nur unsrer Liebe zur Weisheit, d. h. unserer Freiheit, verdanken." Was aber jene Fichte'sche Namengebung anbetrifft, so ist sie hervorgegangen zunächst aus dem vollen Bewußtsein Fichte's, den Kant'schen Kriticismus zum Systeme zu vollenden. Darum meint er, daß es von nun ab Zeit sei, daß die Philosophie ihren bisherigen Namen „einer Kennerei, einer Liebhaberei, eines Dilettantism" ablege. Man erkennt hierin den Gründer eines originellen Systems, der mit festem Blick auf das ihm unerschütterlich gewisse Princip sieht, während der Schüler den allgemeinen Charakter und die Consequenzen jenes Systems ins Auge faßte. Man erkennt ferner jenes Gefühl von der Wichtigkeit der Sprache, welches Fichte'n bis zu den Reden an die Teutschen und bis zur Staatslehre nicht verlassen hat; er ahnt, wie Sprache und Gedanke zu gegenseitiger Wechselwirkung in einander geflochten sind und spricht von einem nothwendigen System der philosophischen Terminologie. Die Bedeutung dieses Schrittes kann in der That nicht leicht zu hoch angeschlagen werden; nicht eine Übersetzung ist es ja, durch welche Fichte das Fremdwort verdrängen will, nicht ein Name, der überhaupt nur mit der Tendenz jenes fremden auf gleicher Linie stände, sondern ein solcher, der mit dem Bestreben, eine nationale Bezeichnung abzugeben, zugleich die Sache selbst auf einen specifisch andern Standpunkt überführt. Der Name der Wissenschaftslehre soll einerseits diese bestimmte, Fichte'sche Philosophie, eine bisher nie dagewesene, sondern eben jetzt erst „erfundene" Wissenschaft, andererseits soll er die Erfüllung jener in der „Philosophie" angestrebten Idee bezeichnen. Es liegt ferner theils das Negative in ihm, daß die Philosophie nun nicht mehr blos Liebhaberei sei, sondern wirkliches Wissen, theils das Positive, daß es ein ganz bestimmtes Wissen, eine ganz bestimmte Wissenschaft, die Wissenschaft nämlich von einer Wissenschaft überhaupt [15]), diejenige Wissenschaft sei, in welcher die Frage beantwortet wird, wie ist Gehalt und Form einer Wissenschaft überhaupt, d. h. wie ist die Wissenschaft selbst möglich? Daß nun dies eine originelle Fassung des Problems der Philosophie ist, wird man nicht bestreiten können, daß grade in Fichte das Bewußtsein dieser Originalität durchbrach, mag man vor der Hand der Entschiedenheit seines Sinnes zu-

12) Verkündigung des nahen Abschlusses rc. Werke, Hartenstein'sche Ausg. 3. Bd. S. 402. 13) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie, Werke I, S. 175.

14) Zuerst im philosophischen Journal vom J. 1796, dann in den philosophischen Schriften 1. S. 150, Anm. 15) Über den Begriff der Wissenschaftslehre, Werke I, 38 fg.

schreiben, bis vielleicht der weitere Verlauf unsrer Darstellung die wesentliche Eigenthümlichkeit seines Philosophirens und seine Berechtigung zum Dictiren eines neuen Namens tiefer begründet. Vor der Hand nur dies, daß jener Name bei Fichte selbst bereits eine Geschichte hat. Die Bedeutung desselben, als eines lebendigen sprachlichen Wesens, wuchs mit dem Wachsen der Einsicht seines Urhebers. Je mehr nämlich das System jenen formalistischen Anstrich verlor, welchen es, zum Theil nur der Sitte jener Zeit gemäß, bei seinem ersten Auftreten nur zu deutlich an der Stirn trug, desto tiefer holte auch Fichte jenen Namen her, sodaß er ihm dann nicht sowol als Wissenschaft von einer Wissenschaft überhaupt, sondern als Wissenschaft des Wissens gilt. Sie ist ihm fortan [16]) „die Ableitung des ganzen Bewußtseins, seinen ersten und Grundbestimmungen nach, aus irgend einer im wirklichen Bewußtsein gegebenen Bestimmung desselben," oder, wie es präciser anderwärts (a. a. O. S. 354) lautet: „die systematische Ableitung eines Wirklichen, der ersten Potenz im Bewußtsein;" Bestimmungen, welche uns freilich recht sehr daran erinnern, daß uns noch ein ganz anderes Geschäft bevorsteht, um dahinter zu kommen, was Philosophie ist — das Eingehen nämlich in den Gehalt und die Explication aller dieser Erklärungen, das Eingehen in die Systeme selbst. Nur auf die Verhärtung sei noch aufmerksam gemacht, mit welcher sich Fichte je länger je mehr in den Namen und die Eigenthümlichkeit grade seines Philosophirens einschloß und in der Feindschaft gegen fremdes Philosophiren mit der Geschichte zu brechen nahe daran war. Auf die gegebene Bestimmung sich beschränkend, sagt er (a. a. O. S. 355), „kann (die Wissenschaftslehre) jede andere Philosophie sein lassen, was sie irgend will: Liebhaberei an der Weisheit, Weisheit, Weltweisheit, Lebensweisheit, und was es noch sonst für Weisheiten geben mag," und häufig kehren dergleichen harte Aussprüche wieder. Insbesondere aber widersetzt er sich dem, daß die Wissenschaftslehre Weisheit (im praktischen Sinne) sei. „Sie will," heißt es (S. 396), „keineswegs *Weisheit*, sondern durchaus nur *Wissenschaft* sein [17])." War nun aber schon in Fichte allmälig die kritische Richtung der Philosophie erloschen, so ward vollends die Identitätsphilosophie des späteren *Schelling* zu einem Dogmatismus, welchen endlich *Hegel* und seine früheste Schule bis zu einer unerträglichen Härte vollendeten. Von hier aus blieb offenbar nur zweierlei übrig, entweder der Name der Philosophie mußte auch von diesen verbannt werden wegen seines Anklingens an das bescheidene Geständniß, daß unser Wissen Stückwerk sei, oder aber das ganze Bewußtsein der Absolutheit der Erkenntniß mußte auf diesen Namen übertragen und jene etymologische Erinnerung aus demselben vernichtet oder umgedeutet werden. Die Beibehaltung des Namens schien das Zweckmäßigste. Der ganze Reichthum einerseits der höchsten Anstrengungen, welche das Denken im Laufe der Jahrhunderte gemacht, haftete an jenem Namen und adelte ihn dergestalt, daß das aristokratische Bewußtsein jener Systeme ihn vor Allen sich ebenbürtig erachten durfte. Dazu kam, daß er schon oft und bei Aristoteles zuerst mehr den Besitz als das Suchen der Weisheit bezeichnet hatte, und endlich ist dies grade die Natur eines Fremdwortes, daß es sich gefügiger gegen einen neuen Inhalt erweist und, statt elastisch gegen denselben zu reagiren, in Formen gepreßt zu werden duldet, die nur einigermaßen an frühere sich anschließen. Und so tritt denn bei Schelling die Philosophie auf als „die Wissenschaft der Ideen, oder der ewigen Urbilder der Dinge [18])," oder — und dieser Ausdruck greift bereits tiefer in den Gehalt und das Wesen dieser Lehre ein — sie ist diejenige Wissenschaft, welche das Urwissen an sich selbst zum Gegenstand hat, welche die absolute Identität, nicht wie die Mathematik nur im Reflex, sondern unmittelbar und an sich selbst, nicht in getrennter Erscheinung, sondern in völliger Einheit und Klarheit zeigt (a. a. O. S. 96). So lebt sie nur im Absoluten und in der Tilgung aller Gegensätze (S. 140), aber sie ist diese unmittelbare Darstellung und Wissenschaft des Urwissens nur ideal, nicht real (S. 152. 153), und was solcher hohen, nur allzu durchsichtigen und ätherischen Bestimmungen mehr sind. Was Hegel in Betreff der Philosophie sich vorgesetzt hatte, spricht er in der Vorrede zu seinem ersten größern Werke aus [19]). Nämlich eben das, was auch Fichte: daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie dem Ziele näher komme, ihren Namen der *Liebe zum Wissen* ablegen zu können und *wirkliches Wissen* zu sein. Ebendies aber glaubte er sofort erreicht zu haben, und es ist höchst charakteristisch, wie diesem Glauben sogar jener Name willig nachfolgen und Philosophie dem fast einstimmigen Gefühl und Zeugniß der Alten zuwider keineswegs die Bescheidenheit des strebenden Wissens, sondern nur den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten, bezeichnen mußte [20])! Wie dann aber Hegel die Philosophie weiter als das begreifende Erkennen charakterisirte [21]), dem weiter nachzugehen, wird hier um so weniger passend erscheinen, als bei Hegel am meisten die Auseinanderlegung der Definition, ja das ganze System erst als Antwort gilt auf die Frage nach dem Wesen der Philosophie.

Hier aber angelangt, liegt es nahe, das in Erfahrung Gebrachte uns noch einmal zu vergegenwärtigen. Wir sehen dann Wißbegierde und Fülle des Wissens als die ersten Bedeutungen des jungen Wortes. Aber das Forschen *nach* dem Wissen wird bald zu einem Forschen im Wissen, das Wissen selbst innerlicher, energischer und aus der Oberfläche des sinnlichen und historischen Objects nach der Tiefe, nach den Gründen des Seins und nach der bindenden Kraft hindrängend, welche hinter der Erscheinung die ausgebreitete Welt zusammenknüpft. Auf der

16) Sonnenklarer Bericht, Werke II, 349. 17) Anderwärts indessen zeigt sich Fichte geschmeidiger gegen den Namen Philosophie, und mit der Erklärung, daß sich die Aufgabe derselben ausdrücken lasse als die Darstellung des Absoluten stellt er sich zu vor und mit ihm Philosophirenden in eine verträgliche Nähe. (Vortrag der Wissenschaftslehre vom J. 1804. Nachgelassene Werke II, 94.)

18) Methode des akademischen Studiums (S. 98, 3. Ausg.). 19) Phänomenol. 2. Ausg. Werke 2. Bd. S. 6. 20) Geschichte der Philosophie. Werke 13. Bd. S. 218. 21) Encyklopädie Einleitung §. 2 fg.

weiten Ebene der Wissenschaft erhebt sich allmälig und in gelindem Ansteigen die Höhe der letzten, einzigen Wissenschaft, welche die Berührung mit dem Himmel sucht, ohne daß sie die Wolken scheuete, die ihr das Haupt umhüllen. Ja das Wissen der letzten, allgemeinsten Gründe und der abgezogensten Wesen drängt sich wie zu einem Punkte in dem Namen der Philosophie zusammen. Sie ist in höchster Reinheit identisch mit der Metaphysik. Mit Aristoteles hat so der Name bereits eine Ausdehnung erschwungen, welche ferner nach den verschiedensten Seiten hin gewandt, ausgebeutet, verändert, vergrößert, oder auf ein kleineres Maß zurückgeführt wird. Ja die Tiefe jener Bedeutung kommt in ein langes Vergessen und kleinliches wie seltsames geistiges Treiben, wirft sich jenen Namen wie ein Kleid um, ohne ihm seinen Glanz und seine Würde rauben zu können. Denn mit dem Wiedererwachen des Sinnes für die begreifende Erkenntniß dringt, wie in ein verlassenes Bette der wieder anschwellende Strom, so in jenen Namen die Fülle der Erkenntniß und des Strebens nach Erkenntniß. Philosophie heißt jetzt die Ausmessung der inneren, jetzt das Begreifen der äußeren Welt des Geistes; die Weissagung, daß die Philosophen Könige sein würden, bleibt unerfüllt, während doch die Philosophie zur Königin der Wissenschaften wird, welche äußere Wirksamkeit und Hoheit mehr zu verachten als zu begehren lehrt.

Aus dieser Reihe der Bedeutungen die wahrste und eigentlichste auszuscheiden, könnte nun der Aufgabe des Rechners verwandt scheinen, welcher aus einer Anzahl numerischer Angaben, wie etwa der täglichen Temperatur eines Ortes, die mittlere Bestimmung ausfinden soll. So, sage ich, könnte es scheinen, wenn jene Bedeutungen nicht geistige Data, jene Reihe nicht ebendarum vielmehr eine Geschichte wäre. Ist ein Wort überhaupt fähig, zum Gefäße für einen großen geistigen Gehalt zu werden, zeigt sich dasselbe dann weiter diesem Gehalte gegenüber gehörig fest und haltbar, ja trotz allem Misbrauch endlich doch immer von Neuem geeignet, das Ursprüngliche, Bessere zu bedeuten, dann augenscheinlich ist die höhere Bedeutung auch die eigentlichere und wahrere, die früheren, geringeren erscheinen dagegen entweder als diejenigen, aus denen jene allmälig erwachsen ist, oder als Schwankungen und Abweichungen von dem regelmäßigen Verlaufe dieses Erwachsens, die doch nur zur Hälfte dem Zufall oder gelegentlichen Umständen ihr Entstehen verdanken.

Nicht genug demnach, daß mit unverkennbarer Deutlichkeit sich die Eine Spur durch die ganze Geschichte des Wortes zieht, daß dasselbe eine Angelegenheit des geistigen Verhaltens, überwiegend aber eine Angelegenheit des Wissens, nicht des Fühlens, Meinens oder Glaubens, noch auch des Wollens, Könnens und Handelns bezeichnet: so sticht auch als das Vorragendste noch dies in die Augen, daß Philosophie nur das Wissen im höchsten Verstande, das ausgebreitetste entweder oder das am Tiefsten eindringende Wissen bezeichne, während die Rücksicht darauf, ob von einem Besitze oder einem Suchen dieses Wissens, von einem Stehenden oder einem Beweglichen die Rede sei, ein Schwanken zeigt, welches uns hierüber ungewiß lassen würde, wenn es nicht ebendadurch auf die bewegliche Natur des Wissens, auf Fortentwickelung und also auf Forschung vielmehr, als auf Besitz hinwiese. Dadurch inzwischen, daß es überhaupt möglich ist, die Erkenntniß innerhalb der Philosophie als eine erreichte und nicht mehr blos anzustrebende in Anspruch zu nehmen, dadurch scheidet sich nicht weniger als durch den verschiedenen Charakter das philosophische Wissen von dem empirischen, die Wissenschaft der Philosophie von den anderen, den historischen und empirischen Wissenschaften. Diese nämlich sehen die Welt als eine unendlichgliedrige vor sich, die je länger betrachtet, desto reicher erscheine, je vielseitiger aufgehellt, desto mehr neue Dunkelheiten zeige, und der auf diesem Gebiete Bewandertste pflegt der Bescheidenste zu sein. Er gesteht: „Erfahrungswissenschaften sind nie vollendet, die Fülle sinnlicher Wahrnehmungen ist nicht zu erschöpfen; keine Generation wird je sich rühmen können, die Totalität der Erscheinungen zu übersehen [22]." Aber ganz anders dem gegenüber die Philosophie. Während das empirische Wissen dem Lichte vergleichbar ist, welches über eine endlose Fläche hin eine zahllose Menge von Gegenständen beleuchtet, so gleicht das philosophische Wissen dem Brennpunkt, in welchem die zerstreuten Strahlen sich sammeln und welcher wie in einer zweiten Sonne die Sonne des Himmels wiederspiegelt. Das überall wiederkehrende und überall berechtigte Dringen nach Einheit in der Mannichfaltigkeit, nach Totalität in der Vielheit ist auch dem Wissen natürlich. Denn so gewiß in jedem Augenblicke der Mensch sich aus der reichen Gliederung seines Leibes, aus der Zerstreuung durch Sinne und Organe zu dem geistigen Einheitspunkte seines Wesens zurückfinden kann, so unausweichlich fühlt er sich gedrungen, den großen Leib der Natur als einen großen Organismus und als beseelt von einem einigen mächtigen Principe sich vorzustellen. Wechselsweise fodert der Gedanke der Totalität den der Einheit, der der Einheit wiederum den der Totalität. Von diesen Beiden aber liegt der Begriff der Einheit dem denkenden Geiste am nächsten und von einem Centrum aus den Kreis zu beschreiben scheint natürlicher, als für die Peripherie den Punkt in der Mitte aufzusuchen. So geschieht es, daß sich das philosophische Denken von der bloßen Annahme der Totalität zu dem Aufsuchen desjenigen Punktes hintreiben läßt, welcher die Totalität zusammenhalte und dann erst von diesem aus die Anschauung des Universum als eines Ganzen und Geschlossenen vollzieht. Die Philosophie ist sonach Aufsuchen des Ursprünglichen, Elementaren, Begründenden, die Frage nach den Principien, den letzten Gründen der Dinge ist es, die sie zu beantworten sucht. Ist dies aber ausgesprochen, so scheint sie hiermit doch wieder zu den empirischen Wissenschaften in eine größere Nähe gerückt zu sein; denn auch diese sind ja keinesweges allein auf Beobachtung beschränkt, sondern, um von den unreinen Behandlungsarten derselben gar nicht zu reden, bei denen ein metaphysisches Raisonnement wechselsweise die Lauterkeit der Wahrnehmungen beeinträchtigt

22) Worte Alexander's v. Humboldt im Kosmos I. 65.

und von diesen wiederum beeinträchtigt wird: auch diejenigen, welche mit keuschem Geist und sinnigem Auge der empirischen Betrachtung der Natur sich widmen, streben nach der Erkenntniß von Gesetzen, nur statt das Ganze unter die Herrschaft eines Gedankens, eines Princips zu bringen, begnügen sie sich, die Erscheinungen „gruppenweise zu sondern" und „in einzelnen gleichartigen Gruppen das Walten großer und einfacher Naturgesetze zu erkennen," nur, statt die Einheit gebieterisch und von Vorn herein zu fodern, ballt sich ihnen vielmehr unter der Hand der unermeßliche Stoff dort und da zu größeren, übersichtlichen Massen, springt ihnen vielmehr unwillkürlich und wie von selbst aus einer Reihe von Erfahrungen, das Gesetz entgegen, das sie beherrscht, die Ursache, die sie hervortreibt.

So zeigen sich die empirischen Wissenschaften ebenso der Philosophie verwandt, als andererseits diese von ihnen sich abwendet und über ihnen ein selbständiges Bestehen in Anspruch nimmt. Beide sind im Element des Wissens gelegen, aber während jene den Objecten in ihrer Zerstreuung und bunten Mannichfaltigkeit geduldig nachgeben, steht diese gleich ursprünglich in dem Dringen nach der Sammlung und Einigung und richtet unverwandt nach dem festen Pole der beweglichen Erscheinung das Auge, verschmähend von irgend anders her der Erscheinung Herr zu werden. Die Richtung auf die Totalität ist die charakteristische Eigenschaft der Philosophie, und wenn diese Richtung auf dem Wege des Erkennens durchgesetzt und erreicht werden soll, so erhebt sich an diesem Punkte der Streit beider Wissenschaften mit einander, indem jene die Erreichung der Totalität für möglich und im Wesen der Erkenntniß gegründet, diese den Kreis des Erkennens durchaus nur durch die Sehnsucht für geschlossen und grade im Gegentheil die Unmöglichkeit des Überschauens der Totalität durch die Natur des Erkennens bedingt erklären.

In diesem Streit mit der Empirie begegnet sich nun aber die Philosophie mit zwei andern Gebieten des geistigen Strebens, in denen wie in ihr selbst die Erreichung des Ganzen, das Ergreifen desselben mit einem Griffe als Zweck und Ziel vorwaltet. Die Philosophie in ihrer Flucht vor der Empirie trifft zusammen mit der Religion und der Kunst, und von diesen sie, soweit dies vorläufige Bemerkungen thun können, zu scheiden, stellt sich als unsere weitere Aufgabe dar.

Zunächst also die Religion hat das Streben nach der Totalität mit der Philosophie gemein. Wie die Philosophie ein höchstes, in sich abgeschlossenes Erkennen ist und keineswegs ein fragmentarisches und bei Fragmenten der Welt sich beruhigendes, so auch legt sich die Religion über das Ganze der Welt und bringt dieselbe als ein Geschlossenes und Lückenloses dem Gemüthe entgegen. Während aber die Philosophie wesentlich sich nur in der Totalität des Objectes befriedigt findet und in der Ausbreitung und Auseinanderlegung des Objectes die Anschauung einer zusammenhängenden Welt mit Geduld und Sorgfalt sich verschafft, so herrscht dagegen die Religion bereits in der Zusammengezogenheit des Gemüthes und schon im engen Raume des Herzens, im vorüberfliegenden Moment versichert sie sich ihres Besitzes. Beide offenbar, wie sie menschliche Güter und menschlichen Ursprungs sind, müssen als Kinder des Bedürfnisses, nicht des gemeinen, sondern des edelsten und als Anliegenheiten betrachtet werden, in denen der Geist Genüsse, nicht die aufzehrenden der Sinnlichkeit, sondern die ihm schlechthin gemäßen feiert. Aber auf verschiedene Weise befriedigen Beide diese Bedürfnisse, auf verschiedenem Wege erreicht, in verschiedenen Regionen findet die Eine und die Andere diese Genüsse. Denn im Verlassen seiner selbst scheint der Geist seine Befriedigung sich zu holen, wenn er in die gegenständliche Welt der Gedanken sich hineinschlingt und von daher wie aus einem fremden Bereiche die Reichthümer seines eigenen Wesens sich langsam, arbeitsvoll zum Erwerb macht. Dagegen versenkt in sich selbst und ruhend in der Tiefe seines Innern scheint der Fromme, wenn er in der Verehrung des Göttlichen alles Gegenständliche vertilgt und gegen die profane Außenwelt sich abgeschlossen hat. Des Objectes in seiner Totalität sich zu bemächtigen, versucht die Philosophie: nach dem Besitz und Genuß der Totalität in der Unmittelbarkeit des Subjectes strebt die Religion. Das Unendliche auf eine weite, übersichtliche Fläche herauszuwerfen, um sich einen großen, hellerleuchteten Horizont zu ziehen, bemüht sich die Philosophie: das individuelle Wesen zum Unendlichen zu erweitern und trotz dieser Unendlichkeit ruhig in sich als in einem reich geschwängerten Punkte zu verharren, bestrebt sich die Religion. Um es mit den gebräuchlichsten Worten zu sagen: Jene strebt nach Totalität im Elemente des Erkennens, diese im Elemente des Gefühls. Denn das ist die Natur des Erkennens, daß es nur durch die reichste Vermittelung, durch die durchgeführteste Vergegenständlichung den Geist seine eigene Kraft und Fülle ergreifen läßt und das ist die Natur des Gefühls, daß es in der Leichtigkeit der Unmittelbarkeit und in der Concentration der Innerlichkeit den Geist bei seiner eigenen Tiefe verweilen und den Reichthum seiner selbst genießen läßt. So sehr daher in der Philosophie, als dem Erkennen der Totalität, der Geist bei sich selbst ist, so erscheint er doch überwiegend im Suchen einer fremden Welt begriffen und so sehr hinwiederum in der Religion, als dem vollen Gefühl der Totalität, der Geist sich an ein unendlich Höheres, an die Gottheit hingibt, so verkehrt er doch in Wahrheit nirgends mehr mit sich selbst, und so ist die Philosophie aufopfernd, resignirend, des Individuellen vergessend, die Religion egoistisch, begehrlich, und fest an das Individuelle sich anklammernd.

Der Geist aber, so auf den Punkt des Gefühls zusammengedrängt, strebt unwiderstehlich nach Erweiterung, wie die elastische Masse, zusammengeballt, sich auszudehnen sucht. So gern das Gemüth aus allen seinen Schwankungen und Irrungen sich nach dem Punkte der Ruhe als dem Schwerpunkte seines Wesens sehnt, so wenig auf die Dauer vermag es daselbst zu verharren, und in einem langen Leben wird je nach der Verschiedenheit der Individualität die Seele seltener oder öfter, aber immer nur vorübergehend in jener ruhigen Lage anlangen, auf

ihren wechselnden Bahnen jenen Punkt gleichsam immer nur durchschneiden, ihn immer nur erreichen, um ihn sofort wieder hinter sich zu lassen. Diesen Gegensatz des Verlangens und Könnens zu schlichten, bietet sich hülfreich eine andere Kraft der Seele an. Jenen Punkt erweitert sie zu einem Bezirk und umschließt ihn, wie die Statue des Gottes von einem Tempelraum umschlossen ist. Die Seele mag dann in dieser geweihteren Region den Punkt ihrer Sehnsucht umkreisen und mehr oder weniger excentrisch zur Mitte ihres Lebens sich angezogen halten. Die *Phantasie* ist diese Kraft, und, sage ich, angrenzend an sie oder in sie übergehend, das erkennende Vermögen. Denn in stetigem Zusammenhange fließt das Gefühl in die Phantasie hinüber, die Phantasie in das vorstellende und erkennende Vermögen. Darum auch widerfährt der Philosophie das Umgekehrte als der Religion. Während diese von der innerlichsten Verdichtung des Gemüthes anhebend sich in das angrenzende Gebiet der Phantasie und Vorstellung ergießt, so hebt dagegen jene in dem Äther des reinen Erkennens an und schwankt von da aus nach der Mitte zu, um in den trüberen Kreisen der Vorstellung und Phantasie sich mit den Anschauungen der Religion zu berühren. Die Vorstellung erscheint so als der gemeinschaftliche Rain, wo Religion und Philosophie sich begegnen, während muthwillig die Phantasie die Marksteine beider Gebiete zu verrücken, die Grenzlinie zu verwischen sucht. So liegen in der Einheit des menschlichen Wesens Religion und Philosophie zugleich begründet. Es ist das Eine zusammenhängende System der Kräfte, in welchem je nach dem Überwiegen des den Mittelpunkt fliehenden oder suchenden Strebens die Philosophie oder die Religion vorwaltet, ohne das Gleichgewicht und die Harmonie des geistigen Lebens zu beeinträchtigen. So erklärt sich der Versuch, die Religion als die in der Vorstellung waltende zur Philosophie, als die in Begriffen heimische, aufzuheben. Denn in der That widerstehen die religiösen Vorstellungen nicht der verflüchtigenden Kraft des Gedankens, und in der That lassen sich jene in den höhern Himmel des Begriffes hinüberziehen, sodaß der Geist in dem angeblich Fremden, sobald er es aus dem Dunkel der Vorstellung in das Licht des Begriffes gestellt hat, sein eigenstes Eigenthum wiedererkennt. Aber thöricht, wer durch dieses Verfahren die Religion um ihre Ansprüche meint betrügen zu können, thöricht, wer die eigenthümliche Befriedigung, welche jene gewährt, in die nicht minder eigenthümliche meint übersetzen zu können, welche das philosophische Erkennen begleitet, so thöricht fast wie derjenige, welcher den Genuß der reifen Frucht als das Höhere und Wahrere ansprechen wollte gegen die Lust, welche Sinn und Auge an dem freundlichen Schein der Blüthen empfindet. Denn wie nun, wenn die Übertragung der Vorstellung in den Begriff wol die äußere Erscheinung der Religion, den Stoff, in welchem sie ihr Dasein hat, keineswegs aber den innern Kern derselben, keineswegs das den Stoff befruchtende Wesen zu retten im Stande wäre? ja, als läge dies nicht als unklare Ahnung in dem Geständniß, daß die Philosophie nur in verklärterer Form denselbigen Inhalt, wie die Religion besitze. Denn wie nun, wenn eben das, was hierbei als Form bezeichnet ist, für die Eine wie für die Andere das wesentliche Interesse ausmachte, wie nun, wenn dort das Gefühl die erzeugende und beherrschende Kraft jenes Inhalts und der Trieb wäre, in welchem allein die Vorstellung ihre Bedeutung und darum ihre grade so bestimmte Farbe und Fassung hat? wie nun, wenn die religiöse Vorstellung eben nur in der Relativität zu der religiösen Empfindung, von welcher sie ursprünglich gesetzt ist, ihr bedeutungsvolles Bestehen hätte? Die Probe ist in Bereitschaft. Aus dem dunklen Dogma wird der Rückweg in die unmittelbare religiöse Erregtheit dem Frommen offen stehen, ja im Dogma selbst kommt dem Gemüthe die fromme Stimmung keineswegs abhanden, sobald es nur wirklich ein Ausdruck seiner Empfindung und nicht etwa ein blos Angelerntes und Überkommenes ist, in welchem es sich aufrichtig wiederzufinden im Stande ist. Aber das Dogma sei zum Philosophem geworden. Sofort erscheint der Schwerpunkt desselben verschoben; wie er ehedem in der Innerlichkeit des Gefühls lag, so liegt er jetzt in der Energie des Gedankens; alle Befriedigung, die es gewährt, setzt sich an diese ab, während das Bedürfniß tiefer Empfindung beseitigt und vergessen scheint. Es bedarf einer neuen Vermittelung nach rückwärts, wenn der Lichtstrahl der religiösen Empfindung wiederum in die ihrer ursprünglichen Lage entrückte Vorstellung einfallen soll.

Zugleich aber wird nach dieser unserer Auffassung die Schwierigkeit klar, auf welche der Darsteller philosophischer Ideen stoßen muß. Sie wäre geringer, wenn die Philosophie sich überall zur Reinheit abstracter Begriffe durchgearbeitet hätte, oder wenn andererseits die Religion überall nur in der verschlossenen Unmittelbarkeit des Gemüthes sich heimisch gehalten hätte. Nun aber ist keins von Beiden der Fall. Der an der Schwierigkeit des Gedankens ermüdete Geist sucht oft den festern Boden der Sinnlichkeit und hüllt sich in die trüberen Vorstellungen, welche die ewig bewegliche Einbildungskraft aus Gedankenformen und sinnlichen Bildern unermüdlich zusammenwebt. Und ebenso umgaukelt sie das in Andacht vertiefte Gemüth und lockt es aus ruhiger Versenkung in ihre bunten Gefilde, ja bis an die Grenze der begrifflichen Kreise, wo ihre Nebelgestalten in Licht sich lösen und die leise umgrenzten Bilder in den grenzenlosen Äther des Gedankens, nur diesem sichtbar, verschwimmen. Da ist nur Eine Probe. Es gilt die verborgene Kraft zu entdecken, welche in dem einen und dem andern Falle den geistigen Inhalt, die Lehre, die Vorstellung, das Dogma hervorgetrieben hat, mit feinem Sinne die Theilnahme herauszufühlen, welche an diesen der Gedanke oder das Gefühl nimmt. Aber ob eine vorliegende Vorstellung von der religiösen Empfindung oder von dem Trieb nach Erkenntniß ihren Ausgang genommen, ist bei der Verschiedenheit des nationalen nicht nur, sondern auch des individuellen Charakters oft völlig unfaßbar; das Hineinfinden aber in fremde Eigenthümlichkeit, sodaß man sagen könnte, nach welcher Seite und in welcher Weise das Gemüth von der Vorstellung berührt und angeregt werde, dies ist eine um so schwierigere Aufgabe, als mit Recht von der Dar-

stellung objective und sichere Haltung gefodert wird. Ja es dringt sich endlich immer wieder die Erinnerung auf, daß die Scheidungen, welche wir im Wesen der Seele und in den Wegen machen, auf welchen sie von verschiedenen Ausgangs- zu verschiedenen Zielpunkten sich hinwendet, Scheidungen unseres überall nach festen Grenzen suchenden Verstandes sind, während in der Wirklichkeit die Seele die natürliche Kraft besitzt, sogar die Entgegensetzung frommer Gefühlserregung und forschenden Erkenntnißtriebes zu durchbrechen und in freiem Wechsel herüber und hinüberschwankend jede Festigkeit unserer in sie hineingetragenen Bestimmungen zu verwirren. Und so bleibt es oft einem richtigen Takt überlassen, ob der mythen- und dogmenbildende Geist eines Volkes eigentlicher den philosophischen oder den religiösen Sinn zur Grundlage hat, oder wenn hiefür noch die sonstige Kenntniß der Nation einen Wegweiser abgibt, so verläßt doch auch dieser den Darsteller, wenn er bei einzelnen Mythen oder Dogmen sich für den philosophischen oder religiösen Trieb in ihnen entscheiden und sie dem einen oder andern Gebiete zuweisen soll. Sicherer scheint es, im Ganzen die Unsicherheit der Grenzen anzuerkennen, im Besonderen aber in möglicher Ferne von diesen zweideutigen Regionen sich mit der Ausführung, dem Verstehen und Wiedererzeugen derjenigen Ideen zu begnügen, welche klar erkennbar auf dem Boden des Gedankens und sicher vor den Ansprüchen des religiösen Gefühls sich vorfinden.

Kaum indessen scheint dies die größte Gefahr, welcher wir so eben entronnen zu sein meinen, die Verwechselung religiöser und philosophischer Ideen. Denn wenn allerdings die Kunst im Ganzen durch gewissere Grenzen von der Philosophie geschieden scheint, dergestalt, daß selbst eine oberflächliche Betrachtung sicher und leicht zwischen beiden müsse unterscheiden können, so verbirgt sich doch die eine große und weitreichende unter den Künsten so sehr nicht, daß nicht auf sie, auf die Poesie, sofort auch ein Flüchtigerer blicken müßte, bedenklich, ob es hier nicht zu heftigeren und schwerer zu schlichtenden Grenzstreitigkeiten kommen möge, als bei der Vergleichung der Philosophie mit der Religion. Es ziemte nun aber einer ernsten Untersuchung schlecht, wenn sie nur auf dieses in die Augen Fallende merken, das Übrige aber wollte bei Seite liegen lassen. Ja, wenn es wahr ist, daß die Poesie die höchste Erweisung der Kunst ist, so dürfte wol gar in ihr nur am sichtbarsten zum Vorschein kommen, was doch im Wesen aller Kunst begründet ist und dies und den Unterschied jener von der Philosophie zu ergreifen würde schlecht gelingen, wenn wir nicht auf das Ganze, wovon die Poesie nur ein Theil ist, uns, auch hier freilich nur vorläufig, einlassen wollten.

Was aber zunächst die Kunst mit der Philosophie gemein habe, sahen wir schon. Sie berühre sich, sagten wir, darin mit dieser, daß auch sie, so gut wie die Religion, das Dringen auf die Totalität in sich trage. Damit freilich war bereits ein Standpunkt bezeichnet, welcher nur bei der höchsten und würdigsten Betrachtung der Kunst gelten kann. Es ist nämlich dem Künstler gar nicht um die Darstellung irgend eines Einzelnen als solchen zu thun, sondern an das Einzelne, indem er es nachahmend hervorbringt, knüpft er die Erinnerung an ein Unendliches; dies eben, daß das vorhandene Wirkliche als ein Fragmentarisches der Einheit des Gemüthes gegenüber erscheint, an welchem dieses den Überblick über das Ganze und die gedrungene Harmonie des Innern zu verlieren in Gefahr ist, dies fodert den schöpferischen Mann auf, ob es nicht gelingen möge, das Einzelne von dieser Dürftigkeit seiner Daseinsweise zu befreien und ihm den Charakter der Totalität aufzudrücken. Die Scheu nämlich vor dem Endlichen, vor dem zersplitterten Universum theilt nach einer Seite hin die künstlerische mit der religiösen und mit der philosophischen Stimmung, statt aber nun das Universum als ein innerliches und als ein Wesen des Glaubens oder des Gedankens aufzubauen, statt dessen wirft sich viel dreister die Kunst auf das Sinnliche selbst und sucht dies selbst in eine geistige Existenz zu erheben. Sie bekommt es dabei mit dem Einzelnsten zu thun, aber eben darin erschöpft sie alle ihre Mühe, daß sie die Bedeutung desselben als eines Einzelnen völlig tilge und ihr die ganze Tiefe des Gemüths und seine Unendlichkeit, das Universum aus dem Theile des Universum entgegenkomme. Darum ist sie denn auch zu einer harten Arbeit aufgefodert, da sich das Sinnliche in seiner Weise gegen diesen Zwang des Geistigen wehrt und der Geist immer wach und seiner bewußt bleiben muß, um in dieser Verlorenheit an die umständliche Hartnäckigkeit der Materie sein Ziel und seinen Zweck nicht zu vergessen. Wie es weiter dabei hergeht und wie der Stoff endlich, gleichsam durch einen Vertrag, seine Oberfläche Preis gibt, sodaß das Innere und die Außenwelt sich hier als auf einer ewigen Grenze berühren, dies gehört nicht ausführlicher hieher. Genug, daß die Arbeit des Künstlers sich mit dem Ruhme lohne, daß er wesentlich schöpferisch gewesen ist. In die Mitte gestellt zwischen das Verfahren des Empirikers, welcher voll Entsagung in das Einzelne eingeht und an die Totalität höchstens durch das plötzliche Hervorbrechen bedeutender und faßlicher, durch Zahlen angekündigter Gesetze, sich gemahnt fühlt, und zwischen dem das Allgemeine in denkender Erkenntniß ergreifenden Philosophen oder dem im stillsten Selbstverkehr es unmittelbar und ganz besitzenden Religiösen: hat er vor jenem die Gegenwart und den Genuß des Idealen, vor diesem die lebendige Nähe des Realen voraus. Er pflanzt dem Einzelnen die Totalität und dem Endlichen die Unendlichkeit ein, oder eigentlicher zu reden, grade darin besteht, grade daraus erwächst ihm seine schöpferische Freiheit, daß er auf der Grenze beider Gebiete, beide berührend, aber keinem verfallen, mitten hindurchwandelt. Es bleibt noch dies übrig zu sagen, wodurch, im Unterschiede von denjenigen Geistesvermögen, welche Philosophie und Religion ausfüllen, dem Künstler das Wunder gelingt, die Natur des Einzelnen in die des Ganzen zu verwandeln und an der Fläche des endlichen Stoffes das Reich des Unendlichen als ein stätiges, ununterbrochenes sich entfalten zu lassen. Die Phantasie ist diese wunderthuende Kraft des Gemüthes und bildet im Geiste dieselbe Vermittelung, welche das Werk des Künstlers zwischen dem natürlichen

Gegenstande und den nur in der Seele lebenden Ideen, welche die Kunst zwischen empirischer Beobachtung und geistiger Anschauung ausmacht. Sie ist die unruhige, stofflose, durchsichtige Kraft, welche, ohne eigenen Besitz, sich eroberungslustig auf die Außenwelt stürzt, mit dem Hauch ihres Wesens die endliche Welt überzieht und so aus dem Dunkel dieser und aus ihrem eigenen Lichte eine prächtige Welt der Farben zu Stande bringt. Und von hier aus läßt sich nunmehr wieder erkennen, wie und wo Religion und Philosophie mit der Kunst sich berühren, jene in diese übergreifen, diese in jener sich verlieren können. Denn es empfing, wie wir sagten, oftmals den Gedanken die Einbildungskraft, und umgab ihn mit täuschendem Glanze und immer eigentlich geht das Erkennen auf den Spitzen der Bilder einher, welche jene Wunderthäterin zu schaffen nicht müde wird; sie ist nicht minder die willfährige Dienerin des frommen Gefühles, das sie in eine Welt lebendiger, reger Bewegung und Gestaltung versetzt, aus welcher es immer wieder sich zu sammeln und zu seiner angeborenen Einfachheit zurückzukehren bereit und fähig sei. Auf der andern Seite hat die Phantasie so wenig einen selbständigen Gehalt, daß sie ganz in Bildung, Thätigkeit und Bewegung aufgeht. Eine in beständiger Schwankung befindliche Grenzlinie, schneidet sie bald von den Regionen der Erkenntniß, bald von denen des Gefühls große Räume ab und verwandelt Idee und Empfindung in neue zauberische Bildungen. Von jenen raubt sie die Form der Allgemeinheit, die Richtung auf die Totalität, während sie den Sinnen den stofflichen Gehalt, die Richtung auf das Einzelne verdankt. So unterhält sie den Fluß der Kräfte und im Centrum ihrer Wirksamkeit gelangt sie zu der Productivität, welche nach Außen strebt und Bildungen ans Licht setzt, welche mit Naturwahrheit die Tiefe des geistigen Gehaltes vereinen. Es ist die Unselbständigkeit der Phantasie, welche das dieser eigenthümliche Gebiet in die innigste Beziehung setzt zur Religion sowol als zur Philosophie und einen Wechselverkehr aller drei hervorruft, welcher die Sonderung des einem Jeden Zugehörigen durchaus zu vereiteln scheint.

Unverlöschlich indessen scheint das Eine Merkmal, welches Erzeugnisse der Kunst vor denen jener anderen Wirksamkeiten auszeichnet. Sei es auch, daß die Empfindung, welche in Harmonien an unserm Ohr vorüberrauscht, oder die Idee, welche wir im Werke des Meißels sehen und tasten zu können erstaunen, sei es, sage ich, daß sie der religiösen Erregtheit oder dem philosophischen Erkennen entsprungen sind und uns zur Einkehr in die Tiefe des Gemüths bestimmen: Eins ist ja doch jenen Harmonien und den Schöpfungen der Plastik eigen, das ihren Ursprung aus dem Centrum der künstlerischen Einbildungskraft untrüglich verräth: ihre *sinnliche* Gegenwart, ihre aus der Unsichtbarkeit des Ideenreiches in die sichtbare Welt herausgetretene Existenz. So offenbar wirkt die Phantasie nur in ihrer eigensten Angelegenheit, so nur in der Kunst. Innerhalb der Religion und Philosophie, so oft sie nur als ein Gast und zwar ein dienender erscheint, macht sie sich nicht bis zur Bewältigung der widerstehenden Masse geltend, oder sie trägt wol ihre Gestaltungen, der Religion insbesondere, als Gegenstände des Cultus an, aber es ist dann eben bereits die Kunst und nicht die Einbildungskraft, welche ihren Zusammenhang mit der Religion wol gestehen, ihre Selbständigkeit aber darum nicht aufgeben mag.

Gleich aber wie alle äußere Thätigkeit des Menschen, so verschieden sie sonst an Gehalt, Charakter und Umfang sei, den Boden der wirklichen Welt, ihre Beschränkungen so wenig, wie was sie Förderndes bietet, schlechterdings nie verlassen kann, so zieht sich mit gleicher Nothwendigkeit durch den Geist eine zweite Welt, innerhalb deren entstehen, wachsen und sich zuerst vollenden muß, was irgend von den theoretischen Vermögen des Geistes ausgeht, ja welcher selbst die praktischen Vermögen in ihrem empirischen Erscheinen verfallen sind, da sich nur im Kampf mit ihr die höchste Freiheit und das sittliche Wesen vollendet. Diese Nothwendigkeit innerhalb des geistigen Lebens ist die *Sprache*, eine Realität in der Seele, welche nicht die Natur überspringen kann, wenn sie sich dem Menschen hingeben will, und der Mensch nicht, wenn er seines eignen Wesens habhaft und froh werden soll. Nicht die Philosophie kann sich der Sprache entziehen, und es wird weiterhin unser ausdrückliches Interesse sein, zu zeigen, wie wenig sie es könne. Der gewöhnliche Glaube läßt die abgezogensten Gedanken in Wesen der Sprache sich verwandeln, oder macht diese zu beständigen und unzertrennlichen Begleitern jener; genug, daß das Bedürfniß des Gedankens nach der Sprache unbestritten anerkannt und selbst, wenn dem Denken als solchem eine Existenz *hinter* dem Worte und *ohne* dasselbe zuertheilt werden sollte, allgemein doch dies zugegeben ist, daß die *Wissenschaft* des reinen Gedankens, daß *Philosophie* schlechterdings nur im Elemente der Sprache sich vollziehen könne. Der Religion — wenn wir nöthig hätten, darauf einzugehen — wird dies vielleicht minder bereitwillig zugestanden und uns wird wol später die Gelegenheit nicht fehlen, das Richtige hierin in der Berührung des Religiösen mit dem Ethischen nachzuweisen; aber wie es sich auch mit alle dem verhalte: das *Dogma* wenigstens, der gesammte *theoretische* Ausdruck der Religion ist ja gewiß der Sprache verfallen und daraus nun scheint uns die letzte Verlegenheit, und nicht die kleinste zu erwachsen, daß ebenso auch die Kunst in der Sprache ihre Voraussetzung und zum Theil wenigstens das Element ihres Bestehens und ihrer Äußerung haben dürfte.

Zwar grade darin scheint es zunächst, daß die Phantasie ihre in der Kunst sich entfaltende Selbständigkeit und die Kunst als das Feld dieser ihrer Selbständigkeit bewähre, daß sie, praktisch werdend, die Gewalt, welche alle theoretischen Vermögen der Seele in der Sprache erleiden, wenn nicht besiegt, doch umgeht. Ebendarin liegt ja wol die Energie der Einbildungskraft, daß sie *mit Überspringung der Sprache* sich unmittelbar auf die Natur wirft und diese bildend gleichsam eine sinnliche und nachdrückliche Sprache, ein Analogon der geistigeren Rede, schafft. Und es soll nun hier in der That nicht darauf

aufmerksam gemacht werden, daß selbst der genialste Kunsttrieb nicht so völlig an der Sprache vorbeigehen könne, daß nicht vor oder doch während des künstlerischen Schaffens das darzustellende Geistige den Einfluß der Sprache, die Formung des Gedankens dulden und die Spuren dieses Einflusses in die Schöpfung hinübernehmen müßte: sondern nur daran wollen wir nun von diesem höheren Standpunkte aus erinnern, daß ja Eine der Künste grade in der Sprache ihr eigenthümliches Leben hat, daß in der Poesie die Einbildungskraft sich ebenso in die Sprache ergießt, wie in der plastischen Kunst in den Marmor, in der Malerei in die Spiele des Lichts und in der Musik in die sinnliche Fülle des Tons.

Wenn wir uns nun denken, daß die Phantasie des Dichters von bedeutenden, dem philosophischen Gebiete zugehörenden Ideen geschwängert in der Sprache für diese den angemessensten und vollendetsten Ausdruck sucht, so ist scheinbar zwischen einer solchen poetischen und der rein philosophischen Darstellung kein Unterschied und die Grenzlinie zwischen beiden Gebieten in keiner Weise mehr kenntlich. Zugleich finden wir uns an den philosophischen Charakter indischer Epen, an die hexametrische Philosophie des Empedokles und Parmenides, und an die genialen Anstrengungen eines neuern Dichters erinnert, philosophische Gedanken nicht etwa äußerlich poetisch zu schmücken, sondern mit echt poetischem Geiste innerlich und ursprünglich zu vermählen. Erinnert finden wir uns zugleich an Plato's sinnige Mythen, an die dramatische Kunst seiner Dialogen, an die poetischen Anschauungen, welche unsere moderne Naturphilosophie so reichlich durchziehen. Was von alle Dem, wie es so durch einander gewirrt vor uns liegt, der Genius der Philosophie und was der Genius der Dichtkunst für seinen Antheil erklären werde, sind wir begierig zu erfahren. Ja die Weisheit der Dichter scheint der der Philosophen völlig über den Kopf zu wachsen. Den dichterischesten der Dichter nannten die Griechen vorzugsweise den Weisen, und je länger und tiefer wir in den Strom Äschyleischer, Pindarischer oder Goethe'scher Dichtung blicken, desto reichere Weisheit quillt aus der Tiefe hervor, sowie dem in das Dunkel des Abendhimmels sich senkenden Blicke immer reichere und kräftigere Lichter entgegendämmern.

Und dennoch, wenn wir uns um den Eindruck befragen, welchen des Dichters und welchen des Denkers Weisheit auf uns macht, so können wir die Verschiedenheit des beiderseitigen Eindrucks vielleicht nicht charakterisiren, sie einzugestehen zweifeln wir keinen Augenblick. Und hier nun ist es, wo uns die Lösung aus der bereits angegebenen allgemeinen Natur der Kunst überhaupt erwächst. Wenn diese überhaupt darin besteht, daß die Phantasie in selbständiger Wirksamkeit mit Umgehung der vermittelnden Sprache sich eine eigene Wirklichkeit schafft, so zwar, daß die Natur sich dazwischen legt und dieser unter dem Scheine der Nachahmung die Phantasie den Boden der Freiheit abgewinnen muß, so ist das Charakteristische der Poesie nur dies, daß sie die Vermittelung der Sprache auf eine kühnere Weise von sich weist, indem sie die Natur, deren sie so gut wie die anderen Künste bedarf, sofort eben hier in der Sprache, als der geistigen Natur, findet und so das Verhältniß des Dienens zu einem Verhältniß des Herrschens umkehrt. Während die Philosophie, auf dem Boden der Sprache gewachsen, von dieser getragen wird, so liegen dagegen die Wurzeln der Poesie jenseit der Sprache in dem chaotischen Grunde der Phantasie und senken sich in die Sprache. Die Poesie bemächtigt sich der Sprache als Natur, die Philosophie behandelt dieselbe als ein mit dem Gedanken voraussetzlich Identisches. Jene wirft sich daher überwiegend auf die Naturseite der Sprache, auf die Seite ihres substanziellen Inhalts, diese überwiegend auf die dem Geiste zugewandte Seite, auf den grammatischen Formenbestand der Sprache. Jene wirkt mehr bereichernd, diese mehr verfeinernd ein auf die Sprache. Dabei kommt nun natürlich die Unhaltbarkeit solcher Abstractionen von Neuem zum Vorschein. Die Sprache ist wesentlich Natur und Geist in untrennbarer Einheit. Die auf die Naturseite gerichtete Phantasie empfängt den Ideengehalt der Sprache ebenso zur Mitgift, wie der plastische Künstler neben der Formbarkeit auch die übrigen natürlichen Qualitäten der zu formenden Marmormasse, und grade in der Tilgung der blos verständigen Bedeutsamkeit und der Unterwerfung derselben unter das Gesetz der sinnlichen Idealität besteht die Arbeit der dichterischen productiven Einbildungskraft. Je mehr dies gelingt, desto reiner sondert sich der poetische von dem philosophischen Ausdruck, und das Höchste ist erreicht, wenn der reine Gedanke uns nicht anders aus dem Gedichte entgegentritt, als die körnige Structur des Steines aus dem gemeißelten Bilde: in der keuschen Verhüllung der Phantasie. Der Gedanke andererseits, in seinem Streben sich von der Schwere der Sprache zu befreien, hat darum nicht weniger in der Natürlichkeit derselben das Mark seines Lebens, ohne das er zum leblosen Schatten zusammenschwinden müßte. Aber in der Tilgung der bloßen Massenhaftigkeit der Worte, in der vollständigen Schmeidigung derselben durch die Energie bedeutsamer Formen besteht die Arbeit der Vernunft und bewährt sich der Beruf des Philosophen. Das Höchste ist auf dieser Seite erreicht, wenn die Sinnlichkeit der Sprache für den Gedanken nicht hinderlicher erscheint, als der Druck des Irdischen, welchem der Denker zu entfliehen sucht, indem er sich in das Reich der Ideen begibt. Wenn die Kunst im Aufsteigen von gröberer zu immer edlerer Natur in der Sprache den edelsten Stoff und an der geistigen Beschaffenheit derselben ihre Grenze erreicht hat, so wird man uneigentlich den Philosophen als den Künstler jenseit dieser Grenze, als denjenigen betrachten können, welcher, indem er den Stoff völlig abgeschüttelt, die Bewegung der Einbildungskraft nur noch in dem geistigen Theile der Sprache, in dem reinen Äther des Begriffes sich will vollziehen lassen. Das Einzelne, in welchem der Künstler unmittelbar die Totalität ergreifen will, hat seine Einzelheit in diesem Gebiete der Sprache von sich geworfen, und hier endlich, in der Sphäre des Begriffs, ist die Totalität bei sich selber heimisch und als solche frei gegenwärtig. Die Philosophie ist die Poesie des reinen Gedankens, wie diese umgekehrt Philosophie in der Sphäre der Natürlichkeit oder in der Weise der Naivetät ist.

So also ist uns Poesie und Philosophie in ihrer Geschiedenheit sowol, als in ihrem gegenseitigen Ineinanderfließen dargestellt, und wir kehren von hier aus zurück zu der allgemeineren Betrachtung der Letzteren in ihrer Stellung mitteninne zwischen den empirischen Wissenschaften einerseits und Kunst und Religion andererseits. Im Elemente des Erkennens dasselbe erstrebend, was diese in Gefühl und Phantasie, das Umfassen nämlich der Totalität, gestaltet sie sich zum System. Hier aber tritt bereits das in der Philosophie selbst oft erneute Problem uns entgegen, ob sie denn im Besitze einer Erkenntnißart sei, welcher der Überblick über das Ganze offenstehe, während das aufrichtigste und geduldigste Streben nach Erkenntniß, wie es in den empirischen Wissenschaften sich mühsam von Object zu Object und von Geheimniß zu Geheimniß hindurchwinde, sich das Geständniß des Progresses ins Unendliche nicht ersparen könne? So willig man der Religion zugesteht, in der Punktualität des Gefühles oder immerhin auch in der Ausgedehntheit des Glaubens an mythische und dogmatische Wesen eine Totalität zu ergreifen, welche mit derselben Nothwendigkeit der Seele, wie die Rundung der äußern Welt dem Auge vorzuschweben scheint, so unwidersprechlich auch ebendieselbe Nothwendigkeit, im Werke des Künstlers zur Anschauung gebracht, sich Geltung verschafft, so gibt es doch eine Stimme der Besonnenheit, welche eben durch Kunst und Religion das Verlangen nach Totalität für abgefunden und für das Gebiet des Wissens die Resignation auf den Besitz derselben um so entschiedener als die rechte Tugend des Wißbegierigen fodert. Der nach systematischer Abrundung und zur Vollendung in der Totalität strebende Charakter des philosophischen Wissens erscheint von diesem Standpunkte aus als eine trübe Mischung desjenigen, was dem Gefühl und der Phantasie möglich ist und als dunkle Neigung das Gemüth beherrscht, und desjenigen, was das Wissen wirklich zu leisten vermag. Wenn nun aber dem gegenüber doch mindestens das Vorhandensein des systembildenden Erkennens nicht zu leugnen ist, so scheint es doch vorläufig unserem gegenwärtig mehr historischen Verhalten mehr zu entsprechen, wenn wir uns dermalen einer Entscheidung über die Frage nach der Beschaffenheit und Berechtigung eines der Erfahrungsbeschränkung enthobenen a priori'schen Wissens noch enthalten und nur auf die für das philosophische Erkennen factisch eintretenden Conflicte verweisen, in die es durch seine mittlere Stellung zwischen den empirischen Wissenschaften einerseits und den auf Abschluß und Einheit so unerläßlich wie erfolgreich dringenden Gebieten der Religion und Kunst geräth. Vermöge ihres Dringens nach Synthese, ihrer Verwandtschaft zu den letztgenannten Gebieten zeigt die Philosophie den Trieb, ein System zu schaffen und unzertrennlich von diesem systembildenden Charakter der Philosophie ist ihr Auftreten als Dogmatismus. Vermöge ihrer erkennenden Natur dagegen und von ihrer Verwandtschaft mit dem empirischen Wissen erhält die Philosophie das Moment der Kritik. Wenn das System vor Allem Abschluß, Vollendung und feste Gliederung des wissenschaftlichen Baues sucht, so zernagt dagegen die Kritik den geschlossenen Zauberkreis des Systems, da wo er nur schwach oder nur in der Luft gezogen ist. Wir haben dabei nicht die unmittelbar von der Empirie ausgehenden Angriffe auf die Philosophie im Auge, welche oft genug das Überspringen oder Verfälschen von Thatsachen rügen und voreilige Annahmen des Systems ebenso oft durch neue Entdeckungen widerlegen, als zu Zeiten glückliche Ahnungen durch dieselben bestätigt werden: wir reden von der der Philosophie selbst inwohnenden Kritik, welche innerhalb der Philosophie jenes protestirende Recht der Empirie vertritt. So bildet innerhalb der Philosophie die Kritik den andern negativen Pol zu dem positiven des Systems. Die Geschichte der Philosophie zeigt das beständige Schwanken zwischen System und Kritik des Systems, zwischen Dogmatismus und Kriticismus, und je nach Beschaffenheit der Bildung und Stimmung der Zeit überwiegt entweder das Eine oder das Andere. Dies auch ist es, was den Todeskeim jedes Systems ausmacht, nicht minder jedoch die Lebensdauer jedes einseitig skeptischen oder kritischen Standpunktes admißt. Denn wie jedes System seine Kritik, so hat jede Kritik ihr System im Rücken. Im Charakter der Kritik als einer philosophischen liegt es begründet, daß sie als das verbindende Glied zweier historisch berechtigter Systeme so das Ende des Einen wie der Anfang des Anderen ist. Ja, noch ehe das neue System als der verborgene Grund der an dem alten geübten Kritik sich heraufgehoben hat, findet sich dasselbe verschlossen in einem genialen Individuum und der Genius des Kritikers ist es, welcher, ein persönlich gewordenes System, in der Tiefe seines Geistes die Fäden der Kritik zu einer versteckten Einheit zusammenknüpft. Ein später Kommender arbeitet dann wol diese Dunkelheit zur Klarheit heraus. Man darf nur an Kant und seinen Nachfolger erinnern, um diesen Hergang aufs Deutlichste vorzustellen. Endlich aber wird die Geschichte der Philosophie auch solche Systeme aufzuweisen haben, welche das kritische mit dem dogmatischen Elemente verbunden zeigen. Daß hierbei die Kraft des ersteren durch das Ansehen des letzteren aufgezehrt werde und darum mehr dem Schein als der Wahrheit nach zu seinem Rechte komme, wird dabei freilich nicht geleugnet werden können, nichtsdestoweniger aber in Aristoteles, in Hegel die Energie, mit welcher der Kritik vor ihrer Überwältigung Freiheit gelassen wird, volle Anerkennung verdienen.

Hiermit wäre nun in dunklen Umrissen das Wesen der Philosophie und der allgemeine Ort, an welchem sie sich findet, bezeichnet. Wie aber Name und Begriff in allen Dingen uns nur oberflächliche Befriedigung gewährt, und statt mit Beruhigung, vielmehr mit dem Verlangen uns erfüllt, zur Sache selbst hindurchzudringen, so fühlen wir auch in diesem Falle uns nun erst recht zum Eindringen in den Kern jener nur erst tastend gefundenen Wissenschaft aufgerufen. Es geht uns höchstens wie denjenigen, welche eine Sprache nur erst aus Büchern haben kennen lernen, ohne mit Geschichte, Sitten, Weise und Wesen des Volkes vertraut zu sein, wo jene Sprache heimisch ist, ohne sie je noch in ihrem eigenen Lande haben sprechen und walten zu hören. Unerläßlich dringt sich die Fo-

derung auf, gleichsam in das Land des Philosophirens uns hineinzubegeben und mit dem Geiste desselben uns lebendig zu durchdringen. Dieser Geist aber, je inhaltreicher er ist, eine desto umständlichere Auslegung fodert er. Aus dem Boden des menschlichen Gemüths erwachsend und in das allgemeinste, in das universale Reich des Gedankens sich hineinerstreckend, so spiegelt er das Verhalten des individuellen und nationalen Sinnes zu dem schrankenlosen Wesen des Begriffes in einer nur mühsam übersehbaren Mannichfaltigkeit. Er hat eine Geschichte, welche, aus dem Kampfe des Individuellen mit dem Allgemeinsten entspringend, in doppelter Abhängigkeit von diesen beiden Seiten als ein Proceß erscheint, dessen Verlauf in der Abgewinnung immer mehren Bodens von dem Gebiete der Wahrheit, dessen Ziel, in undurchdringlich verhüllte Ferne gerückt, als volle Offenbarung jenes Gebietes oder als Preisgebung desselben an das Individuelle vorgestellt werden mag. Dem allgemeinen Wesen der Menschheit lockt gleichsam im Fortschritt der Geschichte die wachsend sich ändernde Richtung und Stärke der intellectuellen Fähigkeit der Geschlechter Geheimniß um Geheimniß ab und von der andern Seite erscheint in den philosophischen Bestrebungen der verschiedenen Zeiten dem Eingeweihten das lehrreichste Bild von dem Bildungsstande und dem Charakter der Zeit. Denn in den intellectuellen Anstrengungen des Menschen steigert sich der ganze Gehalt seines Wesens und indem die philosophirende Vernunft auf dem Gipfel jener Anstrengungen steht, faßt sie summarisch gleichsam und übersichtlich die Resultate derselben in einer Gesammtanschauung der Welt zusammen.

Und so wandeln wir, indem wir die Geschichte der philosophischen Wagnisse des Menschengeistes zu verfolgen unternehmen, recht eigentlich auf den Gipfeln der Menschengeschichte. Nicht unähnlich denen, die vom Kamm eines Gebirges unten die Städte der Menschen und dicht über sich die Wolken des Himmels erblicken, so ist uns für unsern Weg die bunte Fülle des unmittelbaren Lebens zwar nicht aus den Augen, aber in eine Entfernung gerückt, die mehr nur den Gesammteindruck als das Einzelne, überall nicht deutlich unterscheidbare Größen, sondern verkleinerte Bilder wahrnehmen läßt; das Haupt aber tragen wir gleichsam durch eine wolkenbedrohte Region, indem der frische Zug der Höhen dennoch Rüstigkeit und Vertrauen rege erhält.

Vergeblich aber wäre es, die Schwierigkeit zu verhehlen, auf die wir gleich Anfangs stoßen, indem uns obliegt, den Ausgangspunkt dieser transscendentalen Geschichte der Menschheit zu bestimmen. Wenn der geistreiche Darsteller eines umfassenden kosmischen Naturgemäldes die letzten Tiefen des Weltraums mit den äußersten Fernen einer mythischen Zeit zusammenstellt, aus denen gleichfalls nur die dunkelste Kunde zu uns hinanreiche, so ist dennoch, was uns jetzt die Abstände des Raumes entziehen, der Hoffnung einstiger Entdeckung näher gelegt, als dasjenige, was die Zeit für immer der Erinnerung entrückt und in eine unerhellbare Nacht begraben hat. Aber freilich ist die Zeit die Erklärerin ihrer selbst und wo sie uns schweigt, da hat sie gewiß des Redenswerthen weniger zu verkünden. Thaten schreiben sich selbst ihre Geschichte und beide sind sich wechselseitig ihr Maß. Leuchtender sogar als sinnliche Thaten erscheinen Thaten des denkenden Geistes, und es ist sicherer Grund zu glauben, daß sie mit unverlöschbarer Schrift sich in das Erinnern der Völker eingraben werden. Wer aber den Geist auf seinen Höhen sucht, der findet sich, wie überhaupt, so insbesondere in der Kindheit des Menschengeschlechts durch das sonderbare Schauspiel des sich nur mühsam emporringenden, durch sinnliche Beimischungen, gefühlige Erregtheit und phantastische Neigungen getrübten Gedankens verwirrt: ein Proceß, welcher wegen seiner geistigen Lebendigkeit nicht minder als wegen der Trübheit seiner Elemente sich zu sehr der Beobachtung und Berechnung entzieht, als daß wir nicht auf eine Darstellung desselben verzichten sollten, welche doch, dem Zwecke entsprechend, mit Kürze Deutlichkeit und Anschaulichkeit vereinigen müßte. Immer mislicher aber erscheint es, in diese ersten dunkelsten Regionen der Geschichte des sich entwickelnden und emporringenden philosophischen Geistes einzugehen, wenn wir das ungleiche Verhältniß erwägen, nach welchem wir einerseits in das hellenische Geistesleben und andererseits in das orientalische einzudringen bis jetzt im Stande sind. Andererseits ganz dies Letztere zu übergehen, würde einem Verkennen und Wegleugnen des philosophischen Gehaltes desselben gleich sehen, wie es der Stand unserer gegenwärtigen wissenschaftlichen Kenntniß davon nicht mehr duldet. Aber etwas anderes ist es, einzelne Blicke in solche halberhellte Räume wagen, und etwas anderes, dieselben zur Herstellung eines geschichtlichen Zusammenhanges in gleicher Linie an die heller erleuchteten des griechischen Geistes anzureihen. Dazu kommt, was die Kenner mehrstimmig behaupten[23]), „die Unabhängigkeit der Entwickelungen der griechischen Philosophie," sodaß die philosophischen Leistungen des Orients sich schwerlich jemals über den Rang einer Einleitung oder eines Vorspiels zu den gediegneren und verständlicheren der Griechen erheben werden. Gleich fern daher von vornehmem, bei dem gegenwärtigen Stand unserer Kenntnisse unentschuldbarem Ignoriren der außer und vor den Griechen im Orient gemachten Ansätze zum Philosophiren, wie andererseits von jenem construirenden Schematismus, welcher in dem Dunkel unseres Wissens von diesen Dingen klare Beziehungen und Parallelen zwischen dem orientalischen Wesen und dem griechischen Denken zu sehen meint[24]), glauben dem-

23) Brandis, Handbuch der Gesch. der griech. u. röm. Philosophie I. S. 23. 24) Wie Gladisch, Einleitung in das Verständniß der Weltgeschichte. Erste und zweite Abtheilung. (Posen 1844.) und (vorläufig statt der vierten Abtheilung) das Mysterium der ägyptischen Pyramiden und Obelisken (Halle 1846). Derselbe behauptet (S. 9): „die vier grundeigenthümlichen Hauptbildungen der Geschichte des alten Morgenlandes und der Geschichte der früheren hellenischen Philosophie, die Erkenntniß der Chinesen und der Pythagoreer, die der Hindus und der Eleaten, die der Perser und des Herakleitos, auch die der Israeliten und des Anaxagoras (endlich die der alten Ägypter und des Empedokles; vergl. das Mysterium rc. S. 16), sind je die eine mit der andern dieselbigen, nicht etwa in Einzelnem und Zufälligem, sondern zuvörderst im Principe, in der bestimmten eigenthümlichen Auffassung des Grundes und Wesens aller Dinge, dann aber

nach wir *den* Standpunkt allein rechtfertigen zu können, wonach wol einzelne Blicke in jene Regionen gewagt, weit weniger aber eine Geschichte als eine allgemeine Charakteristik versucht, nicht alles Bekannte zusammengetragen, sondern nur das Hervorstechendste herausgehoben und überhaupt nicht sowol auf den Inhalt als auf die Form und allgemeine Bedeutung dieses Philosophirens geachtet wird. Und so ist es unsere Absicht, das chinesische und indische Wesen, als welches sich am meisten zu eigentlichem Philosophiren hinneigt, besonders zu dem Ende gleich am Anfange unserer Darstellung einiger Aufmerksamkeit zu würdigen, um mit einigen Winken über das allgemeine Wesen und die Bestimmung der Philosophie bereichert erst dann uns von da aus zu der reinen geschichtlichen Darstellung derjenigen Philosophie zu wenden, welche durch die Klarheit ihres Zusammenhangs gleich sehr wie durch das Ausreichende unseres Wissens von ihr, das Bild stätiger Entwickelung und wirklicher Geschichte unverkennbar darbietet.

Von *chinesischer Philosophie* aber im Ernst zu reden, wie wir uns vornahmen, scheint uns sofort die Bemerkung zu verbieten, daß die Chinesen bekanntlich eine äußerst unvollkommene *Sprache* besitzen, welcher grammatische Ausbildung so gut wie gänzlich abgeht. „Der Geist," wie sich der geistvollste Kenner der Sprache ausdrückt, „empfängt da nicht von der Sprache und diese nicht von ihm dasjenige, dessen Beide bedürfen." Inzwischen es könnte ja sein, daß dieser Mangel bei den Chinesen durch einen anderen Reichthum aufgewogen wäre. Es findet sich bei ihnen etwa ein Analogon der Sprache, und so wäre die Aussicht, auch ein *Analogon von Philosophie* bei ihnen zu entdecken. Jenes aber ist in der That der Fall. Sehr verkehrt nämlich wäre es, wenn man ihre Sprache nur dasjenige nennen wollte, was sie sprechen und nicht dasjenige auch, ja viel mehr noch was sie schreiben, da dies Letztere eine soviel größere Mannichfaltigkeit enthält und in einer Selbständigkeit und Unabhängigkeit von der gesprochenen Rede auftritt, welche es möglich macht, ein chinesisches Werk zu verstehen, ohne auch nur ein einziges chinesisches Wort zu wissen. Der Charakter aber der Sprache bedingt unleugbar den Charakter der in der Sprache sich entwickelnden, an ihren Gebilden sich aufrankenden Wissenschaften, wie vielmehr denn den der reinsten, von der wirklichen Welt am meisten abgeschnittenen und augenscheinlich mit ihr nur durch das Medium der Sprache verbundenen Wissenschaft, der Philosophie? Wenn nun die Lautsprache gleichsam ein klingender Spiegel der Welt, wie dieselbe den Menschen berührt, im Gebiete des artikulirten Lautes ist, eine Übersetzung alles durch Gesicht und alle andern Sinne Wahrgenommenen in das weiche Element des Lautes, so kann nicht wohl die Tiefe dieses wunderbaren Wesens verkannt werden. Denn das freilich, daß das Gehörte wiederum als ein Hörbares durch das correspondirende Organ [25]) zum Vorschein kommt, scheint sehr begreiflich und als könne es nicht wohl anders sein. Ja, auch daß die dunkleren Sinne (des Tastens, Riechens, Schmeckens) ihre Eindrücke in das unbestimmte Element der musikalischen Regung hineinlegen, sind wir aufgelegt, zweckmäßig, leicht und natürlich zu finden, und daß endlich die Empfindungen, die ohne unmittelbaren äußeren Anlaß aus dem Grunde der Seele emporsteigen, sich klingend in die Luft hin befreien, scheint schon durch das Analogon der Musik sich als einen sehr einfachen und nothwendigen Hergang darzustellen. Übrig aber bleibt noch von *sinnlichen* Eindrücken das beiweitem umfassendste Reich desjenigen, was durch das Auge uns zugeführt wird, von *inneren* Regungen die des denkenden Vermögens. Denn — was zunächst jenes betrifft — nicht nur, daß wir mit einem Blick unendlich mehr Welt aufgeschlossen bekommen, als irgend ein anderer Sinn uns zuführt, so scheint auch diese Empfängniß des Lichts an Klarheit sowol alle andern zu überstrahlen, als auch eben durch diese Klarheit eine Erklärerin und Erleuchterin aller übrigen Eindrücke und in mehrfacher Hinsicht dasjenige im Verhältniß zu diesen zu sein, was die Erkenntniß, gegenüber dem dunkleren Reich des Vorstellens, Ahnens und Empfindens ist. Hier wie dort scheint eine Klarheit des Lichtes zu herrschen, welche in jedem anderen Elemente, als in dem des Lichtes, welche namentlich in dem des Lautes nur verdunkelt und verfälscht werden könne. Und dennoch, weit entfernt von dieser Verdunkelung, ist die Lautsprache, in welche jene äußeren und inneren Lichteindrücke überfließen, das rechte und das beiweitem geeignetste Medium der idealen Wiedergeburt des Gesehenen und des Gedachten. Zu leugnen ist dabei freilich nicht, daß die Helle und die distincte Sichtbarkeit durch die Sprache gleichsam gemäßigt wird, sowie das energische Licht der Sonne im hingehauchten Duft des Abends zur mildern Röthe hingezogen wird. Aber das ist überhaupt im organischen wie im geistigen Leben ein höchstes Gesetz, an welches jede Geburt geknüpft ist, daß nur im Zusammengehen des Bestimmten und Bestimmung Erwartenden, des Formenden und eines formbedürftigen Stoffes das Vollendete und jede lebensfähige Gestaltung hervorgeht. Das Gesehene hat gleich den Hervorbringungen des Verstandes ein hartes, kaltes und einseitiges Dasein. Beides muß erst in die ganze Fülle der Innerlichkeit aufgenommen, in Gefühl und Phantasie eingetaucht und von dem ganzen Menschen durchdrungen werden, um als etwas Genießbares, zu Verbindungen Fähiges und allgemein Verwendbares wieder zu erscheinen. Wenn daher das Gesehene nicht in die Tiefe des Gemüths erst versenkt, sondern aus dem Auge sofort wieder für das Auge entlassen würde, so wäre dies offen-

auch in der ganzen eigenthümlichen Weise der Entwickelung der Weltansicht." — — „Nur freilich erscheinen, völlig gemäß der Natur der Sache, dieselben Erkenntnisse bei den hellenischen Philosophen in der Form des philosophischen Denkens, bei den morgenländischen Völkern in der Form des religiösen, mehr oder minder sinnlichen Vorstellens, außer wo auch dieses, wie in Hinterasien, sich schon einigermaßen in Philosophie verklärt hat, und muß Einer sich nicht verwundern über das verschiedene Aussehen, das dieselben Dinge gewinnen, indem sie aus dem magischen Lichte, gleichsam aus dem Mondschein des Erkennens im alten Morgenlande, in den hellen Tag Griechenlands gestellt sind."

25) cf. *Aristot.* de anima. III, 13 extr.

bar nur ein ganz rohes Verfahren, die Welt würde dadurch keineswegs im edleren Sinne idealisirt, sondern, wie sie das menschliche Wesen nur an seiner härtesten Stelle gestreift hätte, so würde sie auch nur unschön, unlebendig, als eine skelettartige Existenz daraus wieder hervorgehen. Und wenn vollends diejenigen Eindrücke, welche gar ursprünglich nicht aus jenem Lichtreiche noch aus dem ihm entsprechenden des Verstandes stammen, in die Maße des Lichtes hineingezwängt würden, so müßte völlig die Tiefe der Empfindung an die Fläche des Verstandes verloren gehen. Dies nun ist so der Fall mit der chinesischen Sprache, mit der einen, der beiweitem dürftigeren Lautsprache jenes Volkes parallel laufenden Schriftsprache, einer Sprache, welche bekanntlich unmittelbare oder mittelbare Abbildungen des zu Bezeichnenden, keineswegs aber Übertragung des Sprachlautes in Zeichen für das Auge ist [26]).

Wenn wir nun auch zunächst über das Verhältniß der Sprache zur Philosophie noch Nichts mit Bestimmtheit aussprechen wollen: so wird soviel jedenfalls zu behaupten unverfänglich sein, daß ein Volk, welches so einseitig und überwiegend sich den im Lichte sichtbaren Zeichen mit seinem Gedankeninhalte anvertraut, auch philosophiren hauptsächlich in Zeichen, des universalen Zusammenhanges der Dinge in sichtbaren Symbolen wird habhaft zu werden versuchen. Wie seine Sprache, so wird seine Philosophie, in der Wurzel wenigstens, in einer Projicirung des Gedankens in Figuren bestehen. Alles, was sonst dem Verstande am nächsten liegt, ohne daß der Geist in seiner Gesammtheit sich tiefer daran betheiligte, wird ihnen als das Höchste und Inhaltvollste erscheinen und Zahl und Maß bei ihnen mehr noch an der Stelle von Ideen, denn als ein Symbol für Ideen auftreten. Wenn ferner schon die Zeichen der Sprache, die Schriftcharaktere aus vollen und ausgeführten Figuren zu unkenntlichen Zügen und Umrissen zusammenschrumpfen, so hat noch vielmehr für die Gesammtauffassung des Universum, für seine ihrer Natur nach auf Einfachheit und Concentration gerichtete philosophische Anschauung der Chinese einen Inbegriff bündiger Figuren, und diese Figuren stehen in einem ähnlichen Verhältniß zu der Charakterensprache der Chinesen, wie die Philosophie geistigerer Nationen zu der Lautsprache derselben. Dies in der That dürfte der Sinn und die Wahrheit der alten Tradition sein, daß die gleich zu erwähnenden philosophischen Figuren die Grundlage der chinesischen Schrifterfindung gewesen seien [27]). Dem mythischen Fo-hi wird die erste dieser Figuren, genannt Ho-tu, zugeschrieben. Eine ähnliche andere heißt Lo-schu. Beides sind in bestimmter Anordnung zusammengruppirte schwarze und weiße Kügelchen, jene die geraden, diese die ungeraden Zahlen bis zehn vertretend [28]). Aus dem Ho-tu endlich soll Fo-hi die Kua abgeleitet haben, Combinationen aus einer ganzen und einer gebrochenen Linie (—— und — —), welche für Darstellungen der hauptsächlichsten Naturpotenzen galten, aber auch eine sittlich-politische Auslegung erfuhren [29]). Was aber durch alle diese Figurenweisheit hindurchgeht, ist der Gegensatz einerseits jener schwarzen zu den weißen Kügelchen und der ganzen zu der gebrochenen Linie, sowie andererseits das combinatorisch-arithmetische Interesse in der Aufstellung und Zusammenordnung jener Zeichen. Jener Gegensatz zunächst wird bezeichnet durch die Worte Yn und Yang. Alles in seiner Art Vollkommnere ist Yang, alles Unvollkommenere Yn. So ist die Sonne Yang, der Mond Yn, das Männliche Yang, das Weibliche Yn, das Licht Yang, die Finsterniß Yn u. s. w. [30]). Das Weitere, wie gesagt, ist die Geltung der Zahlen, wie denn, nach der Lehre des Lao-kiün, aus Eins Zwei und Drei Alles entstanden sein soll [31]). Zu diesen theoretischen Anschauungen aber gesellt sich dann die ethische Ansicht der Chinesen, welche abermals das gemessene Leben als das sittliche preist. Die Moralweisheit des Confucius besteht namentlich im Anempfehlen der rechten Mitte. Das Maß tritt auf als das Band des Menschlichen und Natürlichen, durch das Maß wird die Sittlichkeit mit dem Leben der Natur in Zusammenhang gesetzt. Denn das sinnlich Geschaute, die den Augen gegenwärtige Regelmäßigkeit, Harmonie und Gemessenheit wird durch einen sehr rohen Schematismus auf das sittliche Leben übergetragen. „Der Lauf der Gestirne, die Jahreszeiten, der Vogelflug, die Witterung gerathen in Unordnung, wenn aus des Menschen Brust das rechte Maß verschwunden ist [32])."

Tragen wir aus dieser kurzen Betrachtung des chinesischen Philosophirens einen Wink davon über den Zusammenhang und die Bedeutung der Sprache für die Philosophie, so zeigt uns dagegen die indische Philosophie den dringendsten und lebhaftesten Kampf des philosophirenden Triebes mit dem in Anschauung und Empfindung sich versenkenden Sinn. Wenn dort ein nüchternes und überaus prosaisches Volk nur eine licht- und schattenlose Skizze ethischer und physischer Weltanschauung entwerfen konnte, so sehen wir hier ein üppiges und poetisches zwischen einem Überfluß von Licht und Schatten gestaltlos hin und

---

26) Nach der obigen Auseinandersetzung befinden wir uns in einem vollständigen Gegensatze zu Gladisch (Einleitung in das Verständniß der Weltgesch. S. 39), welcher grade diese Sprache für „den unmittelbarsten und treuesten Ausdruck des Innern" hält, wogegen in den andern Sprachen der Betrug geschehe, „daß der Mensch statt der Gestalt oder Vorstellung, welche ihm innen vor dem Geiste schwebt, sobald er sie hingeben will, plötzlich etwas ganz Anderes aus sich hervortreten läßt und für das Kind der Psyche einen Laut des Mundes wie einen Wechselbalg unterschiebt." Eine Ansicht von dem Wesen der Sprache, welche nach Humboldt's eindringenden Erörterungen in der Einleitung zur Kawi-Sprache nicht mehr sollte möglich gewesen sein. 27) Y-King, ed. *Jul. Mohl.* (Stuttg. et Tubing. 1834—1839.) Vol. I. p. 15 sq.

28) Etwas differirende Abbildungen des Ho-tu und Lo-schu bei Mohl a. a. O. Tab. I. Fig. 1. 2 (und damit übereinstimmend bei Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte. Fig. 2 et 1) und bei Amiot in den Mém. des Miss. T. II. p. 191. planche IX. Vergl. T. VI. pl. XX., woraus sie Gladisch a. a. O. mittheilt. S. 54 u. 56. 29) Als Quelle dient uns Mohl a. a. O. S. 6 fg. Besonders auf ihn gestützt gibt eine deutliche Darstellung Stuhr, Die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. (Berlin 1836.) S. 30 fg. Sehr getrübt ist die Darstellung von Windischmann a. a. O. I. Th. 1. Abth. S. 146 fg. Vergl. auch Gladisch a. a. O. S. 63 u. 64. 30) Mohl a. a. O. S. 71. 31) Stuhr S. 24. nach Journ. asiat. T. III. p. 1 sq. 32) Ib. p. 10 sq.

her schwanken. Ein heftiger Drang nach der reinsten Abstraction hat mit der ganzen Fülle der Sinnlichkeit zu ringen und kann so nur ein ahnungsvolles und seltsames Bild der Philosophie hervorbringen. Eine allerreichste und bunteste Natur bleicht hier im Mittagslichte der Erkenntniß, um sofort wieder in voller Farbenpracht sich herzustellen; die Sinnlichkeit, von der Intelligenz zurückgedrängt, entzieht sich sofort wieder dem Drucke und schwillt dem begierigen Sinne üppiger als je und um so abenteuerlicher entgegen, als sie an der Intelligenz ein Maß, ein Kriterium hat. Diesen Charakter der indischen Philosophie, die Versunkenheit des Geistes in sich selbst mit dem immer wiederkehrenden und immer mislingenden Versuche, sich mit dem Concreten auf eine mäßige und billige Weise abzufinden und zu vertragen, bezeichnet Hegel in seiner abstracten, aber geistvollen Weise als „intellectuelle Substanzialität[33])" d. h. „Fürsichwerden der Seele auf die abstracteste Weise." Das Denken, wie sich Schaller ausdrückt[34]), „ist hier der einfache Widerspruch, durch sich selbst das Gegentheil seiner, nämlich die Gedankenlosigkeit, zu erlangen." Wie die Geschichte in ihren ersten Anfängen den Anstrich theils des Patriarchalen, theils des Mythischen hat, so zeigt sich ähnlichen Charakters das indische Philosophiren. Ist die Geschichte jeder Urzeit nur die Bewegung im Kreise, nur das in dem Bezirke der Familie und des Tages, welcher dem Tage gleicht, abgeschlossene Leben, so verhält sich ähnlich das indische Denken in patriarchalischer Ruhe und unfähig über die Eitelkeit der Kreisbewegung hinaus es zu einem Fortschritt oder zu einer Bedeutung zu bringen, so sehr es auch, im Gebrauch seiner Kräfte sich ein Genügen zu schaffen arbeitet. Das Andere, wie gesagt, ist der mythische Schein dieser Bewegung. Das Überschreiten der Schwelle, das Verlassen des Haus- und Tagelebens setzt den noch ungeschichtlichen Menschen außer sich, es erscheint ihm, indem er sich darin nicht wiedererkennt, als ein Fremdes, Göttliches, Wunderbares. Das Schicksal des Menschen ist das des denkenden Geistes. Auch dieser, aus der Stille seiner Innerlichkeit an die überwältigende Mannichfaltigkeit der Außenwelt herausgesetzt, von dem Unfaßbaren und Unmeßbaren überrascht, ja überfallen, hat nur den Eindruck eines Wunderlichen und Wilden, und kehrt mit der Erzählung des Mythus schüchtern in seine eigene Enge zurück. Daher nun auch der innige Zusammenhang dieses Philosophirens mit Religion und Poesie. Das Denken kommt keineswegs zu seinem vollständigen Rechte, es ist angesteckt und darum gehalten von dem Bedürfniß, es dient ideellen praktischen Zwecken. Von Haus aus ist es umfangen und geschützt durch die Sicherheit des religiösen Verhaltens. Es geht dem größten Theil nach aus von den Veden und lenkt zu ihnen zurück. Wie wenig es aber bei aller Neigung zur äußersten Abstraction das Sinnliche von sich abwerfen kann, zeigt die poetische Form dieses Philosophirens. Die Totalität, welche alles philosophische Erkennen erstrebt, so jedoch, daß es nur mittelbar erst und mit Resignation hindurchgehend durch das Einzelne dahin gelangen mag, diese muß dies Philosophiren in gewisser Weise vorwegnehmen. Wie es von einer Autorität ausgehend sich von Seiten des Inhalts von vorn herein sicher stellt und gleichsam nur scheinbar von dem Mittelpunkt entfernt, so schafft es sich auch von Seiten der Form den Genuß der Totalität und das Gefühl der Sicherheit in Erreichung des Zieles. Dies Philosophiren ist in seinen Hauptwerken, in seinen Originalproducten poetisch. Nur die Auslegungen, die Scholiasten, machen eine Ausnahme[35]).

Um nun zur nähern Charakteristik der bisher in ihren Grundzügen angegebenen Eigenthümlichkeit indischer Philosophie überzugehen, so scheuen wir uns zunächst nicht, einen Namen an die Spitze zu stellen, weil er gemisbraucht worden, oder weil er auch hier misverstanden werden könnte. Es ist darum nicht weniger wahr, daß die indische Philosophie im Ganzen mehr oder weniger, reiner oder trüber Pantheismus ist. Auch ist dies im Allgemeinen anerkannt. Rhode spricht es ausdrücklich aus: „das gesammte religiös-philosophische System der Hindus ist reiner Pantheismus[36])," und darauf, daß „Pantheismus die Grundansicht der Religion und Theologie des indischen Volkes" ist, basirt auch Gladisch seine Behauptung von der Dieselbigkeit der indischen und der eleatischen Weltanschauung[37]), oder, wenn man der Befangenheit dieser Darsteller nicht mit Unrecht mistrauen wollte, so wird man doch Colebrooke, dem berühmten Darsteller der indischen Systeme aus den Quellen, trauen, und dieser nun ist es, welcher wenigstens die doppelte Mimansa-Doctrin klärlich als Pantheismus bezeichnet[38]). Wenn dann dieser gegenüber die Sankhya-Lehre auch von Othm. Frank (a. a. O. S. 45; vergl. das fg.) als der „erste Abfall von der Einheitslehre der Veden und ältester Dualismus" vorgestellt wird, indem in ihr Natur und Geist in entschiedenen Gegensatz trete, so ist doch dieser Gegensatz von dem entschiedensten Streben nach Einheit beherrscht und wieder aufgehoben. Denn so scharf die Bhagavad-Gitá, welche nach dem Urtheil der Kenner und nach Frank selbst auf die doppelte Sankhya-Lehre

33) Gesch. der Philosophie. 1; Werke XIII. S. 162 fg. 34) s. d. Art. Pantheismus in dieser Encykl. 3. Sect. 10. Th.

35) Treffende Bemerkungen über diesen Zusammenhang von Poesie und Philosophie finden sich bei W. v. Humboldt, über die unter dem Namen Bhagavad Gitá bekannte Episode des Maha-Bhárata. Werke I. S. 26 fg.; daselbst S. 96 fg. 36) Über religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus. II. S. 337. 37) a. a. O. 1. Bd. S. 222. 38) In den Transactions of the Royal Asiatic Society. Vol. I. p. 1 sq. Die übrigen Systeme hat derselbe bekanntlich in einer Reihe von Aufsätzen abgehandelt a. a. O. Vol. II. p. 19 sq. 92 sq. 439 sq. 549 sq. Aus diesen Berichten flossen dann reichlich abgeleitete Darstellungen, unter denen die von Bohlen (Altes Indien. 2. Bd. S. 303 fg.) beiweitem die klarste und geschmackvollste ist. Weiteres gab besonders Othmar Frank in seiner Zeitschrift Vjása. S. 28 fg. Von anderen mehr oder weniger unselbständigen Darstellungen nennen wir die von Windischmann, die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, 1. Th. 4. Abth. S. 1741 fg., von Benfey im Art. Indien in dieser Encykl. 2. Sect. 17. Th. S. 258 fg., sowie die betreffenden Abschnitte in den Geschichten der Philosophie von Hegel (ganz nach Colebrooke), Werke XIII. S. 143 fg., Fries 2. Bd. S. 101 fg. u. s. w.

sich gründet, jene Unterscheidung wiederholt ausspricht und lehrt, „daß der Geist, als einfach und unvergänglich, seiner ganzen Natur nach von dem zusammengesetzten und vergänglichen Körper geschieden ist“ [39]), so wenig wird doch an allem Ende mit dieser Scheidung Ernst gemacht, wenn es das Verhältniß Gottes zur Welt gilt. So heißt es in jenem Gedichte gradezu, daß Gott das All ist, er ist in jedem Dinge das Eigentliche, Wesentliche desselben, demnach entgegengesetzte Eigenschaften in sich vereinend und endlich, „womit gleichsam die letzte Schranke der Allheit Gottes niedergerissen wird,“ in sich vereinend das was ist und das was nicht ist. „Gott ist eigentlich der Jeden beseelende Geist. Jeder kann daher in sich die übrigen Geschöpfe und sie in Gott erkennen“ (a. a. O. S. 45). Das endliche Sein ist nur ein Sein des Scheins, nur eine Täuschung, Gott allein das wahre Sein in allem Sein. Seine Erhabenheit über das Endliche wird dabei allerdings gerettet; denn bestimmt wird ausgesprochen, daß er, alles Endliche in sich schließend, doch als unendlich von allem Endlichen frei ist. Mit diesem Pantheismus hängt die Verwischung des Unterschiedes von Ursach und Wirkung einerseits und Substanz und Accidens andererseits zusammen. Dies Letztere ist die Kategorie der Immanenz, welche jener als der der Transscendenz entspricht. Die indische Weltanschauung hält es einseitig mit jener. Die Sprache schon — um diese auch hier nicht ganz aus den Augen zu verlieren — verbindet die Begriffe Entlassen und Schaffen in demselben Verbum „und bleibt darin dem philosophischen Dogma getreu, daß jede Wirkung schon in ihrer Ursach enthalten, dieselbe nur zu verlassen braucht, um zu entstehen“ (a. a. O. S. 55). „Die Unmöglichkeit eines Überganges vom Sein zum Nichtsein, und umgekehrt, ist ein Hauptsatz der indischen Philosophie; kein Grund ist eigentlich ein hervorbringender, in jedem ist die Wirkung, gleich ewig mit ihm selbst, vorhanden.“ (S. 29. 38) [40]) Die Wirkung — führt Colebrooke [41]) als Lehre des Sankhya-Systems an — besteht vorausgehend vor der Äußerung der Ursache; denn was nicht existire, könne durch keine Äußerung einer Ursache zur Existenz gebracht werden. — Praktisch gestaltet sich diese Weltanschauung ganz folgerecht als Widerspruch des Handelns und Nichthandelns, wie ja die theoretische Basis derselben der Widerspruch des Denkens und Nichtdenkens ist. Das Handeln nämlich fesselt nach der Bhagavad-Gitá den Geist und doch ist das Handeln unvermeidlich. Es kommt deshalb Alles darauf an, sich von den Fesseln der Handlungen los zu machen, d. h. alle Rücksicht auf den Erfolg zu verlassen und so mitten im Handeln eigentlich nicht zu handeln, nur die Natur in den Handlungen walten zu lassen, oder, wie es anderwärts heißt, die Handlungen in Gott niederzulegen. So allein bleibt man unbefleckt von Sünde, „wie das auf dem Wasser schwimmende Lotusblatt nicht benetzt wird“ (H. a. a. O. S. 31. 32). Als höchsten und seligsten Zustand schildert die Bhagavad-Gitá und die ihr parallele Yoga-Lehre den der Vertiefung in Gott. Es ist der Zustand völliger Leidenschaftslosigkeit nicht nur, sondern auch, indem in ihm die höchste Sammlung und das abgezogenste Denken herrschen soll, in Wahrheit der Zustand der Gedankenlosigkeit, der Erloschenheit des irdischen Geistes:

„Wie Lampe, frei von Windwehen, nicht sich regel, deß Gleichniß ist
Der Vertiefte, der, festsinnig, vertieft in Selbstvertiefung sich“

(a. O. S. 68 fg.). Die andere Seite nun aber zu diesem theoretischen wie praktischen Aufgehen in die Gottheit ist die unaufhaltbare Rückkehr in das Sinnliche und überhaupt die Bewegung, gegenüber der Abstraction, der Regungslosigkeit des Unsinnlichen. Je gewaltsamer das Sinnliche bis zum völligen Schweigen, ja zur Vernichtung gebracht wurde, desto lebhafter springt es wieder hervor, desto kräftiger sucht es sich wieder zur Geltung zu bringen. Je mehr die Abstraction es nur bei Seite geschoben, keineswegs aber überwunden hat, desto zäher thut es sich immer von Neuem auf und vereitelt nun erst recht eine wahre und klare Erscheinung des Geistigen. Das Sinnliche grade ist es, welches der Abstraction in die Zügel fällt und dieses, weil es nicht im Stande ist, sich flüssig durch das Concrete hindurchzuschlingen, auf dem Wege in die reinen Gedanken verhärtet. Humboldt spricht (S. 61) von der „Methode, allgemeine Begriffe real zu setzen.“ „Es scheint,“ sagt derselbe (S. 54), „daß die indische Philosophie, wo sie einzeln vertheilte Kräfte oder Eigenschaften an Wesen wahrnimmt, den Begriff derselben in seiner Reinheit auffaßt, bis zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert und nicht bei der Bildung des Begriffs vor dem Geiste stehen bleibt, sondern sie als reale Urstoffe wirklich setzt.“ Hierher gehört nicht nur einerseits das Überspannen, Überpotenziren von Abstractionen, also das, was Humboldt a. a. O. anführt, das Setzen von Wesen, die über die Geschöpfe, über die Götter sind, sondern auch die kategorienbildende Kraft der indischen Philosophie. Daher also die sich überall hindurchziehenden, namentlich auch in der Erkenntnißweise zum Vorschein kommenden drei Eigenschaften, oder Energien (guna) der Natur, deren Bedeutung die Humboldt'sche Übersetzung: Wesenheit, Irdischheit und Dunkel, mag erkennen lassen [42]). Daher ferner die 35 Dasheiten oder Kategorien (tattvàni) der Sankhya-Lehre, in denen zwar

39) Humboldt a. a. O. S. 28. Wir glauben unserm ausgesprochenen Zwecke gemäß, uns ganz vorzüglich an diese klare, sinnige und liebevolle Darstellung halten zu dürfen, um so mehr, da an jener Episode nicht minder der Reichthum philosophischen Gehaltes, als dies gerühmt wird, daß es sich rein von den sonstigen indischen Mängeln halte, rein von Spitzfindigkeit, Mysticismus und spielenden Vorstellungsweisen (vergl. a. a. O. S. 26. 28. 59).
40) Humboldt citirt hierzu: Oupnek'hat op. Anquetil Duperron I, 16. p. 52, wo es heißt: „Et plures non scientes dicunt, quod mundus cum artifice primum non-est fuit et deinde e τῷ non-est ens (existens) factus est. O purum desiderans, ex hoc non-est ens quomodo possit fieri? hoc omne primum ens unicum, sine simili fuit.“
41) Transact. Vol. I. p. 38. Bohlen a. a. O. S. 313. Vergl. auch Humboldt a. a. O. S. 56.

42) Vergl. die vortreffliche Erläuterung bei Humboldt a. a. O. S. 61 fg., und hiermit Colebrooke I, 1. S. 35. 39. 40. Bohlen I. S. 174. II. S. 312. Frank, Vjâsa. S. 49. *Lassen*, Gymnosophista. p. 80.

nicht mit Hegel [43]) das Systematische ganz verkannt werden soll [44]), aber doch die Berechtigung zur Aufstellung grade dieser Anzahl in grade dieser Aufeinanderfolge schwerlich, von dem Boden unserer Sprache aus, eingesehen werden kann [45]), und wobei abermals in der Annahme von fünf Elementen der fünf Elemente die erwähnte Überspannung, das Ziellose und Fahrige dieser Abstraction zum Vorschein kommt. So sucht man durch die Zahl gleichsam die üppige Mannichfaltigkeit zu binden und sich durch das Abgrenzen vermöge Zählens über den Mangel einer systematischen oder logischen Begrenzung und Erschöpfung der Sache zu täuschen [46]). Ja die Sankhya-Philosophie hat eigentlich durchaus den Zweck: „in die Erforschung der Natur der Dinge durch Aufzählung ihrer Principien arithmetische Vollständigkeit und Genauigkeit zu bringen." In den eigentlich logischen Bestimmungen, welche den Hauptinhalt der dialektischen Nyaya-Lehre bilden, erscheint dieselbe Fahrigkeit, derselbe Luxus. So ist das Schema des Syllogismus in dieser Lehre nicht zur reinen und richtigen Gestalt herausgekommen, sondern zum deutlichen Beweise der diesem ganzen Denken abgehenden Klarheit gleichsam von einem Ceremonienwesen umhangen und verdunkelt. Der Syllogismus soll aus fünf Gliedern bestehen; wir aber wissen uns vom Standpunkte unserer Sprache nur in die Aristotelische Dreigliedrigkeit desselben zu finden [47]).

Und so möchten wir zum Schlusse dieser nur skizzirten und, wie es bei der unzureichenden Kenntniß dieser Dinge nicht anders möglich war, unvollständigen Charakteristik der indischen Philosophie nachdrücklich vor Allem die Mangelhaftigkeit und Unklarheit derselben hervorheben. Denn der indische Geist, schwankend zwischen dem dringenden, ja heftigen Bedürfniß nach der Einfachheit des Abstracten und der Lust an der üppigen Verworrenheit des Sinnlichen, schwankend ebenso zwischen dem Verlangen nach abstracter Freiheit und dem Zuge unter eine starke und unwankende Autorität wirft sich unruhig und unklar zwischen den schwierigsten Problemen hin und her, ohne eine innerlich abgerundete und glücklich begrenzte Weltanschauung zu Stande zu bringen. Dagegen wird auf der andern Seite anzuerkennen sein, daß in der trüben Aufregung aller Probleme die philosophischen Bestrebungen hier bereits eine Weile und einen Umfang gewonnen haben, wie er sonst in der Geschichte der Philosophie nur langsam und allmälig ist erschwungen worden. Es umfaßt die indische Philosophie in der That möglichst alle Theile und Formen dieser Wissenschaft, nur aber unrein und gleichsam im Keime. Denn die Nyaya nennt Colebrooke eine Metaphysik der Logik, die Vaiseshika ist Naturphilosophie [48]), und in den übrigen sogenannten Systemen erkennen wir Religionsphilosophie, Psychologie, Dialektik, Moralphilosophie. In diesem Sinne, nur billigerweise etwas gemäßigt, mag es richtig sein, was Frank ausspricht [49]), daß die verschiedenen indischen Systeme den Kreis der Hauptmomente in der allgemeinen Geschichte der Philosophie enthalten; auch richtet es sich von hier aus, mit welcher Berechtigung Gladisch das indische Wesen dem eleatischen parallelisiren, Bohlen aber ionische Naturphilosophie, Empedokleische, Pythagoreische, Demokritische, stoische und neuplatonische Lehre zur Vergleichung mit indischer herbeiziehen mochte [50]), während Ritter solche Parallelen, nach seiner Weise, nur sehr behutsam andeutet [51]).

In sofern aber uns mit genauerer Kenntniß begreiflich das rechte Behagen innerhalb dieser ganzen Region und, billig auch jener unersprießliche Enthusiasmus abgeht, welcher grade hier als das immer willkommene Kind eines oberflächlichen Wissens sich nach Kinderweise eine Zeit lang lächerlich gemacht hat, so sei uns bei dem Eintritt in hellere Regionen und bei der ersten Betretung eines wirklich historischen Bodens, bei der Begrüßung einer uns vertrauteren Bildung das Gefühl zu bekennen erlaubt, welches in anderen Fällen schon Andere oft bekannten, das Gefühl, nach langem Dunkel, heraufsteigend, wohlbekannte Sterne wiederzuschauen. Denn wie näher und näher auch die Hoffnung rückt, daß die Nacht, die über dem Orient ergossen liegt, durch treue Forschung allmälig sich lichten werde: noch ist es dennoch wahr und wird für den Geschichtschreiber der Philosophie am längsten, ja für immer wahr bleiben: „Erst bei Griechenland klärt sich der Morgen auf und wir schiffen ihm froh entgegen [52])." Es ist schwer, der Empfindung Herr zu werden, in welcher Alle für die Erscheinung edlerer Menschlichkeit Empfänglichen sich bei dem ersten Schritt auf hellenischem Boden begegnen. Aber es ist leicht, weil es Pflicht ist: auch hier jene hinderliche parteiische Begeisterung abzuweisen, welche einen Cultus des Hellenischen errichtet, der dem Barbarischen alle Anerkennung entzieht, den Einfluß desselben auf das Hellenische anzuerkennen wenig oder gar keine Lust bezeigt, und dadurch jene Hellenen zu einem wunderlich isolirten und eigentlich unbegreiflichen Volke macht. Daß namentlich also die Ideen des ägyptischen Glaubenskreises die Griechen angeregt und in ihre Speculation eingegangen seien, wird im Allgemeinen zuzugeben sein [53]); wenn aber irgendwo der griechische Geist mit dem fremd Überkommenen frei zu schalten und dem Barbarischen das Gepräge griechischer Eigenthümlichkeit aufzudrücken verstand, so war es im Gebiete der Philosophie. Denn wie die ungestalten Formen ägyptischer Götterbilder unter der Hand der Griechen sich ver-

43) a. a. O. S. 149. 44) Vergl. den Versuch von Ritter, die noch „am meisten durchgreifende Ordnung zur Anschauung zu bringen." Gesch. der Phil. 4. Bd. S. 370 fg. 45) Vergl. die Aufführung dieser Principien bei Colebrooke S. 30 u. 31, bei Frank S. 48—50, ebenso die Aufzählung der verschiedenen Beweisobjecte, der verschiedenen Kategorien, der verschiedenen Qualitäten in der Nyaya bei Colebrooke S. 97 fg. 46) So auch, wenn in der Sankhya-Lehre zweiundsechezig „obstructions of the intellect" u. s. f. aufgezählt werden (Colebr. S. 33 fg.). 47) Colebr. S. 116 fg. Rosenkranz, Die Modificationen der Logik. S. 184 fg. 48) Colebr. a. a. O. S. 92: The first, as its title implies, is chiefly occupied with the metaphysics of logic; the second with physics: that is, with „particulars," or sensible objects: and hence its name. 49) a. a. O. S. 29. 50) a. a. O. II. S. 328 fg. 51) Vergl. z. B. IV, S. 383. 387 fg., und S. 393. 52) Worte Herder's in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" 3. Thl. 13. Buch. 53) In offenbar zu weiter Ausdehnung und im Einzelnen unzuverlässig hat neuerdings Röth diesen Satz geltend gemacht.

schönten, so klärte sich der dunkle Tiefsinn ägyptischer Weisheit vor der Klarheit des griechischen Geistes zur Philosophie ab. Die Philosophie ist in Wahrheit **die Erfindung der Griechen**; auf griechischem Boden beginnt ihre Geschichte, erst hier wird sie eines selbständigen Lebens, einer vernünftigen und geordneten Entwickelung fähig.

Der Mensch aber ist ganz natürlich auf Zweierlei gerichtet und zweierlei unterscheidet schon der gewöhnliche Blick bei dem ersten Erwachen des Bewußtseins. Dieses Doppelte, welches von entgegengesetzten Seiten her der doppelte Proceß der Sprache und des sittlichen Handelns in einander überführt und welches die Religion endlich mit der höchsten Energie vereinigt, indem sie in der Andacht den Punkt gewinnt, auf welchem das sprachliche und sittliche Wesen momentan in Eins zusammenfällt — dies Doppelte ist die Natur und er selbst, der Mensch, in seinem freien Sichunterscheiden von der Natur. Die Philosophie, aus dem Gefühlscentrum und dem instinctiven Verhalten der Religion heraustretend und allein dem Boden der Sprache vertrauend, ergreift Beides, sprachliches und ethisches Wesen, sowie es sich auf ihrem eignen Boden darstellt. Sie greift nicht bis hinan an das Wesen der Sprache, welches als die Voraussetzung ihrer ganzen Bewegung dunkel hinter ihr liegt, sich keineswegs schon vor sie hinstellt. Statt der Sprache wirft sich vor der Philosophie die Natur auf; sie ist es, die aus dem Proceß der Sprache greifbar und deutlich heraustritt, und in welcher der menschliche Antheil der Sprache zunächst so lange latent bleibt, als der denkende Geist noch unbefangen den reellen Boden der Sprache nicht gewahr wird, von welchem er getragen und mit welchem er bewegt wird. Das ethische Wesen andererseits beginnt sie langsam kennen zu lernen. Sucht sie später dasselbe zu messen, zu bestimmen, in Gesetze zu fassen, so übt sie sich zunächst nur es auszusprechen, sowie sich das Kind an den Worten seiner Muttersprache übt: denn das Sittliche ist durch den sprachlichen Ausdruck und somit für das Erkennen ewig nur annähernd erreichbar; es ist unübersetzlich in Worte, während die Natur williger in alle Gefäße der Sprache eindringt und mit breiten Wurzeln und üppig wuchernd über das ganze Gebiet derselben sich ausbreitet.

Aus einer Zwillingswurzel erwächst demnach gleich Anfangs die griechische Philosophie; die stärkere von beiden ist die **Physik**, die auf Ergreifung und Vermenschlichung der Außenwelt gerichtete Philosophie, die schwächere die **Ethik**, welche die Formen für das sittliche Wesen des Menschen sucht.

Die Physik geht aus von **kosmogonischen Sagen**, von den dichterischen Annahmen der *θεολογοῦντες*. Von eigentlicher Philosophie unterscheiden sich dieselben durch das sie noch völlig durchdringende poetische und religiöse Element, historisch überdies durch ihre Abhängigkeit von fremden Glaubenslehren. Denn dies eben ist die große Aufgabe der Philosophie und ihrer Pfleger, der Griechen, daß sie die in der Religion zusammengebundenen, in der Kunst leise zusammengewobenen Momente zu einer selbständigen Geltung bringen. In diesem Sinne zeigt sich die Philosophie gleich bei ihrem Beginne als Auflösung der Religion, als begriffen in einer immer vollständiger sich vollziehenden Emancipation von dem Religiösen einerseits und von dem Poetischen andererseits. Die hier in Wirklichkeit oder durch Kraft des schönen Scheins zusammengefügten Momente streben gesondert sich zu einem reichern und vollern Leben zu entfalten, losgebunden aus der Einheit ergießt sich die sittliche Kraft in selbständige Äußerungen, während die Sprache in der Philosophie ebenso ihr reines Wesen herauszuarbeiten, zu erweitern und denkend zu erfassen strebt und in dieser Besonderung dieselbe Befriedigung, denselben Abschluß zu gewinnen hofft, wie ihn in Wahrheit nur die kurzen Momente der Andacht dem Menschen zu gewähren vermögen. Neben der Physik aber läuft, wenn auch in spärlicheren und mehr fragmentarischen Äußerungen gleich am Anfang die Ethik. Abgesehen von dem sittlichen Tiefsinn, der uns aus lyrischen und gnomischen Dichtern anspricht, sind hierher vornehmlich die Sprüche der „sieben Weisen" zu rechnen. Erscheint die Weisheit dieser Männer trivial, so ist dies eben der Charakter des ohne Umweg ausgesprochenen Sittlichen. Alle Gesetze sind etwas Triviales; darum aber nicht weniger das Schwerste und Tiefste. Die Tiefe dieser Aussprüche liegt nämlich hinter ihnen, in ihrer Ausführung, ihrer praktischen Befolgung; tief erscheinen sie dann, wenn wir in ihnen zugleich das Nichtausgesprochene, den Abstand vom Worte zur That, oder die Unmeßbarkeit des Verhältnisses zwischen dem Wort und dem sittlichen Inhalt ahnen. Gleichsam die ersten an die Küste der Sprache aus dem Strome des Lebens abgesetzten Goldkörner sind jene Sprüche, der erste noch rohe Versuch, das Ethische in eine theoretische Formel zu fassen.

Nicht hieran, wie gesagt, sondern an jene physikalischen Sagen schließt sich zunächst die Philosophie an. Die Kosmogonien und Theogonien der Orphischen Gedichte, des Hesiodus, des Pherekydes, Epimenides u. A. [54]) sind die Vorläufer der ionischen Naturphilosophie. Von jenen ganz ins Mythische und Phantastische verschwimmenden Kosmogonien scheidet sich durch entschiedene Loslösung von dem Theologischen, durch größere Simplicität und Selbständigkeit der Milesier **Thales** ab, nach dem einstimmigen Urtheil der Alten, der erste Philosoph [55]). Wenn wir inzwischen bedenken, wie schwankend der Natur der Sache nach die Grenze zwischen philosophirender und theologisch-mythischer Behandlung ist, wie es blos eine Vermuthung [56]) ist, daß jene Ehre dem Thales von Aristoteles deshalb zuertheilt worden, weil er zuerst den Versuch einer wissenschaftlichen Begründung gemacht; wenn wir ferner erwägen, daß bei Späteren, bei Empedokles z. B., mythische Vorstellungen wiederkehren, so ist auf jene Archegie des Thales dennoch kein allzu großes Gewicht zu legen. Jedenfalls aber werden wir auf alle Weise uns davor zu hüten haben, zu der Betrachtung der Thaletischen Philosophie einen modernen Begriff heranzubringen. Wir un-

54) Ausführlich berichtet über diese **Brandis**, Geschichte der griechischen Philosophie. I. S. 51 fg. 55) Vergl. besonders das Zeugniß des Aristoteles (Met. I, 3). Nachdem derselbe den Charakter der *πρώτων φιλοσοφησάντων* angegeben, nennt er den Thales (983, b, 20) *ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας*. 56) Von **Brandis** a. a. O. I. S. 109. 110.

terschreiben vielmehr die treffenden Bemerkungen von Röth[57]). Die erste Philosophie ist nicht sowol ein denkendes Begreifen der Welt, als vielmehr das Schaffen einer Totalität durch die nur sehr lückenweise von Gründen unterstützte Phantasie, eine Dichtung, ein „Weltepos." Und auch die Worte Goethe's können wir nicht umhin, in gleicher Absicht hier anzuführen. Wer vermöchte auch besser den Sinn des dichterischen Volkes in den Anfängen wissenschaftlicher Bestrebungen aufzufassen, als der Dichter, da, wo er sich selbst zu wissenschaftlichen Arbeiten hingewendet hat? „Die Griechen," heißt es in der Geschichte der Farbenlehre (39. Bd. S. 11), „welche zu ihren Naturbetrachtungen aus den Regionen der Poesie herüberkamen, erhielten sich dabei noch dichterische Eigenschaften. Sie schauten die Gegenstände tüchtig und lebendig, und fühlten sich gedrungen, die Gegenwart lebendig auszusprechen. Suchen sie sich darauf von ihr durch Reflexion loszuwinden, so kommen sie wie Jedermann in Verlegenheit, indem sie die Phänomene für den Verstand zu bearbeiten denken. Sinnliches wird aus Sinnlichem erklärt, dasselbe durch dasselbe. Sie finden sich in einer Art von Cirkel und jagen das Unerklärliche immer vor sich her im Kreise herum." Und um recht zu bewähren, wie natürlich und gemäß dergleichen dem poetischen Sinne, demjenigen sei, der zu Naturbetrachtungen aus den Regionen der Poesie herüberkommt, so eignet sich Goethe wol gelegentlich selbst eine derartige Ansicht an. Wie er bemerkt, daß die Elektricität das „durchgehende, allgegenwärtige Element ist, das alles materielle Dasein begleitet und ebenso das atmosphärische," so bekennt er, daß man sich jene „unbefangen als Weltseele" denken könne. Und so wird denn von hier aus vollkommen begreiflich, wie Thales, nach dem Berichte des Aristoteles (Met. I, 3; 983, b, 21) habe sagen können, daß das Wasser die ἀρχὴ von Allem sei; nur daß diese Vorstellung noch simpler und weniger vermittelt ist, als jene. Denn in der Thaletischen Vorstellung liegt zunächst nur das Genetische, und der sinnliche Ausdruck ἀρχὴ läßt es dunkel, wie weit die begriffliche Fassung in die Vorstellung hineinrage; gewiß aber geht die Thaletische Ansicht nicht über die Interpretation des Aristoteles hinaus, welcher aussagt, daß Thales und die meisten der zuerst Philosophirenden ihre Principien gefaßt haben „ἐν ὕλης εἴδει," d. h. als dasjenige, woraus alles Seiende ist, aus welchem als einem Ersten es wird, in das es als in ein Letztes wieder untergeht, als die Wesenheit, welche bleibt, während an ihr aller Wechsel verläuft. Dieser Vorstellung ganz gemäß ist die Weise, in welcher Aristoteles — nicht berichtet, sondern vermuthet — daß Thales zu seiner Annahme gekommen sei, weil er nämlich gesehen, daß die Nahrung von Allem feucht sei, daß aus Feuchtem selbst das Warme werde und hierdurch lebe, und daß die Samen von Allem feuchte Natur haben, wobei freilich nicht zu vergessen ist, daß es zunächst wol historische Zusammenhänge gewesen sein mögen, welche das Wasser dem Thales in dieser Bedeutung als ἀρχὴ an die Hand gaben, wie denn Aristoteles selbst dichterische und theologische Meinungen der Alten von gleichem Gehalte anführt. Ob und wie aber Thales diese seine Grundvorstellung weiter angewandt und ins Einzelne hin ausgeführt, ist uns unbekannt, nur daß die Aristotelische Notiz, daß er auch behauptet habe, es ruhe oder schwimme die Erde auf Wasser[58]), uns noch einmal an die ganz sinnliche und poetische Färbung dieser Weltanschauung erinnere.

Wenn nun aber überhaupt jede einzelne Philosophie einer Übersetzung des Weltganzen in eine zusammenfassende Vorstellung gleicht, so hat sie auch nur die vorübergehende Bedeutung und das Schicksal sprachlicher Übersetzungen. Wie auch diese nur für eine Zeit ausreichen, wie mit dem Fortschritt der Sprache, der Kenntniß des Originals, mit unserm sich bildenden Geschmacke immer neue Übertragungsversuche gemacht werden müssen, so bietet sich auch die Welt zu immer neuen Auffassungen und Übertragungen in die reiche Sprache des Vorstellens und Dichtens. Und mit augenscheinlicher Nothwendigkeit wird dies da der Fall sein, wo eine einzelne sinnliche Existenz zu der Bedeutung aufgetrieben worden ist, die ἀρχὴ von Allem zu sein. In Wahrheit sind eine Menge anderer ebenso berechtigt, zu dieser Geltung zu kommen: nur darauf käme es an, daß auch sie historisch zu solcher Bedeutung vorbereitet seien, daß sie sich durch weite Verbreitung, durch hervorstechende, leicht gewahrte Eigenschaften empföhlen: so wird dann nach der Reihe der Zufall oder die Willkür des Verstandes auch auf ihnen sich niederlassen, auch sie zu der Würde von Principien erheben können.

Und so reiht sich denn an Thales mit einer etwas andern Fassung der ἀρχὴ als der Nächste Anaximander an, ein jüngerer Zeitgenosse des Ersteren, auch er ein Milesier. Am übereinstimmendsten wird von diesem berichtet, daß er die ἀρχὴ als das ἄπειρον bezeichnet habe. Fragen wir, was hierunter zu denken sei, so führen die offenbar Anaximandrischen Ausdrücke, mit denen Aristoteles über die Lehre berichtet (Phys. III, 4; 203, b, 11: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν und de coelo III, 5; 303, b, 12: περιέχειν πάντας τοὺς οὐρανούς, Stellen, welche wir wenigstens bestimmt auf Anaximander beziehen), sowie der Grund, welcher als Anaximandrisch angeführt wird: „damit dem Werden, in welchem wir sind, Nichts mangele" (de plac. phil. I, 3 u. al.) darauf, daß darunter zunächst ein räumlich Unbegrenztes zu verstehen sei. Offenbar aber weiter auch ein sinnlicher Stoff, etwas Körperliches, wie die Nothwendigkeit hiervon Schleiermacher[59]) nachgewiesen hat, und mit der höchsten Wahrscheinlichkeit ist endlich zu behaupten, daß kein Anderer als Anaximander es gewesen, welchem jenes mehrfach von Aristoteles den Physiologen zugeschriebene Mittelding zwischen Wasser und Luft oder Feuer und Luft zufällt[60]). Wollen wir weitere Bestimmungen, so treten

57) In der Einleitung zu seinem Werke, Geschichte unserer abendländischen Philosophie. 1. Bd. S. 58 fg.

58) a. a. O. Met. I, 3; vergl. de coelo. II, 13; 294, a, 29. 59) Über Anaximandros; Werke zur Philosophie. 2. Bd. S. 176 fg. 60) Zwar nämlich, wenn wir Brandis (a. a. O. S. 132) glauben, so stützte sich diese Meinung lediglich auf Alexander's, des Aphrodisiers, Autorität, und Schleiermacher hätte auf das Bündigste gezeigt, wie sie selbst durch Aristotelische Stellen widerlegt werde. Mit dieser Bündigkeit jedoch steht es mißlich, sobald wir an diese Aristotelischen Stellen näher herantreten. Es heißt Phys.

uns ganz allgemeine, theologisch-gefärbte entgegen. Anaximander nennt sein ἄπειρον im Zusammenhang mit der Behauptung, daß es Alles umschließe und beherrsche, das Göttliche, unsterblich und unvergänglich (*Aristot.* Phys. III, 4). Betreffend aber die Entstehung der einzelnen Dinge aus diesem Unendlichen, so zeigt sich zunächst eine mehr wissenschaftliche Fassung derselben. Nach ihr scheint Anaximander in der Mitte zu stehen zwischen denjenigen, die durch Verdichtung und Verdünnung das Einzelne hervorgehen lassen und zwischen denjenigen, die, wie Anaxagoras, die einzelnen Dinge in dem Urwesen als schon vorhanden denken[61]). Jedenfalls dachte Anaximander sein Urwesen als kraftthätig, denn er schreibt ihm ein κυβερνᾶν zu, und nach Simplic. (in phys. fol. 6 und andern Stellen vergl. bei Brandis a. a. O. I, 131 Note 6) läßt er die Ausscheidung des Einzelnen aus dem Unendlichen διὰ τῆς ἀϊδίου κινήσεως vor sich gehen[62]). Sodann eine minder wissenschaftliche Fassung, die, weil die Eigenthümlichkeit dieser ältesten Philosophie charakterisirend, uns willkommen sein muß, um so mehr, da sie uns mit den eignen Worten des Anaximander aufbehalten ist. „Woraus den Dingen ihr Entsteben ist," sagt er, „da ist auch ihr Untergang nach der Nothwendigkeit; denn sie geben einander Buße und Strafe ihrer Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit[63])." Worte, denen die dunkle Vermischung physischer und ethischer Vorstellungen ihre eigenthümliche Färbung gibt, und nach denen die Scheidung des Urgrundes mehr als eine That der Einzeldinge erscheinen kann.

Bestimmter als Anaximander spricht sich sofort Anaximenes über die materielle Beschaffenheit der ἀρχή aus. Dieselbe ist ihm Luft, wie *Aristot.* Met. I, 3 (984 a, 5) und übereinstimmend alle Späteren berichten. Ganz entsprechend dem, was wir oben bei Thales fanden, sagt er, seinem Princip gemäß, daß die Erde wie ein Deckel auf der unteren Luft liege (ἐπιπωματίζειν τὸν ἀέρα τὸν κάτωθεν *Aristot.* de coelo II, 13; 294, b, 13) und wie Anaximander von seinem Princip, so behauptet Anaximenes auch von dem seinigen, daß Hauch und Luft die ganze Welt umfasse (περιέχει *Stob.* Eclog. p. 296), indem er zugleich die Analogie der Seele herbeizieht. Die Entstehung der Einzeldinge führt er (nach *Simpl.* in Phys. Fol. 32) auf Verdichtung und Verdünnung der Luft zurück und scheint dies zur Erklärung von Naturerscheinungen mehrfach ins Einzelne hindurchgeführt zu haben. Einen eigentlich philosophischen Fortschritt wüßten wir somit in seiner Lehre nicht anzuerkennen. Brandis zwar behauptet (S. 143 fg.), daß er seine Urluft ausdrücklich von der sinnlich wahrnehmbaren Luft unterschieden habe; allein das einzige Zeugniß, auf das er sich hierfür beruft[64]), ist nicht nur ein sehr spätes (*Orig.* philos. c. 7), sondern es liegt in demselben auch nicht sowol die Unterscheidung von Luft als Princip im Gegensatz zur atmosphärischen gewöhnlichen Luft, als vielmehr nur zwischen reiner und irgendwie modificirter Luft[65]). Zeller ferner will, und zwar gar nicht ohne einen sehr kenntlichen Schematismus, den Anaximenes zum Vereiniger des Thaletischen und des Anaximandrischen Standpunkts machen, sofern dem Anaximenes einerseits der Urstoff, wie dem Thales, eine bestimmte

I, 4; 187, a, 12 sq. — denn wir müssen sie wörtlich anführen —: Ὡς δ' οἱ φυσικοὶ λέγουσι, δύο τρόποι εἰσίν. οἱ μὲν γὰρ ἓν ποιήσαντες τὸ ὂν σῶμα τὸ ὑποκείμενον, ἢ τῶν τριῶν τι ἢ ἄλλο, ὅ ἐστι πυρὸς μὲν πυκνότερον, ἀέρος δὲ λεπτότερον, τἆλλα γεννῶσι πυκνότητι καὶ μανότητι πολλὰ ποιοῦντες, — — οἱ δ' ἐκ τοῦ ἑνὸς ἐνούσας τὰς ἐναντιότητας ἐκκρίνεσθαι, ὥσπερ Ἀναξίμανδρός φησι καὶ ὅσοι δ' ἓν καὶ πολλά φασιν εἶναι, ὥσπερ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Ἀναξαγόρας. Hier nun soll nach Schleiermacher Anaximander entgegengesetzt sein denen sowol, welche von den drei Elementen eins (Wasser, Feuer, Luft), als auch denen, welche einen an Dichtigkeit zwischen Feuer und Luft in der Mitte stehenden Stoff setzen; ihm selbst soll mithin die Annahme eines solchen Mitteldinges nicht angehört haben. In Wahrheit aber sind hier schlechterdings nur die τρόποι der Erzeugung des Vielen aus dem Einen einander entgegengestellt, nur das ἀλλοιοῦσθαι dem ἐκκρίνεσθαι. Der Ausdruck ἐκ τοῦ ἑνὸς beweist, daß die Charakteristik dieses ἓν aus dem ersten Gliede mit herüberzunehmen ist in das zweite, was um so klarer ist, da, sobald des Empedokles und des Anaxagoras Erwähnung geschieht, derjenigen Philosophen, die sich auch in Beziehung auf die Beschaffenheit des Princips als solchen von den im ersten Gliede gemeinten unterscheiden, sofort ein anderer Ausdruck an die Stelle tritt. Die zweite Aristotelische Stelle findet sich de coelo III, 5 und wir müssen dieselbe abermals nach dem Urtext anführen, da der bündige Beweiser diese wie jene — vielleicht zu Gunsten seines Beweises — bei der Übersetzung (S. 183) verfälscht hat. Es heißt aber hier (303, b, 10 sq.): ἔνιοι γὰρ ἓν μόνον ὑποτιθέντες, καὶ τούτων οἱ μὲν ὕδωρ, οἱ δὲ ἀέρα, οἱ δὲ πῦρ, οἱ δὲ ὕδατος μὲν λεπτότερον, ἀέρος δὲ πυκνότερον, ὃ περιέχειν φασὶ πάντας τοὺς οὐρανοὺς ἄπειρον ὄν. Da nun an einer andern Stelle (Phys. III, 14) von dem ἄπειρον des Anaximander und zwar, wie auch Schleiermacher anerkennt, wol gewiß mit den eignen Worten des Anaximander ausgesagt wird, daß es Alles umfasse und beherrsche (περιέχειν ἅπαντα καὶ κυβερνᾶν): — was ist wahrscheinlicher, als daß auch jene erstere Stelle vom Anaximander zu verstehen sei? „Allein," sagt Schleiermacher (S. 183), „dies heißt offenbar zu viel aus dem bloßen περιέχειν schließen." Offenbar, und darum eben schließen wir keinesweges aus dem einzigen Worte, sondern vielmehr nur in Verbindung mit dem ἄπειρον ὄν, dies aber, wie wir denken, mit Recht, da ja das ἄπειρον für Anaximander charakteristisch ist. Und so war es bündig zwar nicht, aber schlau, wenn Schleiermacher jenes ἄπειρον ὄν nicht nur gar nicht berücksichtigte, sondern auch in der Übersetzung der Stelle es geradezu wegließ. Bleibt es aber hiernoch zwar keineswegs über allen Zweifel erhaben, aber doch wahrscheinlich, daß Anaximander unter seinem Unendlichen ein solches an Dichtigkeit Mittleres zwischen Wasser und Luft oder zwischen Luft und Feuer verstanden habe, so ist vielleicht das Schwanken des Aristoteles darin, daß er bald von einem zwischen Feuer und Luft, bald von einem zwischen Luft und Wasser Gelegenen redet, jedenfalls aber der Umstand, daß ausdrücklich Aristoteles dem Anaximander immer nur das ἄπειρον als Princip zuschreibt, durch die Annahme zu lösen, daß Anaximander selbst sicher, consequent, und mit Nachdruck sich über die materielle Beschaffenheit seines Princips nicht ausgelassen (vergl. die Klage bei *Pseudoplut.* de plac. phil. I, 3), dagegen geschwankt habe zwischen der Bezeichnung ἄπειρον als Subject oder als Prädicat, so zwar, daß er dieselbe überwiegend als Subject ausgesprochen.

61) Denn ausdrücklich unterscheidet ihn Aristoteles (Phys. I, 4) von denen, die ein ἀλλοιοῦσθαι behaupten, und schreibt ihm die Ansicht zu, wonach aus dem Einen die schon darin liegenden Gegensätze sich ausscheiden; andererseits unterscheidet er ihn an eben jener Stelle, wie wir schon sahen, als Einen, der nur τὸ ἓν angenommen, von denen, die ἓν καὶ πολλά. 62) Vergl. hierüber Brandis S. 133 und Zeller a. a. O. S. 77 fg. 63) *Simplic.* l. c. 64) Denn was Ritter (Gesch. der Philos. I, 214) aus Cicero in der nämlichen Absicht noch anführt, gehört noch weniger hierher. 65) Hiermit stimmt Zeller S. 85, Note 2.

Materie, andererseits, wie bem Anarimander, das Unendliche und Göttliche gewesen sei; allein die Art, wie er für das Unendliche des Anaximenes ein Aristotelisches Zeugniß zu gewinnen sucht, ist, um nicht mehr zu sagen, höchst wunderlich [66]).

An Anaximenes schließen wir, wegen der Ähnlichkeit des Princips, einen späteren Mann, den Diogenes von Apollonia, einen Zeitgenossen des Anaxagoras. Sein späteres Zeitalter verräth Diogenes mehrfach theils durch seine wissenschaftlichere Haltung, theils durch die Spuren, welche seine Lehre von Kenntniß und polemischem Verhalten zu der inzwischen aufgetretenen Anaxagorischen Lehre an sich trägt. Was wir jene frühern Männer haben voraussetzen sehen: daß nämlich alles Einzelne aus einem einzigen Urprincip entsprungen sei, das versucht dieser allererst zu beweisen. Alles, sagt er, ist ursprünglich dasselbe und verändert sich nur vielfach (*μετέπιπτε πολλαχῶς*) und wird ein Anderes (*ἡτεροιοῦτο*); denn sonst könnten die Dinge sich weder mit einander vermischen, noch sonst irgend einen Bezug zu einander haben (*οὐδαμῆ οὐδὲ μίσγεσθαι ἀλλήλοις ἠδύνατο, οὔτε ὠφέλησις τῷ ἑτέρῳ οὔτε βλάβη* rc. *Simpl.* in Phys. Fol. 32, b), oder, wie dies Aristoteles in seiner Sprache ausdrückt (de gen. et corr. I, 6; 322 b. 14 sq.): *οὐκ ἂν ἦν τὸ ποιεῖν καὶ πάσχειν ὑπ' ἀλλήλων* und was folgt [67]). Dies ursprüngliche Eine aber ist dem Diogenes wie dem Anaximenes die Luft. Zwar nämlich schwanken die Angaben darüber, ob sein Princip die Luft gewesen, oder ein Mittleres zwischen Luft und Feuer oder Luft und Wasser. Allein diese letzteren Angaben sind minder verbürgt, während, daß die Luft das Princip sei, aus dem Simplicius oder vielmehr aus den eigenen Worten des Diogenes erhellt. Möglich also, daß, wie Schleiermacher in seiner Abhandlung über Diogenes [68]) will, die mehrfachen Aristotelischen Stellen über ein solches Mittelding den Nicolaus und Porphyrius veranlaßt haben, da, „es für jenes Mittelding an einem Manne fehlte," es dem Diogenes zuzuschieben. Hierzu mußte denn aber freilich eine Veranlassung in den Dogmen des Diogenes selbst liegen. Und es fehlt an einer solchen Veranlassung nicht; schon Schleiermacher zieht das herbei, daß Diogenes seiner Luft eine gewisse Wärme attribuirt; wichtiger aber ist das Andere, daß Diogenes selbst zwei widersprechende Bestimmungen auf sein Element übertrug. Einmal nämlich sagte er (nach *Aristot.* de anima I, 2; 405. a, 21), daß die Luft das Dünnste sei, und diese Behauptung steht bei ihm selbst in Verbindung mit der anderen, daß die Luft eine intelligente Natur habe (*νόησιν ἔχει* cf. *Simpl.* phys. Fol. 33, a). Andererseits aber behauptete er, daß die Dinge aus der Luft durch Verdünnung und Verdichtung hervorgehen (*Simpl.* Fol. 6, b. *Plut.* ap. *Euseb.* praep. ev. I, 8 u. A.), wonach also die Luft von mittlerer Dichtigkeit sein muß. Diesen Widerspruch nun zu vereinigen mag ein Theil der Berichterstatter dem Philosophen jenes Mittlere zugeschrieben haben.

Uns jedoch scheint es gerathener, diesen Widerspruch nicht, so wie jene [69]) metaphysisch, sondern historisch zu vereinigen. Wir unterschreiben, was Zeller (S. 93) sagt: „Die Bestimmung, daß das Denkende das Alldurchdringende, Feinste und Reinste sein müsse, hat zuerst Anaxagoras aufgestellt, und nur bei ihm hat dieselbe einen Sinn, weil sie hier dazu dient, den specifischen Unterschied des Geistes vom Stoffe auszudrücken. Diese Bestimmung hat nun Diogenes aufgegriffen; indem er sie aber auf einen Urstoff überträgt, der der Natur der Sache nach nicht das Feinste, sondern nur ein Mittleres sein kann, so war ein Widerspruch nicht zu vermeiden." Ausgehend von dem ionischen Materialismus sucht er diesen zu retten gegen die Bestimmung des Anaxagoras vom *νοῦς*, indem er zugleich alle Hinleitungen zu einer geistigen Auffassung der Materie, wie sie schon bei den frühern Physiologen vorlagen, zusammenfaßt, indem er also des Anaximenes Vergleichung der Seele mit der Luft weiter ausführt, indem er die Bewegtheit der Luft urgirt und dies hinanarbeitet zu der Bestimmung, daß sie Seele und Erkenntniß sei (*Aristot.* de anima I, 2; 405, a, 21) und zugleich die intelligente Natur der Luft ausdrücklich als ihre *νόησις* ausspricht.

Von diesen Principien aus weitet sich nun die Lehre des Diogenes zu einer Naturgeschichte des Menschen und der ganzen Welt aus, wobei er es bis zu ziemlich ausführlichen Bestimmungen scheint gebracht zu haben. Den Menschen mit seinem Leben reducirt er auf die Luft; sofort aber macht er wieder die ganze Welt zu einem Abbilde des Menschen, wenn er z. B., wie Plutarch berichtet, in den Gestirnen die Athmungswerkzeuge der Welt sah [70]).

66) Die Stelle ist die oben schon ausgeschriebene de coelo III, 5. Daß es nun das beiweitem Wahrscheinlichste sei, die Worte: *ὅ περιέχειν φασὶ* bis *ἄπειρον ὄν* auf das Princip des Anaximander zu beziehen, haben wir oben ausgeführt; gesetzt aber auch, diese Beziehung wäre zu verwerfen, so bliebe doch nur die Möglichkeit übrig, daß die Worte ebenso wol auf *ὕδωρ* als auf *ἀέρα*, als endlich auf jenen Mittelstoff gingen, sodaß dann auch Thales das Wasser als ein Unendliches bezeichnet haben müßte und Anaximenes jedenfalls um den Ruhm eines Fortschrittes käme. Völlig unzulässig aber ist offenbar die Beziehung, welche Zeller jenen Worten gibt, indem er sie allein auf das in der Mitte stehende *ἀέρα* bezieht, eine Beziehung, die doch auch dadurch nicht zulässiger wird, daß Zeller das vordere Glied der Stelle nur bis *ἀέρα* citirt und das bedenkliche Nächste durch ein u. s. w. zu ersetzen versucht. 67) Wir können nicht umhin, an diese Stelle eine Bemerkung anzuknüpfen über die Glaubwürdigkeit des Aristoteles überhaupt. Nicht nur, daß Aristoteles, wie Schleiermacher sagt, „bestimmtere Wendungen und abstractere Ausdrücke" hat im Vergleich mit den eigenen Worten des Diogenes, sondern die Sache selbst erscheint bei dem Stagiriten wesentlich anders. Diogenes will nur aus dem factischen, dem sinnlichen Zusammenhang der wirklichen, sinnlichen Dinge auf einen ursprünglichen Zusammenhang schließen, den er als Einheit, als gemeinschaftliches Herrühren aus einem und demselben faßt. Spricht er doch von dem Wachsen der Pflanzen aus der Erde, von dem Sich-Mischen der Dinge, von dem Nutzen und Schaden, den sie auf einander ausüben. Aristoteles dagegen hat es sogleich mit abstracten Qualitäten zu thun, mit der *ψυχρότης* und *θερμότης*, und gibt demjenigen, was ursprünglich nur physisch gemeint war, metaphysische Bedeutung.

68) Werke zur Philosophie. II. S. 149 fg. 156. 69) Und wie auch neuerlich Ritter (a. a. O. I. S. 224) und wie selbst Schleiermacher zu thun wieder geneigt ist in der Abhandlung über Anaximander a. a. O. S. 184. 70) Das weitere Detail siehe bei Brandis S. 238 fg.

Blicken wir jetzt zurück auf diese ersten Anfänge einer Naturphilosophie, so ist es gewiß mit Hegel[71]) als etwas Großes anzuerkennen, daß mit jenem Thaletischen Satze die Fülle des Daseins der natürlichen Welt gewissermaßen als nicht geltend auf eine einzige Substanz reducirt wurde, daß hierin nun die bewegte, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt erscheine. Auf der anderen Seite jedoch beherrscht diese ganze Anschauungsweise noch immer dieselbe ionische Sinnlichkeit. Die ionische Philosophie verschafft sich den Genuß des Sinnlichen nur auf dem Umwege und durch die Vermittlung der Reflexion, und gründet ihn somit desto fester und sicherer. Das Sinnliche selbst wird zur Würde des Geistigen gestempelt; aber es ist darum doch wesentlich das Interesse am sinnlichen Stoff, welches wie das Leben und die Dichtung, so auch die Philosophie der Ionier beherrscht. Zu der Höhe der Bildung, dem Geistigen an sich einen Werth und principielle Bedeutung zuzuerkennen, vermag allein der Trieb und die Anlage zum sittlichen Leben den Menschen zu erheben. Nur wo der Charakter den Sinn des Menschen consolidirt und das Innere mit festen Formen umschließt, nur da sucht er auch die äußere Welt in festeren Gestalten zu gründen, als die Sinnlichkeit und die Weichheit sinnlicher Elemente es gestattet. Es ist, wie Platon sagt (Soph. 246, D): nur die der That nach Besseren neigen sich zur Anerkennung der Ideen; es ist das Spiegelbild des ganzen innern Menschen, welches in jeder philosophischen Anschauung des Kosmos erblickt wird.

Die Dorier aber sind es, welche die Festigkeit des Gemüthes, gegenüber ionischer Sinnlichkeit, darstellen. „Das Dorische," sagt in dieser Beziehung der große Kenner hellenischen Geistes, „das Dorische trägt verhältnißmäßig mehr das Gepräge innerer Tiefe, aus welcher auch die kräftige That hervorbricht und des ruhigen Beharrens in festen, fast unzerbrechlichen Formen, wodurch die echt dorischen Charaktere hoch über das Spiel der sinnlichen Eindrücke erhoben wurden und eine gewisse innere Übereinstimmung in ihr Leben kam, welche bei den Ioniern nicht in solchem Grade gefunden wird[72])." Und wenn wir nun das Gepräge dieses Wesens in der eigenthümlich dorischen, in der Pythagoreischen Philosophie wiederfsuchen, so ist es zunächst das Sittliche in großartiger Einfachheit, wie es mit starken Zügen zuerst durchschlägt, hart und eckig das Sinnliche durchziehend; gleichsam noch ungezeitigt durch die reiche Dialektik, in die es durch den Kampf mit dem Theoretischen geräth, wodurch es geläutert, geschmeidigt und endlich bis zu starker und demüthiger Liebe verklärt wird und, gesättigt mit der Tiefe des theoretischen Geistes, frei von diesem, sich ein volles, unüberwindliches Leben schafft. Es findet sich hier nur erst das erste schroffe und gewaltsame Losreißen von der Natur, mit welcher einig dahinzuleben die erste Stufe der Sittlichkeit, das Sittliche in seiner Unmittelbarkeit ist. Von diesem Geiste durchdrungen sucht der Sinn auch in dem Kosmos nach unbiegsamen Formen, nach einer unzerbrechlichen Ordnung, einem festen Knochengerüst gleichsam des weichen Fleisches der vollen, sinnlichen Natur. Solche feste Formen aber, die noch keinen vermittelten theoretischen Inhalt haben, vielmehr nur die ins Theoretische unmittelbar umgeschlagenen sittlichen Charakterformen sind, erscheinen in den Zahlen. Die Pythagoreer haben in sich die Zahl: daher finden sie sie im Kosmos. Die Pythagoreer, sagt z. B. Aristoteles wiederholt, behaupten, „daß der ganze Himmel Zahl sei" und „daß Zahl das Wesen von Allem sei[73])," und damit es recht klar werde, wie der Eindruck der Sicherheit und Festigkeit der Zahlen es gewesen, welcher die Pythagoreer zu so ausgedehnter Anerkennung derselben brachte, so heißt es bei Philolaus, dem Pythagoreer (St. 17, bei Böckh, S. 137): „die Zahl sei das herrschende und selbsterzeugte, urgründliche Band des ewigen Beharrens der kosmischen Dinge" (*τῆς τῶν κοσμικῶν αἰωνίας διαμονῆς τὴν κρατιστεύουσαν καὶ αὐτογενῆ συνοχήν*) und an einer andern Stelle: (St. 18. S. 140. 141) „die Natur der Zahl sei das Gesetzliche und Beherrschende, das jede Ungewißheit und Unkenntniß Aufhebende; wenn sie und ihre Wesenheit nicht wäre, so wäre kein Ding weder im Verhältniß zu sich, noch das eine im Verhältniß zum andern erkennbar, nun aber mache sie, die Dinge mit der Seele harmonisch fügend, Alles der Wahrnehmung erkennbar und die Dinge einander befreundet und entsprechend." Wie dann in der Durchsetzung dieses Zahlenprincips oft mit Härte und Gewaltsamkeit verfahren wurde, indem die fügsame, reiche und vielgestaltige Natur auf das starre Maß der Zahl gebracht wurde, bemerkt Aristoteles mit treffendem Ausdruck[74]), es erhellt aus vielen einzelnen Angaben über die Durchführung dieses Princips[75]), und zu sehr liegt es in der Natur desselben, als daß nicht hier sich besonders bewährt haben sollte, was Goethe einmal (XXXIX. S. 154) von aller philosophischen Symbolik bemerkt.

Außer durch diese Theorie der Zahlen aber findet sich die Härte des dorischen Wesens im Pythagoreismus dadurch ausgesprochen, daß der Pythagoreer Formen und Gesetze suchendes Auge durchgehende Gegensätze zuerst entdeckte: in den Zahlen den des Geraden und Ungeraden: weiterhin den des Begrenzenden und des Unbegrenzten und auf sittlichem Gebiete den des Guten und Bösen (*Aristot.* Eth. Nicom. II, 5; 1106, b, 28). Ja, ein Theil der Pythagoreer ordnete in weiterer Ausführung des Grundgegensatzes *πέρας καὶ ἄπειρον* zehn Gegensätze (als *ἀρχαί*, wie Aristoteles sagt), paarweise zusammen[76]).

Das Maß aber legt sich weiter in die Empfindung hinein. Das blos Verständige, welches die Zahl ist, hebt

71) Geschichte der Philosophie. I. Bd. S. 197. 72) Böckh, Philolaos', des Pythagoreers, Lehren nebst den Bruchstücken seines Werkes. S. 40.

73) Met. I, 5; 986, a, 2; 987, a, 19 und viele Stellen, welche überall zu finden sind. 74) Met. I, 5; 986, a, 6: *κἂν εἴ τί που διέλειπε, προςεγλίχοντο τοῦ συνειρομένην πᾶσαν αὐτοῖς εἶναι τὴν πραγματείαν.* 75) Das Beispiel von der Gegenrede *Aristot.* l. c. 986, a, 8. 76) Met. I, 5; 986, a, 22. Es sind folgende: Die Grenze und das Unbegrenzte. Die gerade Zahl und die ungerade. Das Eins und die Menge. Das Rechte und das Linke. Das Männliche und das Weibliche. Das Ruhende und das Bewegte. Das Gerade und das Krumme. Das Licht und die Finsterniß. Das Gute und das Böse. Das Quadrat und das Oblongum.

sich selbst hinüber zu dem Belebteren. Die Zahl, durchdrungen von dem Interesse der Empfindung, füllt sich sinnlicher. Wie mit mathematischem Auge, so sahen die Pythagoreer weiter die Welt auch mit **musikalischem** Auge an. Die Musik ist gemessene Empfindung, empfindbare Zahl. Ob der künstlerische Sinn, wie später bei **Platon ganz deutlich**, sich nicht schon darin ausgesprochen, daß die Pythagoreer für ihre Lehre, daß das Wesen der Dinge die Zahl sei, den Ausdruck angemessen fanden, die Dinge seien durch **Nachahmung** der Zahlen (*μιμήσει τῶν ἀριθμῶν* Metaph. I, 6; 987, b, 11), dies mag unentschieden bleiben, Aufmerksamkeit verdient vielleicht die Hinweisung auf die Ähnlichkeit zwischen dem Weltbau und zwischen Werken menschlicher Kunst (bei **Böckh** St. 1. S. 50 und St. 18. S. 141), wie aber mit dem Musikalischen ihnen das Mathematische innigst verschmolz, das erhellt nicht nur aus dem Aristotelischen Ausspruch, daß sie den ganzen Himmel (d. i. Kosmos) „für Harmonie und Zahl" gehalten (Metaph. I, 5; 986, a, 2 sq.), sondern wir werden darüber sogleich noch Genaueres bei Philolaus erfahren. Ihre Ansicht endlich von der Harmonie der Sphären, sowie daß Einigen auch die Seele eine Harmonie gewesen, ist genugsam bekannt.

Drittens aber war doch dies Pythagoreische Hinausstreben über die Sinnlichkeit zu musikalischen und arithmetischen Principien noch so umwachsen von dem Sinnlichen, daß sie die Lücken ihrer arithmetischen und musikalischen Theorie mit **sinnlichen** und **mythischen Vorstellungen** reich und phantasievoll auszufüllen vermochten. So durchdrangen theologische und physikalische Voraussetzungen ihre Anschauung vom Weltganzen und von dem Leben der Natur, und die Seele ließen sie, auf Grund ägyptischer Lehre, nach dem Tode ein durch allerlei Verwandlungen hindurchgehendes Leben führen.

Wie aber die Pythagoreische Philosophie in dem Charakter und dem sittlichen Leben der Dorer wurzelt, so **reflectirt sich rückwärts ihre Theorie in ihrem Leben.** Die Strenge der Zahlen, mit welcher sie den Kosmos disciplinirten, band auch ihr eigenes Leben. Die äußere Erscheinung dieser Philosophie in einem Bunde von religiös-asketischem Charakter und gleichsam spartanischer Verfassung ist ein Abbild ihrer Naturanschauung. Dies Leben gemessener Zucht und Sitte und harmonischer Gerechtigkeit begriff sich selbst freilich nur wenig erst. Die theoretische Frucht davon war eben vor Allem ihr Philosophiren über die äußere Welt. Das Sittliche wird um so später für sich und als solches Object der theoretischen Betrachtung, als es die Unterlage und Wurzel aller, auch der theoretischen Bewegung des Geistes ist.

Soweit über die Pythagoreer im Ganzen. Auf welche Weise jedoch alle die angegebenen Bestandtheile und der Geist dieser Philosophie zu einer systematisch abgeschlossenen Weltanschauung sich habe fügen können, das machen wir uns schließlich an **Philolaus** klar, aus dessen Bruchstücken sich das Wesentliche seiner Lehre zusammensetzen läßt.

Die Natur ist diesem Pythagoreer (St. 4 bei **Böckh**, S. 62 fg.) die ewige Wesenheit der Dinge, an sich nur göttlicher Erkenntniß zugänglich. Aber auch den Menschen erkennbar ist sie, sofern sie eingegangen und enthalten ist in den Dingen, welche den Kosmos constituiren, dem Begrenzenden nämlich und dem Unbegrenzten [77]). Denn (St. 1. S. 49) aus diesen Beiden ist der Kosmos und die Dinge in ihm zusammengefügt. Zusammengefügt durch die **Harmonie**. **Sie ist es**, durch welche allein es möglich wird, daß die entgegengesetzten Urgründe sich zum Kosmos gestalten [78]). Denn die Harmonie, wie wahrscheinlich grade Philolaus sich ausdrückte, ist „Vielgemischter Einheit und Auseinandergehender Zusammenstimmung [79])." Wie nun aber die musikalische und die arithmetische Anschauung sogleich an diesem Punkte sich durchdringen und in einander übergehen, erhellt daraus, daß dem Philolaus die Harmonie nichts Anderes als die Octave ist [80]). In diese Bestimmungen aber dringen sofort sinnliche und religiös-gefärbte Vorstellungen da, wo es gilt, das Bild des Kosmos in ausgeführter Anschauung zu entwerfen, so jedoch, daß Zahlenbestimmungen nach allen Seiten hin den Entwurf der Phantasie durchziehen und ihn in feste Rahmen schließen. So befindet sich denn nach Philolaus (St. 11. S. 94 fg.) in der Mitte des Kosmos als das erste Gefügte, als das Eins im Centrum der Weltkugel (*τὸ πρᾶτον ἁρμοσθὲν, τὸ ἓν ἐν τῷ μέσῳ τᾶς σφαίρας* St. 10. S. 91) das Feuer, welches er Hestia (oder *Ἑστία τοῦ παντός*, Herd des Alls), Haus

77) Ebendies ist auch der Sinn der Philolaischen Stelle, welche Diogenes Laertius (VIII, 85) als den Anfang der Schrift *περὶ φύσεως* anführt: *Φύσις δὲ ἐν τῷ κόσμῳ ἁρμόχθη ἐξ ἀπείρων τε καὶ περαινόντων, καὶ ὅλος κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα.* Es ist nicht abzusehen, warum Böckh an den Worten *φύσις ἐν τῷ κόσμῳ* Anstoß genommen; denn grade dies ist nach St. 4. S. 62 die Lehre des Philolaus, daß die *φύσις* eingegangen und enthalten ist im Kosmos. Es heißt: *περὶ δὲ φύσιος καὶ ἁρμονίας ὧδε ἔχει. ἁ μὲν* (sc. *φύσις*) *ἐστὼ τῶν πραγμάτων ἀΐδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἁ φύσις θείαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλέον γα, ἢ ὅτι οὐχ οἷόν τ' ἦς οὐθενὶ τῶν ἐόντων καὶ γιγνωσκομένων ὑφ' ἁμῶν γνωσθῆμεν, μὴ ὑπαρχούσας αὐτᾶς ἐντὸς τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν ξυνίστα ὁ κόσμος κ. τ. λ.* Somit erledigt sich durchaus die Böckh'sche Frage: „was soll aber hier die Verschiedenheit der Worte: die Natur im Kosmos und der ganze Kosmos?" Die Natur im Kosmos nämlich bedeutet nicht, wie Böckh als einzig offenstehende Auslegung angibt, „die einzelnen Erscheinungen innerhalb des Kosmos," sondern vielmehr die *ἀΐδιος ἔσσα τῶν πραγμάτων*, sofern sie in das kosmische Sein eingegangen ist, und es stellt sich demnach in obiger Stelle eine schöne Stufenfolge der Begriffe heraus, indem zuerst von dem Kosmos in seiner Beziehung zu seinem höheren Grunde, vom Kosmos als Erscheinung der ewigen *φύσις*, sodann von demselben in seinem Fürsichsein und endlich von ihm in seiner Beziehung zu seiner eignen Besonderung in die einzelnen kosmischen Dinge und Erscheinungen die Rede ist. 78) St. 4. S. 62. 64: *ἐπεὶ δέ τε ἀρχαὶ ὑπᾶρχον οὐχ ὁμοῖαι οὐδ' ὁμόφυλοι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἧς ἂν καὶ αὐταῖς κοσμηθῆμην, εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο κ. τ. λ.* 79) St. 3. S. 61: *ἔστι γὰρ ἁρμονία πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων σύμφρασις.* 80) Die Einheit ist nämlich, um dies mit den Worten Böckh's (S. 65) wiederzugeben — „die Grenze; das Unbegrenzte aber ist die unbestimmte Zweiheit (vergl. a. a. O., S. 55 fg.), welche, indem das Maß der Einheit zwei Mal in sie hineingetragen wird, bestimmte Zweiheit wird; die Begrenzung wird daher gegeben durch das Messen der Zweiheit mittels der Einheit, das ist, durch die Setzung des Verhältnisses 1 : 2, welches das mathematische Verhältniß der Octave ist." Vergl. jedoch **Zeller**, S. 118.

des Zeus, Mutter der Götter nannte, Altar und Band und Maß der Natur. Dem gegenüber ist das Peripherische gleichfalls Feuer[81]), mythisch der Olymp genannt. Zwischen jenem centralen und diesem peripherischen Feuer bewegen sich, um das erstere kreisend, zehn göttliche Körper: der Himmel, die fünf Planeten, die Sonne, der Mond, die Erde und die Gegenerde. Der Raum vom Firsternhimmel bis zum Monde wird dabei als Kosmos, der Theil unter dem Monde und um die Erde, d. h. wahrscheinlich nur die Erde mit ihrer Atmosphäre als Uranus, als das Gebiet des Veränderlichen bezeichnet. Die Tugend, angewiesen auf diese veränderliche Region ist demzufolge unvollkommen, die Weisheit vollkommen, weil bezogen auf die geordneten überirdischen Räume und Erscheinungen. Unter das Gesetz der Zahl müssen sich endlich auch die Götter beugen. Denn während der mystische, religiöse Tiefsinn des Philolaus sich in Ausdrücke legte, wie diese, daß Gott der eine, ewig seiende, unbewegliche, sich selbst gleiche Führer und Grund von Allem sei, von welchem Alles zusammen und gleichsam gefangen gehalten werde (St. 19. S. 151), so verfielen dafür die einzelnen Götter einer ausgeführten mathematischen Symbolik (St. 20. S. 152 fg.), deren Sinn im Einzelnen zu enträthseln wir verzichten müssen.

Wenn nun der erste Ansatz zum Philosophiren irgend einen der mit besonderer Mächtigkeit sich aufdringenden Stoffe, gegenüber der Mannichfaltigkeit und dem Wechsel der übrigen ergriffen, festgehalten und als bleibende Substanz ausgesprochen hatte, wenn dann gegenüber der dorische Geist im Pythagoreismus über den entdeckten Gegensatz hinaus in Harmonie und Zahl die dem eignen Charakter entsprechenden Formen zum Zusammenhalt und zur festen Anordnung des Alls gefunden hatte, so war es dem ionischen Geiste wiederum vorbehalten, den **Widerstreit der Erscheinungen** selbst als Princip zu fixiren und das **Werden** kühn als das Wesen der Dinge auszusprechen. Die die Mannichfaltigkeit erzeugende **Kraft**, welche die alte ionische Naturphilosophie bald mehr, bald weniger ausdrücklich in ihrer Substanz, ihrem Urstoff einwohnend hatte setzen müssen, diese entfaltet sich in der Philosophie des tiefsinnigen **Heraklit** zur **Energie des Werdens**. Aus dem Stoffe herausgedrängt ist sie nicht mehr Kraft, sondern reale Bewegung, und diese Bewegung nunmehr das Gesetz und das Wesen des Alls. Andererseits tritt gegen den die Widersprüche und Gegensätze alsbald wieder zusammenbindenden dorischen Geist, in Heraklit das kühne Verweilen bei den Gegensätzen, **die Lust am Widerstreit der Dinge** auf. Ja, wenn selbst die Gegensätze bei den Pythagoreern nur bestimmte und gemessene waren, so bricht dagegen bei Heraklit, dem Fortsetzer und Vertiefer des Pythagoreismus, der Widerspruch schlechthin überall hervor, schlechthin jede Position steigt nur mit der entsprechenden Negation auf, hat diese zur schlechthin nothwendigen Begleitung. Mit aller Härte wird dies ausgesprochen. Schon die **Sprache** des Heraklit, dessen Schriften zu verstehen es nach Sokratischem Ausspruch (*Diog. L.* IX, 12) eines delischen Schwimmers bedurfte, ist durchaus von diesen überall bemerkten und überall markirten Gegensätzen bewegt und dadurch in die Unruhe versetzt, welche auch real aus jenem Widerstreit entspringt. Denn wie äußerlich in der Sprache widerscheinend, so tritt nun dieser Sinn des Mannes ausdrücklich in seiner Doctrin auf. Den Krieg nennt er den Vater von Allem[82]), aus Unterschiedenem, lehrt er, bilde sich die schönste Harmonie, wie die Harmonie des Bogens und der Leier (Fragm. 33 u. 34, bei **Schleiermacher** S. 65). Nach Fragm. 35 (S. 70) ist es ein allgemeiner Krieg, durch welchen das Gleichgewicht der Welt hergestellt wird[83]). Daß Alles in Bewegung sei, lehrt er (S. 64) mit den Worten: *οἴχεσθαι πάντα* und von der Weisheit des Heraklit berichtet Plato, daß nach ihr sich Alles wie Ströme bewege (Theaet. 160, D), daß „alle Dinge gehen und Nichts fest bleibe (Cratyl. 401, D. 402, A), daß sie alles Seiende einem strömenden Flusse vergleiche und daß also niemals irgend etwas eigentlich sei, sondern Alles immer nur werde (Theaet. 162, E). Es mag nun wahr sein, was Schleiermacher (S. 62) sagt, daß „vornehmlich aus den atmosphärischen Veränderungen und dem allgemeinen Leben der Natur Heraklit sich jenen immerwährenden Fluß zusammengeschaut." An diese Dinge hat er wol hauptsächlich bei dem *ὁδὸς ἄνω κάτω μίη* (Fragm. 28. S. 47 fg.) gedacht. Es ist nach aller Wahrscheinlichkeit der Weg der Verwandlung des Erdigen ins Flüssige, des Flüssigen ins Feurige und rückwärts gemeint, welche beiden Wege dieselben seien und so immer wechselnd herauf und herab unaufhörlich von den Elementen durchgemacht würden. Aber von hier aus hatte sich offenbar die Anschauung von den Gegensätzen, dem Flusse und der Harmonie aus Entgegengesetztem zu einem umfassenderen und schlechthin allgemeinen Sinn erweitert. Denn diese selbe Anschauung zieht sich offenbar durch die verschiedensten Gebiete in Fragmenten, wie Fragm. 38 (S. 80), wonach das Lebende und das Todte, das Wachende und das Schlafende, das Junge und das Alte dasselbige ist, wie ferner Fragm. 39 (S. 81), wo es in Bezug auf menschliche Verhältnisse heißt, daß Krankheit erst die Gesundheit angenehm und gut mache, Hunger die Sättigung, Ermüdung die Ruhe, weiter Fragm. 50 (S. 119): „Sowol das Leben als das Sterben ist Beides in unserem Leben und in unserem Tode." Ja, die Unterschiede von Menschen und Göttern bewegt er ver-

81) Wie wir sahen, daß das Centrum Eins genannt wurde, hier also die Grenze überwog, so ist es wahrscheinlich, daß in dem Peripherischen der entgegengesetzte Urgrund, das Unbegrenzte, herrschend gedacht wurde (vergl. **Böckh** S. 97. 98), und hiermit würde dann stimmen, was Aristoteles (Phys. IV, 6; 213, b, 22) als Pythagoreische Lehre berichtet und Böckh mit sinnigem Eingehen in die fremde Vorstellung erläutert. Hiernach bringt aus dem peripherischen Unendlichen, der Quelle des Verschiedenen und Vielfachen, das Leere, das trennende Auseinander sowol der Zahlen als aller andern Dinge in die Welt ein und zwar „durch den wallenden Athemzug des Weltalls, den Pulsschlag der Natur" (**Böckh** S. 108 fg.).

82) Bei **Schleiermacher**, in dessen Abhandlung: Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten. Werke zur Philosophie. 2. Bd. S. 63. 83) Vergl. ferner *Aristot.* Eth. Nic. VIII, 2; 1155, b, 4 und de mundo. c. 5; 396, b, 20.

mittels jener durchgehenden Anschauung in einander (vgl. Fragm. 50. S. 122 und Fragm. 51. S. 122 fg.), nach welchen beiden Stellen die Menschen sterbliche Götter, die Götter unsterbliche Menschen sind, was ganz parallel jenen physischen Lehren ist in Fragm. 49 u. 24. S. 117 u. S. 40: (*Ζῇ πῦρ τὸν γῆς θανατὸν καὶ ἀὴρ ζῇ τὸν πυρὸς θανατὸν κ. τ. λ.*) und wiederum besagt Fragm. 64 (S. 137), wie von menschlichen Zuständen einer immer an den andern grenzt, einer in den andern überfließt und die Erkenntniß endlich leidet mit unter dem Fluß aller Dinge, denn: „in dieselben Ströme steigen wir hinein und steigen auch nicht hinein, sind und sind auch nicht (Fragm. 72. S. 143)."

Wenn nun so diese Anschauung von den Gegensätzen und der Einheit aus diesen Gegensätzen, von dem Wechseln und Zusammengehen derselben sich in den verschiedensten Bildern dem Heraklit dargestellt hatte; indem er ja bald das Bild vom Flusse, von einem Gehen auf und nieder, oder von einem Kriege aller Dinge gebrauchte, bald davon redete, daß das Eine das Andere sterbe oder lebe, so ist es begreiflich, daß dieses Bilderreden sich zugleich in einer festen, bildlichen Anschauung fixirte, die er sinnig von den übrigen ausschied. Dies, gleichsam ein sinnlicherer Ausdruck seiner Lehre ist es, wenn er behauptet, daß alle Dinge Feuer seien. Es ist der in Eins zusammengegangene, sinnlich fixirte Inhalt seiner ganzen philosophischen Anschauung. „Gegen Feuer," heißt es (Fragm. 41. S. 94), „wird Alles umgesetzt und Feuer gegen Alles, sowie gegen Gold alle Dinge und gegen alle Dinge Gold." Und wiederum verschlingt sich einmal diese Lehre von Neuem als ein Glied in jene allgemeine Anschauung von dem Übergehen der Dinge in einander, während andererseits das Feuer zum Ruhepunkte des beständigen Werdens wird. Denn in Feuer, lehrt Heraklit, löst sich Alles einmal auf [*ἅπαντα γίνεσθαί ποτε πῦρ Aristot.* Phys. III, 5; 205, a, 3 [84])]. Aus der Verbindung beider Vorstellungen, der Vorstellung der ewigen Wandlungen und Übergänge und der andern von dem Feuer als Substanz aller Dinge geht diese dritte hervor, eine Steigerung gewissermaßen der ganzen Philosophie des Mannes, als habe diese, auf das Werden gegründet, selbst nur in verschiedenen Fassungen wie im Feuer sich läutern und nur in einer theils sinnlichen, theils mythischen sich endlich beruhigen können.

Ersichtlich aber ist, wie leicht diese Lehre zu den bodenlosesten Consequenzen habe ausarten können. Man kennt diese Consequenzen aus Plato's geistvoller Schilderung im Theätet (p. 179 sq.), sowie aus dem, was Aristoteles (Met. III, 5. p. 1010, a, 7) von Kratylus, dem Schüler des Heraklit, berichtet: es habe derselbe behauptet, man dürfe eigentlich gar Nichts aussagen und habe deshalb nur den Finger bewegt. Bei Heraklit jedoch ist das Streben nach Hemmung in jenem Flusse, wenn auch unwillkürlich, theils in dem schon Angeführten, in der Verfestigung des Flusses in der sinnlichen Erscheinung des Feuers, und dem Setzen von Weltperioden, als Ruhepunkten des Werdens, theils in seiner Annahme eines allen gemeinsamen Weltbewußtseins (*τὸ ξυνὸν πάντων* Fragm. 18) sichtbar. Aber der eigentliche Widerhalt lag freilich, wie Brandis richtig bemerkt, in dem eignen Gemüthe, in der Gesinnung des Ephesiers; *ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων* sagt er selber (Fragm. 57. S. 126). Und so warf er denn als Abbild dieser den Wandel und Wechsel schlechthin ertragenden Gesinnung einen solchen Widerhalt des allgemeinen Flusses, auch objectiv in seine Lehre. Das das ganze Sein durchdringende Verhältniß ist ihm die *εἱμαρμένη*; *Ἡράκλειτος*, heißt es de plac. phil. I, 27, *πάντα καθ' εἱμαρμένην τὴν δὲ αὐτὴν καὶ ἀνάγκην*. Er nahm in dem Wechsel, in den Verwandlungen der Dinge eine über diese übergreifende, feststehende Ordnung, etwas Höheres an, das er mit sittlicher Färbung des Begriffes als *εἱμαρμένη* bezeichnet (Fragm. 38 sq. S. 73 fg.), und was in noch religiöserer in dem einzelnen Falle wiederkehrt, wo es schon von der Sonne heißt: *Ἥλιος οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα, εἰ δὲ μή, Ἐριννύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν* (Fragm. 30. S. 54). Und es tritt endlich dieser ethische Nachhalt auch in dem Wenigen hervor, was von ethischen Sprüchen des Mannes uns erhalten ist. Er zeigt sich in denselben als fester und aristokratischer Charakter. „Es ist auch Gesetz," lehrt er, „dem Rath eines Einzigen zu folgen" (Fragm. 45. S. 110) und: „Übermuth muß man mehr als Feuersbrunst löschen" (Fragm. 16. S. 23).

Die Bindung aber, in welcher Sein und Nichtsein im Werden von Heraklit angeschaut war, löst sich wiederum auf. War diese Bindung aus einer großartigen und tiefen, ja aus einer wesentlich-religiösen Anschauung hervorgegangen, aus dem innersten Durchdrungensein des ethischen und intellectuellen Momentes, so kehrt sich nunmehr einseitig das intellectuelle Moment hervor. Die Philosophie wird reiner auf das ihr eigenthümliche Gebiet, auf den Boden der Sprache, der Intelligenz, des Begriffes versetzt. Es ist dies der immer wiederkehrende Hergang in der Geschichte der Philosophie. In der Religion sucht die Philosophie sich Gehalt und Tiefe, in ihrer Trennung von jener gewinnt sie Bestimmtheit und Schärfe. Und zu immer höherer Bedeutung steigert sich auf diesem Wege die Philosophie. Der religiöse Charakter, welcher ihr zuerst äußerlich, sie verunreinigend, beiwohnt, dringt mehr und mehr in sie selbst hinüber. Das sprachliche Gebiet, auf welchem die Philosophie ihr eigenstes Leben hat, gewinnt im Fortschritt der Zeit immer mehr dem Ethischen ab, sättigt sich mit diesem und assimilirt es sich, sodaß es allmälig für sich ein immer volleres und selbst ein gleichsam religiöses Genüge bietet.

Die eleatische Philosophie nun ist die erste, deutliche Erscheinung der Emancipation der Philosophie von der Religion. Die Sprache in ihrer Selbständigkeit, in ihrer Unzugänglichkeit für, in ihrer Unmeßbarkeit durch das Ethische macht sich zum ersten Mal in aller Härte geltend. Es ist das abstracte Sein der Ausdruck hierfür, von Seiten der Sprache betrachtet, das Substantivum in seiner Regungs- und Beziehungslosigkeit. Der Gedanke des Werdens da-

84) Mit Recht wird dies als Heraklitische Lehre von Zeller (S. 155 u. 156) gegen Schleiermacher (S. 95 fg.) aufrecht erhalten.

gegen und der Bewegung ist abgeschnitten, die Kraft des verdalen Elementes getilgt. Alle Mannichfaltigkeit schrumpft zusammen in das unterschiedlose Eine. Das All ist Eine Natur und Xenophanes der Erste, welcher so das All einigt [85]). Von dem religiösen Gebiete auf diese Weise durch den Act einer rein verständigen Abstraction geschieden und isolirt, wird aber sofort jenes Gebiet äußerlich in die Verstandesbestimmung aufgenommen und zwei Seiten dieses einen und seldigen Beginnens sind es, wenn ein Mal jenes Eine von Xenophanes ausdrücklich und ausschließlich in pantheistischer Fassung als Gott ausgesprochen [86]), andererseits ein lebhafter Kampf gegen die derberen religiösen Vorstellungen der Dichter und des Volkes von diesem Standpunkte aus geführt wird. Denn von seinem Gott sucht nun sofort Xenophanes alle Vorstellung des Werdens abzuwehren. Auf gleiche Weise, sagt er (nach *Aristot.* Rhet. II, 23; 1399, b, 6) freveln diejenigen, welche die Götter entstehen, und diejenigen, welche sie sterben lassen — aber er führt den Beweis hierfür, genau genommen, aus einer selbst religiösen Vorstellung, nämlich von dem Immer-Sein der Gottheit; *ἀμφοτέρως*, fügt er nämlich hinzu, *ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει μὴ εἶναι τοὺς θεούς ποτε.* Ebenso wehrt er alles Anthropomorphische und Anthropopathische von der Gottheit ab, gegen Homer und Hesiod polemisirend; sein Einer Gott ist:

οὔ τι δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νόημα [87])

— aber er vergißt nicht nur, daß er selbst ein einseitig Menschliches, nämlich das Wesen und die Eigenschaften des Verstandes durchaus auf seinen Gott überträgt, sondern auch selbst das Sinnliche kann er seiner Absicht zum Trotz nicht fern halten von diesem Gott, so sehr er es auch erweitert, verallgemeinert, und, wenn man will, spiritualisirt; sagt er doch von seinem Gotte aus:

οὖλος ὁρᾷ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δέ τ' ἀκούει [88])

In keiner andern Schule aber zeigt sich der reinste und naturgemäßeste Fortschritt so deutlich, wie in der eleatischen. Was in Xenophanes wie im Keime gelegen, das entfaltet, das gipfelt sich in dem „großen Parmenides," in ihm, welchem Plato (Soph. 237) eine wahrhaft edle Tiefe, ein *βάθος παντάπασι γενναῖον* zuschreibt (Theaet. 183). Hatte es nämlich schon den Xenophanes von dem Boden der Religion hinweggedrängt und hatte er nun äußerlich das religiöse Element an sein Philosophiren herangezogen, so kommt das Alles in viel größeren und klareren Zügen bei Parmenides noch einmal zum Vorschein. Noch viel hartnäckiger und reiner baut er die Philosophie auf dem besonderten Gebiete der Intellectualität, nach den strengen und kalten Gesetzen des Verstandes auf. Noch viel entschiedener und lauterer weist er zunächst jeden Einfluß des Ethischen auf das Intellectuelle ab, noch viel durchgreifender sichtet er alles Religiöse aus dem Centrum seines Philosophirens aus und bewährt jene „edle Tiefe" in der höchsten Läuterung seines rein verständigen Princips von aller religiösen Färbung desselben. Schärfer sehend als sein Vorgänger Xenophanes und als sein Nachfolger Melissus, welche Beide Aristoteles, ihm gegenüber, *μικρὸν ἀγροικότεροι* nennt, war er es, welcher den Begriff der Einheit des Seins [89]) ganz rein für sich und ohne theologische Beziehungen hinstellte, ihn dem Nichtsein scharf gegenüberhielt [90]) und hierdurch den Umfang desselben durch alle Consequenzen des Verstandes hindurch verfolgte. „Das Sein allein ist, nichts ist das Nichtsein [91])," das ist die in anderer Form immer wiederkehrende Summe, der höchste und nachdrücklichste Punkt seiner Philosophie. Von hier aus klärt er jenen Begriff des Seins zur höchsten Reinheit und Durchsichtigkeit ab. Das Sein ist ungeworden und unvergänglich, einzig, ganz, unwankend, unendlich, nie ein War oder Wird-sein, denn es ist jetzt zumal ganz und ein einiges Zusammen, ohne ein Früher und ohne ein Später (V. 60 fg. u. V. 80 fg.): — so wird jede Schranke der Zeitlichkeit von dem Sein abgehalten. Es ist ferner untheilbar, weil ganz sich selbst gleich und ganz mit Sein erfüllt, zusammenhaltend, Sein an Sein gedrängt, weder ausgebreitet allwärts durch das Weltall, noch in sich zusammengezogen (V. 83 fg.): — so wird alle Räumlichkeit nach Möglichkeit von ihm verneint; und so endlich auch alle Bewegung (V. 87 fg.), und zugeschrieben wird ihm höchste Vollkommenheit und Vollendung in sich, es ist „ähnlich der Masse der allseits rundgeschwungenen Kugel, von der Mitte her gleich durchweg (V. 103 fg.)" und es ist endlich in ihm das Denken und sein Gegenstand identisch, dem Sein eignet auch das Denken „denn nicht ist das Denken ohne das Seiende zu finden; es gibt ja nichts Anderes außer dem Seienden (V. 95 fg.)": — so rettet Parmenides die Realität des Denkens, indem er dasselbe in das allein Reale, in das Sein hineinflüchtet.

An dem Abstracten, das der Verstand mit lauter Negationen in seiner Reinheit und Vollendung dargestellt hat, bricht somit eine positive Bestimmung aus. Die Intellectualität, nachdem sie allen Boden um sich herum abgegraben, springt auf die letzte, noch übrige Scholle, ehe auch diese verschwindet; sie in ihrer Reinheit ist es im Grunde allein, die in jenem reinen abstracten Sein sich

85) *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας Aristot.* Metaph. I, 5; 986, b, 21 cf. *Plato*, Soph. 242, D. 86) *εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Aristot.* l. l. lin. 24. cf. *Sext. Emp.* Pyrrh. Hyp. I, 225 und übereinstimmend mehre Stellen bei Späteren. 87) *Clem. Al.* Strom. V. p. 601, C. cf. ib. VII, 711 B; *Sext. Emp.* adv. Math. IX, 193; ib. I, 289; *Arist.* Rhet. II, 23; 1400, b, 6 sq. und Poet. c. 25; 1460, b unten. 88) Denn daß diese Worte bei *Sext.* adv. Math. IX, 144 auf Xenophanes gehen, wird so gut wie gewiß durch Vergleichung mit *Diog. L.* IX, 19. — Nach unsrer ganzen Darstellung modificirt sich übrigens in Etwas Zeller's (I, 143) Behauptung von der „religiösen Form des Xenophanischen Philosophirens," während zugleich unsere Übereinstimmung mit Zeller hervorgeht nicht nur in den wesentlichen Resultaten, sondern auch in der Verwerfung des Aristotelischen Schriftchens de Xenophane, Zenone, Gorgia, dessen Unglaubhaftigkeit und Unbrauchbarkeit Zeller (I, 133 fg.) durchaus überzeuglich dargelegt hat.

89) *Arist.* Met. II, 4; 1001, a, 32 sq. *Soph.* elench. c. 33; 182, b, 25. 90) *παρὰ γὰρ τὸ ὂν τὸ μὴ ὂν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἴεται εἶναι τὸ ὂν καὶ ἄλλο οὐθέν. Arist.* Met. I, 5; 986, b, 27. 91) *Brandis.* Comment. Eleatic. V. 47 und 48 der Parmenideischen Fragmente.

selbst objectivirt hat. Wie gesagt jedoch: diese rücksichtslose Losreißung des intellectuellen Gebietes von dem ethischen kann nicht vor sich gehen, ohne daß äußerlich wenigstens der liegen gelassene Rest des Seins herangezogen würde. Aber je reiner jene Einseitigkeit aufgetreten, desto äußerlicher wird dieses Heranziehen stattfinden. Bei Parmenides folglich noch äußerlicher als bei Xenophanes. Für die abstracte Durchführung der reinen Idee des Einen Seins büßt seine Philosophie mit einem großen Bruch. Unabweislich stellt sich dem Einen das Viele zur Seite und empfindlich wird die Kluft gefühlt, die zwischen beiden dadurch aufgerissen ist, daß nur jenes Abstracte, Eine für das Seiende, ihm gegenüber Alles für Nichtsein erklärt ist. Dieser Bruch nun, der ursprünglich nur dann nicht stattfindet, wenn das gesammte Wesen des Menschen in der Einheit seiner beiden Momente sich eine Welt baut, dieser Bruch kann hier und jetzt nur äußerlich, nur gleichsam mechanisch geheilt werden. Schon die Aufhebung des Vielen als eines Realen, das negative Verhalten zu demselben ist eine Art von Anerkennung desselben, welche eben auch positiv irgendwie durchschlagen muß. Die Foderung, die Scheinbarkeit der Realität des Vielen zu erklären und die andere, die schlechthinige Nichtrealität desselben zu Folge jener principiellen Entgegensetzung des Seins und des Nichtseins festzuhalten: — diese beiden Foderungen stehen in einem Conflict, welchen Parmenides nicht beseitigen kann, sondern als Conflict bekennen und darstellen muß. Es ist nur das Aussprechen dieses Conflictes, wenn er auch die Erscheinungswelt in eine Theorie bringt, diese Theorie aber ausdrücklich als Nichtphilosophie im Gegensatze zu dem zuverlässigen Worte der Wahrheit, als menschliches Meinen, als trügerischen Wortstaat bezeichnet (v. 111 sq.). Die religiöse Form des Philosophirens hat Parmenides zwar von dem Kern seiner Philosophie abgestreift, aber er hat eben damit jene Kluft geschaffen; in ihr und in dem inconsequenten relativen Geltenlassen des Nichtseienden, des Scheins, der Mannichfaltigkeit, der Welt der Vorstellung kommt nur dasselbe zur Erscheinung, was sich bei Xenophanes als religiöse Form vorfand, in welche das Princip selbst, wenn auch nur äußerlich, gehüllt war. Aber freilich, auch hier noch kommt das *γενναῖον βάθος* des Mannes zum Vorschein. Auch diese, von dem Princip aus beurtheilt, unphilosophische Partie wird unter den Händen des Parmenides zu einer zweiten Philosophie. Neben die Philosophie der ersten Ordnung stellt er eine Philosophie der zweiten Ordnung, eine philosophia minor neben eine philosophia major. Das verlassene und aufgegebene Princip projicirt sich dennoch in diese zweite Theorie hinein; die principielle Anschauung des Parmenides durchleuchtet auch noch diesen Abfall vom Princip; das leitende Gesetz der höchsten Einsicht, jene Verstandesscheidung von Seiendem und Nichtseiendem, prägt der Philosoph auch dem Gebiete des Nichtseienden auf und dieses wird zum Spiegel und Symbol seiner höchsten Weltanschauung; in bunteren Farben und im „trügerischen Staat der Worte" wiederholt sich ihm in der Welt des Vielen der Gegensatz des Seins und Nichtseins, und so wirft diese sinnliche Welt ihren Glanz zurück auf jene intellectuelle. „Gezwungen nämlich — um statt unser den besten Gewährsmann sprechen zu lassen — gezwungen, den Erscheinungen zu folgen, und anzunehmen, daß zwar dem Begriff nach das Eine, aber der Wahrnehmung nach Mehres sei, setzt er wieder eine doppelte Ursache und ein doppeltes Princip, das Warme und das Kalte, gleichsam Feuer und Erde, und ordnet das Warme auf die Seite des Seins, das Andere auf die des Nichtseins[92]). Und so erklärt er denn alle Mannichfaltigkeit der Erscheinungen aus der verschiedenen Mischung dieser Beiden, aus dem Überwiegen je des einen Princips über das andere[93])."

Die Religion aber bricht endlich auch als solche bei Parmenides an den Rändern gleichsam seines Philosophirens hervor und kränzt dieselbe wie mit einem leuchtenden Saume. Wie sich das Heraklitische Werden zuletzt nur beruhigt in dem dasselbe beherrschenden Gesetze der Nothwendigkeit, so waltet auch nach Parmenides im Reiche der Veränderungen „in der Mitte" „die Gottheit, welche Alles regiert (v. 129)," die Erzeugerin aller Bewegung, die Loos zutheilende *Δίκη* und *ἀνάγκη* (*Stob.* ecl. phys. p. 482), die dann weiter als ersten aller Götter den Eros ersinnt (*Arist.* Met. I, 4; 984, b, 25 sq.). Ja diese Anschauungen erfassen den philosophischen Mann so von Grund aus, daß in sie die Begeisterung des Dichters einfällt und da, wo er, am Anfang seines großen Lehrgedichtes, sein ganzes Wesen zusammennimmt, da strömt ihm dies Alles in ein großes Bild zusammen. Denn hier ist die Nacht und das Licht, zu deren Scheide Rosse, von Sonnenjungfrauen gelenkt, den Dichter tragen, die *Δίκη* öffnet die Pforte, empfängt ihn geneigt und läßt ihn nun Beides erfahren, „der überzeuglichen Wahrheit unwankendes Herz und

92) *Arist.* Met. I, 5; 986, b, 31 sq. De gen. et corr. I, 3; 318, b, 6. cf. *Parm.* Fragm. v. 114 sq. In diesen Versen wird das eine jener beiden Principien (hier als *φλογὸς αἰθέριον πῦρ* oder v. 124 als *φάος* bezeichnet) ähnlich wie das Sein als *ἑωυτῷ πάντοσε τωὐτόν*, das andere (hier *νὺξ ἄφαντος* v. 124. 126 genannt) ähnlich wie das Nichtsein als *μὴ τωὐτόν* und als ein nur irrthümlich für wirklich gehaltenes — *ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν* v. 115 — charakterisirt. 93) *Theophrast.* de sens. 3. — Treffend ist übrigens die Bemerkung von Brandis (I, 396), „daß der Philosoph des Seins in seinem Erklärungsversuche der Erscheinungen sich zunächst derjenigen Theorie angeschlossen zu haben scheint, die auf den Begriff des Weebens durchaus gegründet war (s. die weitere Ausführung ebendas.)." So war also von Parmenides die relative Berechtigung und Wahrheit des Heraklitischen Philosophirens in ähnlicher Weise anerkannt, wie ein neuerer Philosoph sein eigenes früheres System als negative Philosophie auf das Recht relativer Geltung zurückführt und in dieser Geltung beibehält in dem angeblich höheren Princip seiner späteren „positiven" Philosophie. Überhaupt aber liegt, auch noch in anderem Betracht, eine Vergleichung des Parmenideischen mit dem Schelling'schen Philosophiren nahe. Wie die neuere Naturphilosophie faßt Parmenides das Licht als das Mitsich-Identische; wie diesem der große Gegensatz des Seins und Nichtseins in der Erscheinungswelt wiederkehrt, so sieht auch jenes die im Absoluten in Indifferenz vorhandenen Principien des Subjectiven und Objectiven in der Endlichkeit wieder, deren Grund ihm die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist, wozu sofort das Parmenideische Überwiegen des Warmen oder des Kalten (des Seins oder des Nichtseins) noch eine weitere Analogie bildet.

der Sterblichen Meinungen, in denen glaubhafte Wahrheit nicht enthalten ist (v. I sq.)," und sie lehrt ihn scheiden den doppelten Weg der Forschung, den, daß das Sein ist und nicht ist das Nichtsein, und den anderen, daß das Nichts ist und daß nothwendig das Nichtsein. Hier, in der That, ist der Punkt erreicht, wo die poetische Einkleidung mehr als erborgter Schmuck ist; denn die gestörte Reinheit des Princips liegt hier unter der Hülle einer prächtigen Allegorie verborgen; über dem raisonnirenden Verstande und über dem dialektischen Sinne steht der Philosoph noch als der ganze und ungetheilte Mensch und verknüpft in poetischer Stimmung, was sofort zu unvereinbaren Fragmenten der Erkenntniß sich aus einander gibt.

Dieser Zusammenhalt ist endlich so gut wie ganz entschwunden und die eleatische Philosophie tritt in ihr drittes Stadium mit dem Schüler des Parmenides, mit Zenon. Er ist es, welcher sie zur reinsten und letzten Consequenz innerhalb ihrer selbst hindurchführt. Denn möchte es doch auch minder zweifelhaft sein, als es nach den verdächtigen Angaben von Diogenes Laert. (IX, 29) und Stobäus (Ecl. ph. p. 60) ist, daß Zeno sich auf hypothetische Erklärungen der Welt der Erscheinung ebenso wie Parmenides eingelassen: sicher ist dies, daß sein Interesse überwiegend dem reinen Princip der eleatischen Lehre, der Vertheidigung jener Annahme von der alleinigen Wirklichkeit des Einen, der Polemik gegen die Behauptung der Realität des Vielen zugewandt war[94]). Die Scheidung der Sprache als des aparten Gebiets der Philosophie vollzieht sich bei ihm in philosophischer Weise, und es ist in sofern charakteristisch, daß er die in das angrenzende Gebiet hinüberreichende und beide unter dem Schutz des Schönen verbindende Poesie von sich wirft und eine entschiedene Prosa, die Sprache des Verstandes und der Abstraction schreibt. Die reingesonderte, von den Einflüssen des Ethischen möglichst abgeschnittene Sprache erschließt sich zur Dialektik: Zeno ist der „Erfinder" der Dialektik (nach *Aristot.* bei *Diog. L.* IX, 25). Der Dialektik: denn sie ist die philosophische Erscheinung der Sprache, sofern dieselbe mit dem Religiösen noch wie durch einen letzten, zarten Faden, durch ein abstract Ethisches, durch den Geist der Wahrhaftigkeit zusammenhängt. So liegt sie an der Grenze der Sophistik, welche diesen letzten Faden zu zernagen sich angelegen sein läßt. Kaum noch hält dieser Faden bei Zeno; aber er hält durch die negative Beziehung zu denen, welche die Realität des Vielen behaupten, eine Behauptung, welche viel äußerlicher in Parmenides durch dessen inconsequente Sanction des Vielen mehr im poetischen als im philosophischen Interesse hervorgetreten war. Xenophanes — um die Stationen des eleatischen Philosophirens von diesem Gesichtspunkte aus uns noch einmal zu vergegenwärtigen — hatte die Lossagung von dem Gebiete des Ethischen, die Isolirung des Gebiets der Sprache, die Verstandesabstraction, die abstracte Philosophie als solche, wiederum ganz in das Religiöse, in die Verbundenheit jener beiden Gebiete eingetaucht und sie dadurch mit einer theologischen Form überzogen. Diese Form streift Parmenides ab, außer wo er, poetisch erregt, mit Einem Griff noch ein Mal Beides zusammenfaßt. Aber die abgestreifte Hülle hält er neben dem herausgeschälten Kern noch fest, er zeigt Beides neben einander auf, ja, von dem Kern ist etwas noch an der Schale, von der Schale etwas noch an dem Kern haften geblieben[95]). Zeno endlich läßt diesen Rest des Religiösen, dasjenige, was von dem Standpunkte des abstracten Philosophirens als das Unreelle, das Nichtsein, erscheint, so gut wie ganz liegen, alle Kraft dringt in den Kern, und dieser, der seinem innersten, wenn auch unerkannten Wesen nach die Sprache ist, entfaltet sich zur Dialektik, wovon bei Parmenides nur erst die ersten Ansätze waren, um den Sophisten endlich das Geschäft der völligen Austreibung des Ethischen aus dem Sprachlichen zu überlassen. So wendet sich denn Zeno eristisch und in schärfster Anspannung des Gegensatzes des Einen und Vielen gegen die Widersprüche, welche dieses Letztere dem abstracten Verstande gegenüber zu haben scheint. Derselbe unvermittelte Widerspruch zwischen dem Princip des Einen und zwischen der sinnlichen Erscheinung, welcher diese ganze Philosophie charakterisirt, derselbe Widerspruch wird in dem Vielen von Zeno allseitig aufgedeckt und mit diesem Aufdecken entledigt sich das System desselben auf die für diesen Standpunkt allein consequente Weise. Es entledigt sich desselben, indem es ihn anderwärts nachweist, kann ihn aber anderwärts nachweisen nur darum, weil er ihm selbst immanent ist. Der auf das Eins und somit in sich zurückgezogene Verstand zeigt sich im Vielen als der ohne Ausgleichung zerrissene, ohne Ruhe hin- und hergeworfene. Die Polemik, der Widerspruch, ist die einzige Weise der Vermittelung, welche consequentermaßen zwischen dem Einen und dem Vielen, der Realität jenes und dem Scheine dieses eintreten konnte. Und so zeigt denn Zeno, daß, wenn Vieles ist, dasselbe gleich und ungleich, Eins und Vieles, bleibend und bewegt, durchaus also ein Widerspruchsvolles ist (*Plat.* Phaedr. 261), zeigt, durch Hilfe dessen, was bei fortgesetzter Dichotomie erfolge, daß das Mannichfaltige zugleich endlich und unendlich, zugleich klein und groß sei (*Simpl.* phys. f. 30. b), zeigt die Widersprüche in den allgemeinsten Abstractionen der Wahrnehmung, in Materie und Raum, vor Allem aber, durch einen vierfachen, von Aristoteles (Phys. VI, 2. 9) aufbehaltenen Beweis die Unmöglichkeit der Bewegung[96]).

94) So wird der Inhalt der Zenonischen Schrift von Plato angegeben (Parmen. p. 128).

95) Denn richtig bemerkt Zeller (I, 150), daß in der Darstellung des Parmenides „das Eins immer noch theilweise die Form der allumfassenden Natursubstanz" gehabt habe. Man denke nur z. B. an die Vergleichung mit der Kugelgestalt.

96) Wenn oben ausgeführt wurde, daß sich die eleatische Philosophie vollständig in den drei genannten Repräsentanten auseinanderlege und vollende, so wird man vielleicht den Namen des Melissus und eine Stelle vermissen, an welcher auch dieser untergebracht werde, Melissus, der so oft von Aristoteles in Begleitung des Parmenides genannt wird. Zeller (I, 148) hat es versucht, eine solche Stelle für den Melissus ausfindig zu machen. Nach dem unklaren Nebeneinander nämlich, in welchem bei Parmenides das Eins und das Viele belassen wor-

Die ganze Üppigkeit der sicilischen Stadt Agrigent zur Zeit des Perikles erscheint sofort in der Philosophie des *Empedokles*. Denn in einem sinnigen Eklekticismus band dieser Mann die alte ionische Naturphilosophie, die Philosophie des Heraklit und die der Eleaten zu einem bunten und reichen, halb geordneten, halb ungeordneten Strauße zusammen. Er war ebendeshalb *mehr* als Eklektiker. Es ist die abstracte Weisheit der Eleaten und die tiefsinnige des Ephesiers, die die „sikelischen Mu-

den, sei nur ein doppelter Weg für die Nachfolger übriggeblieben: der *eine*, vom Princip des Einen Seins ausgehend, von der Welt des Scheins gänzlich zu abstrahiren; und diesen habe Zeno eingeschlagen; der *andere*, dieser Welt des Scheins zulieb in das Eine selbst Bestimmungen aufzunehmen, durch die dessen Reinheit getrübt wurde; und dies sei der Weg des Melissus gewesen. Wie Zeno (S. 151) durch die absolute *Entgegensetzung*, so habe Melissus durch eine verunglückte *Combination* der Einheit und Vielheit die schwache Seite — und hier hütet sich Zeller bereits, zu sagen: verdecken wollen, er sagt: — an den Tag gebracht. Er sieht weiter in dem Philosophiren des Melissus einen *Versuch*, das eleatische Princip dem ionischen näher zu bringen (S. 152). Wenn er aber sofort viel richtiger selbst (S. 153) bemerkt, daß gewiß Melissus *seiner bewußten Absicht* nach die *reine* eleatische Lehre im Gegensatz gegen die ionische habe vortragen wollen, diese Absicht jedoch nur unvollständig durchgeführt habe, so fällt eben hiermit Melissus aus jenem an sich zwar schönen, aber historisch nicht bestätigten Schema der Entwickelung des Eleaticismus heraus. Nicht zwar, als ob eine philosophische Schwäche an sich nicht in der nothwendigen Entwickelung eines Systems eine nothwendige Stelle einnehmen könnte, sondern nur, daß die von Aristoteles (Met. I, 5; 986, b, 27. cf. Phys. I, 2; 185, a, 10) dem Melissus vorgeworfene ἀγροικία ganz anderer Art, daß sie offenbar nur eine *persönliche* Unfähigkeit desselben ist, sich auf der Höhe jenes Princips zu halten. Anders freilich Zeller. Er findet die ἀγροικία des Mannes zumeist in der von ihm aufgestellten Behauptung, daß „*das Eine unendlich sei*,“ während Parmenides im Gegentheil das Eine als πεπερασμένον bestimmt. Aber könnten nicht beide Bestimmungen gleich sehr in der Consequenz des eleatischen Princips liegen? Bedürfte es wol einer andern als der Zenonischen Dialektik, um nachzuweisen, daß wie dem Vielen, so auch dem Einen beide widersprechende Bestimmungen gleich sehr eignen? Und ist etwa Zeno aus einem anderen Grunde im Stande, sie beide in dem Vielen nachzuweisen, als weil sie in dem Einen ursprünglich selbst und ebenso sehr enthalten sind? Oder wenn ja eine von beiden Bestimmungen dem „Einen“ richtiger zugeschrieben wird als die andere: — wäre es dann wirklich die der Begrenztheit? Wenn dies Zeller's Meinung ist, so wissen wir nicht, was er mit der Bemerkung sagen wollte, daß „in der Darstellung des Parmenides das Eins immer noch theilweise die Form der allumfassenden Natursubstanz habe.“ Denn so richtig diese Bemerkung ist, so ist sie es doch nur, wenn man sie namentlich auf die Parmenideische Vergleichung des Eins mit einer Kugel — auf die Bezeichnung desselben als eines πεπερασμένον bezieht. Und wenn denn nun diese „Form der allumfassenden Natursubstanz“ von dem Eins zu entfernen ist, so wird das eleatische Princip ja wol reiner von demjenigen gefaßt sein, welcher das Eins nicht πεπερασμένον, sondern ἄπειρον sein läßt, welcher ihm nicht Kugelgestalt zuschreibt, sondern ausdrücklich (*Meliss.* Fragm. 16) die Körperlichkeit von ihm abwehrt, und es wird also reiner in dieser Beziehung von Melissus als von Parmenides gefaßt sein. Der Zeller'schen Meinung indessen ist auch ein gar großer Gewährsmann — Aristoteles. Eben diese Melissische Behauptung von der Unendlichkeit des Eins scheint es zu sein, auf welche hin er seinen Ausspruch thut, daß Parmenides das Eins des *Gedankens*, Melissus das der *Materie* getroffen zu haben scheine (Met. I, 5; 986, b, 18). So fein jedoch diese Bemerkung ist, so wenig doch im Geiste des eleatischen Princips, so bestimmt aus dem Standpunkte grade der Aristotelischen Philosophie hervorgegangen. Jenes Princip nämlich wurzelt in der höchsten Abstraction, ist das Product des Verstandes. Das Höchste, wozu es von hier aus die Leugnung des Räumlichen bringen kann, ist die sogenannte schlechte Unendlichkeit, jenes λίνον λίνῳ συνάπτειν, und derjenige, welcher von diesem Princip aus dem Eins Begrenztheit zuschreibt, ist offenbar noch unter dieser höchsten Anfoderung geblieben, ist in die sinnliche Vorstellung zurückgefallen, ist Poet, wo er Philosoph sein mußte. Dies ist es, was Aristoteles übersieht. Mit Recht erscheint ihm (Phys. III, 6) der Begriff der Ganzheit durch den des ἄπειρον keineswegs erreicht, als welches nur δυνάμει ὅλον nicht ἐνεργείᾳ sei. Mit Recht: denn *er* hat sich zu einem Begriffe des Ganzen erhoben, welcher über jene schlechte Unendlichkeit hinausliegt; für *ihn* ist der Begriff der schlechten Unendlichkeit ein in einem Höheren aufgehobenes Moment; aber er hat Unrecht, diese Einsicht auch dem Parmenides zu leihen: denn der Verstand, dessen reine Consequenzen zu ziehen die Aufgabe des Eleaticismus ist, bringt es zu dem ὅλον ἐνεργείᾳ auf dem Wege philosophischer Überzeugung überhaupt nicht, und wenn man sich also nicht damit begnügen will, zu sagen, daß der *Dichter* Parmenides den höhern Begriff erreicht habe als Melissus, so wird man eingestehen müssen, daß der *Philosoph* Parmenides hier unter dem Philosophen Melissus stehe und man wird nach dieser, vom eigenen Princip des Eleaticismus ausgehenden Schätzung vielmehr umgekehrt sagen dürfen, daß Melissus das Eins des Gedankens, Parmenides das der Materie getroffen habe.

Aber freilich: während das *Princip* den Melissus weiter trieb: — seine *persönliche* ἀγροικία ließ ihn von der Höhe der speculativen Haltung wahrscheinlich öfter herabsinken. Abgesehen nämlich von der durchgängigen Geringschätzung, welche Aristoteles gegen ihn an den Tag legt, abgesehen von dem Mangel an Eigenthümlichem, welches die Nachrichten der Alten nicht verschweigen würden, so liegen zwei Beispiele eines solchen Herabsinkens in dem Berichteten deutlich vor. Das erste hängt mit der Behauptung zusammen, daß das Eins ἄπειρον sei; es ist der *Beweis* für diese Behauptung, der, je weniger er wirklich beweisend ist, um so mehr zeigt, daß jene Behauptung einen andern Grund und zwar, nach Allem, was wir so eben ausgeführt haben, den der inneren, treibenden Kraft des Princips gehabt haben wird. Daraus nämlich beweist Melissus die (räumliche) Unendlichkeit des Eins, weil dasselbe der *Zeit* nach weder Anfang nach Ende gehabt habe — eine Folgerung, deren Sophistik Aristoteles (Soph. elench. 6; Phys. I, 3 und III, 6) hervorhebt — das andere Beispiel findet sich in der Stelle bei *Simpl.* in phys. f. 22, b. Wenn etwas ist, argumentirt hier Melissus, so ist es entweder geworden, oder immer seiend. Wenn aber geworden, so entweder aus Seiendem, oder aus Nichtseiendem. Aus Nichtseiendem aber kann — man erwartet nun, daß es heißen werde: „kann Seiendes nicht werden,“ und man ist sehr überrascht zu lesen: „kann nicht irgend ein anderes Seiendes, geschweige denn das schlechthin Seiende (τὸ ἁπλῶς ὄν) werden.“ Aber gibt es denn nach dem eleatischen Princip ein anderes Sein, als das Sein schlechthin? Hat es nicht grade in diesem Raisonnement Melissus mit dem Erweise des Seins, d. i. des Seins schlechthin, zu thun? Oder wenn Brandis (I, 404) meint, Melissus habe sich mit der Setzung eines Seins, gegenüber dem Sein schlechthin, einen Erklärungsgrund für die Erscheinungen vorbehalten wollen, wie er auch an einer andern Stelle (*Simpl.* de coelo f. 138) den Ausdruck ἐὸν ἀληθινόν braucht: — wie möchte er doch grade hier die Reinheit des Beweises durch die hier ganz überflüssige Erwähnung jenes „anderen Seins“ trüben? In der That, wir vermögen in dieser Erwähnung nur einen neuen Beweis von der subjectiven Unfähigkeit des Melissus zu erkennen, die Absolutheit des Seins anders festzuhalten, als in der Weise relativer Gegenüberstellung gegen das sinnliche Sein. Und so zeigt denn Melissus auf der *einen* Seite eine Bestimmung, welche ganz auf dem Wege des eleatischen Philosophirens lag und mit welcher er den Parmenides überschreitet, ohne recht ein Bewußtsein darüber zu haben: denn, er gibt auf der *andern* Seite für jene Bestimmung einen handgreiflich sophistischen und nicht zutreffenden Beweis; er zeigt ferner eine der Zenonischen ähnliche Dialektik, die er aber durch ein plumpes Herabfallen aus dem Princip, sehr unabsichtlich offenbar, trübt, und es mag schließlich wol zugestanden werden, daß sich hierin der Ionier verrathe.

sen" in die volle ionische Naturanschauung versenken. Es ist der am sinnlichen Stoff hängende Dichter, welcher die weiter gedrungene Einsicht der Philosophie in die anfängliche, die abstractere in die sinnlichere zurücknimmt, indem er zugleich das fremde Colorit ägyptischer und vielleicht Pythagoreischer Weisheit über sein System ausbreitet. Der Standpunkt des Parmenides im Bereiche der irrenden Meinung wird naiver Weise zum absoluten, indem auf ihn die höhere Einsicht übertragen und durch prophetische Feierlichkeit erhöht wird. Es gibt kein Werden, behauptet Empedokles mit, und beweist es wie Parmenides (*Empedocl.* Fragm. v. 81 sq. 119 sq.); es gibt nur Ein Sein, behaupten die Eleaten: und ein Analogon dieses Einen Sein hat auch Empedokles. Aber diese eleatischen Abstractionen sind bei dem Agrigentiner ganz in sinnliche Anschauungen eingetaucht und sind eben hierdurch mit der Heraklitischen Lehre von dem Werden, als eigentlichem Wesen aller Dinge vermittelt. Das Vorhandensein des Stoffs ist es, welches die Leugnung des Werdens und die Annahme des Werdens zusammenbringt. Das Vorhandensein des Stoffes macht es möglich, daß ein Werden im prägnanten Sinne unmöglich in einem herabgelasseneren Sinne nothwendig ist. Nämlich „Entstehung irgend eines Sterblichen gibt es nicht, noch irgend Ende verderblichen Todes, sondern Mischung allein und Zersetzung des Gemischten gibt es. (V. 77 sg.)[97]) Und nun bricht sogleich die ganze Unruhe der Heraklitischen Weltanschauung auch in die Welt des Empedokles herein. Dies Sichmischen und wieder Trennen — *οὐδαμὰ λήγει.* Jetzt geht Alles in Eins durch Kraft der Liebe zusammen, jetzt wieder Alles durch Haß aus einander. (V. 93 sg.) Aber andererseits rettet Empedokles auch die Ruhe des eleatischen Seins. Dem Werden entflieht er nicht blos durch die Unterstellung des Begriffs der Mischung und Entmischung, um so die ganze reiche Sinnenwelt von der Stille der eleatischen Abstraction frei zu machen, sondern er hat noch außerdem einen Ort, an welchem auch dieser Proceß nicht stattfindet, ein Analogon des Einen Sein. Ein Analogon: denn das reine Verstandeswesen der eleatischen Philosophie hat er abermals ganz ins Sinnliche und Stoffliche umgesetzt. Was Parmenides mit einer Kugel mehr nur verglich, übrigens aber ausdrücklich als das nur negativ bestimmte Eine Sein charakterisirte, das ist hier zum Sphairos geworden, in welchen die Elemente ruhig zusammengegangen sind. Er ist das ursprüngliche *μίγμα, τὸ ἕν*, wie es öfters Aristoteles nennt (Phys. I, 4 in.; Metaph. XII, 2; 1069, b, 20). In ihm waltet die Liebe; ausgeschlossen ist der Streit. Er ist zugleich die selige Gottheit (v. 70. cf. *Aristot.* de gen. et corr. II, 6; 333, b, 21 u. a. St.), und Empedokles polemisirt daher wie Xenophanes gegen den Anthropomorphismus der Griechen (v. 356 sq). Wo aber das Werden einmal, wenn auch nur in einem lässigeren Sinne, Zutritt erhalten, wo der Sphairos selbst ein *μίγμα* geworden, da natürlich hat das Eins, das Sein, nicht die eleatische Härte und Unzugänglichkeit; es läßt sich selbst wieder herab zu Heraklitischem Werden, das Eins löst sich auf ins Viele, der Sphairos gestaltet sich zur Welt. Der Wechsel, nach welchem das Einzelne sich unaufhörlich mischt und entmischt, trifft als ein periodisches Geschehen auch den Sphairos. Dem Streit nämlich, dem an die äußerste Grenze gebannten, gelingt es, in den Sphairos einzudringen. So trennt er die Einheit und wird der Grund der Entstehung der Einzeldinge, wie dem Heraklit der Krieg der Vater aller Dinge ist. Aber die Liebe folgt dem Streite nach und waltet und gestaltet auch mitten im Streite, bis, nach dem Eintreten der äußersten Zerfallenheit, die Liebe wieder zur Herrschaft gelangt, das Getrennte wieder in die Einheit des Sphairos zurückversetzt wird und eine Zeit lang dort in Ruhe verharrt (v. 59 sq. 66 sq.). Sonach erscheint hier zweifach Heraklitisches, einmal des Ephesiers *συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον* oder *ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*, und sodann seine Lehre von dem periodischen Vergehen der Welt zu Feuer.

Allein der Boden, wie gesagt, auf welchem diese Verbindung eleatischer und Heraklitischer Lehren vor sich geht und möglich wird, ist ionischer Materialismus. Empedokles baut aus der Materie die Welt. Wie aber diese Grundvoraussetzung auf die geistigeren Anschauungen des Eleaticismus und Heraklitismus influenzirte, so haben umgekehrt diese jene modificirt, zersetzt und flüssig gemacht. Die Einheit der Substanz, wie sie im alten Jonismus sich zeigte, ist ja hier an den Sphairos übergegangen, der Glaube an das Werden, an das beständige Zusammen- und Auseinandergehen fodert ein reichlicheres Material, und so geht dem Empedokles die Eine Substanz in vier aus einander. Hatten doch schon die Pythagoreer fünf Elemente, Parmenides in dem Warmen und Kalten deren zwei gesetzt, waren doch von verschiedenen Joniern verschiedene Elemente genannt worden. Empedokles ist der Erste, welcher deren vier lehrt und sie als *ῥιζώματα πάντων* bezeichnet (v. 26 sq.), den feurigen Äther, den er auch Zeus nennt, das Wasser oder Nestis, die Luft, die belebende Here und die Erde oder Hades. Wie aber der Einfluß des eleatischen Seins bei Empedokles das Heraklitische Werden mechanisirte, hemmte, den Fluß oder die stätige Bewegung der Dinge zu einer stockenden und äußerlichen machte, so löst sich ihm auch von dem Stoff die Kraft und wiederum spaltet sich ihm die Kraft in zwei Kräfte, in die einigende, *φιλία*, und die trennende, *νεῖκος*, damit auch hierin noch der doppelte Einfluß der eleatischen und der Heraklitischen Lehre widerscheine. Denn die *φιλία* bildet das eleatische Eins in abstracter Weise, wie der *Σφαῖρος* in concreter ab, und das *νεῖκος* entspricht dem Heraklitischen Krieg, dem Vater aller Dinge.

Umgeben endlich ist diese ganze Lehre von einem mystisch-theologischen Scheine. Haß und Liebe gibt dem Systeme eine ähnliche ethische Färbung, wie sie der Pytha-

97) Wir wissen keine Gegenbeweise gegen Zeller's Behauptung (S. 174), daß Empedokles erst durch seinen eigenthümlichen Begriff des Werdens, als eines Mischens und Entmischens, auf die Annahme bestimmter Stoffe geführt worden sei. So selbsteinleuchtend scheint uns die Unmöglichkeit, daß Jemand auf diesen Begriff des Werdens anders komme, als dadurch, daß er früher an das Substrat als an den Proceß dachte.

goreismus hat. An den Pythagoreismus erinnert Manches in ihm. Der Sphairos steht in ähnlichem Verhältniß zur Welt, wie bei Philolaus die *φύσις* zum *κόσμος*. Die Zahl ist zwar nicht das Wesen der Dinge, aber doch das Gesetz ihres Gestaltens, die Formel für die Mischung der Elemente (v. 211 sq.; vergl. bei Aristoteles z. B. de part. anim. I, 1; 642, a, 18), und die beiden Systemen gemeinsame ägyptische Quelle scheint sich zu verrathen in dem Dogma der Seelenwanderung. Wenn ein Dämon, sagt der Dichterphilosoph, sich durch Mord befleckte, so irrt er 30,000 Horen, entfernt von den Seligen. „So bin auch ich jetzt ein *φυγὰς θεόθεν καὶ ἀλήτης* (v. 4—7)[98]."

Von der überschwenglichen prophetischen Weisheit des Empedokles aber ist nur Ein Schritt zu der nüchternen, verständigen des **Demokrit** und seines „Genossen" **Leucippus**. Statt phantasievoller Dichtung herrscht in ihrer, der **Atomisten**, Lehre der mathematische Verstand. Und doch ist der Kern der beiden Systeme verwandt. Die Verwandtschaft mit eleatischer Philosophie liegt klar zu Tage; durch dieselbe hindurch bahnt sich die Anerkennung des Heraklitischen Princips auch hier einen Weg und dem Empedokles wie den Atomisten gemeinsam ist vor Allem jener ionische Materialismus, welcher in den Letztern zu einer letzten Spitze getrieben erscheint. Das eleatische Eins, in die sinnliche Welt geworfen, zerspringt in zahllose Atome. Das *ὄν* mit seinem Gegensatz, dem *μὴ ὄν*, gemischt, sodaß zwar, vermöge des Rechts der sinnlichen Erscheinung, Beides als gleichberechtigt, als gleich **seiend** gesetzt, andererseits aber der Gegensatz mit eleatischer Verstandeshärte festgehalten wird, gibt es eine Mengung, wie wenn Öl und Wasser zusammenkommt: es ist das Unverträgliche, das sich zusammen zu begeben und die Welt zu gestalten versucht. Das Seiende ist den Atomisten das **Volle** (*τὸ πλῆρες*), das Nichtseiende das **Leere** (*τὸ κενόν*), Beides gemeinschaftlich aber die materielle Ursache der Dinge (*Aristot.* Met. I, 4; 985, b, 4). Das Volle aber ist unendlich an Menge, untheilbar (*ἄτομα*), unkörperlich (*ἀσώματα*), wegen der Kleinheit unsichtbar (*Aristot.* de gen. et corr. I, 8; 325, a, 30) und aus der Verflechtung und Verschlingung dieser Atome wird Alles erzeugt (*Aristot.* de coelo III, 4; 303, a, 5). Sie sind ferner qualitativ nicht verschieden, an sich unleidend und unveränderlich (de gen. et corr. I, 7; 323, b, 10), wie das Eine der Eleaten. Sie leiden nur dadurch, daß das Leere zwischen sie tritt, und daß sie durch ihre Zusammenfügung die aus und über ihnen gebaute und gestaltete Welt erzeugen. Damit diese bunte Welt aber werde, ist ihnen ein und zwar der äußerlichste Unterschied angedichtet: sie sind verschieden an **Größe** und **Gestalt** (*Aristot.* Phys. III, 4; 203, a, 33 sq. al.) nach **Anordnung** und **Lage** (*διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον Aristot.* Met. I, 4; 985, b, 15). Wie durch mannichfaltige **Combination** entsteht nun aus ihnen die Verschiedenheit in der Welt. Denn vortrefflich ist die Bemerkung des Aristoteles (de coelo III, 4; 303, a, 8), daß „gewissermaßen auch sie, die Atomiker, die Dinge zu Zahlen machen und aus Zahlen," und richtig wird das Verhältniß dieser Lehre zu der Pythagoreischen angegeben, wenn man die erstere als geometrischen Realismus, die letztere als arithmetischen Idealismus bezeichnet hat.

Mit diesen todten Atomen jedoch ist nur erst das Material zur Welt geschaffen, die eigentliche Gestaltung fodert Bewegung, die Bewegung eine Ursache, und hier liegt der große Mangel der atomistischen Lehre. Woher die Bewegung stamme, wird nicht erklärt. Eine Wirbelbewegung der Atome wird angenommen und daraus mit unbegründetem Vertrauen auf die *ἀνάγκη* die Bildung der Welt hergeleitet (*Diog. L.* IX, 44; *Aristot.* de gen. animal. V, 8; 789, b, 2).

Da, „ein Nüchterner" unter Trunkenen erschien **Anaxagoras**, indem er als Princip der Bewegung den *νοῦς* einführte[99]). Anaxagoras, der Klazomenier, bildet den Übergang und die Vermittelung zwischen der Philosophie der hellenischen Stämme und der athenischen. Nur mit den letzten Wurzeln noch, mit dem allgemeinen Interesse für die Physik, mit der Anerkennung der Realität des Sinnlichen steht er auf dem Boden des ionischen Philosophirens. Die nächsten Anknüpfungspunkte für sein Philosophiren sind die Atomisten und Empedokles. Nur durch diese hindurch scheint sich der Einfluß der eleatischen Philosophie auch auf ihn zu erstrecken. Denn die Leugnung des Werdens und Vergehens, dies eleatische Dogma, bekennt er mit Worten, die fast ganz Empedokleisch sind und wie dieser, wie Empedokles, rettet er die Bewegung der sinnlichen Welt dadurch, daß er den Begriff des Werdens zu dem des Sichmischens und Trennens abschwächt (Fragm. 22). Am Empedokles hängt er ferner in sofern, als der sondernde und ordnende *νοῦς* die philosophisch gefaßte *φιλία* und *νεῖκος*, die Einigung dieser dualistischen Kräfte, ist. Den Atomen andererseits entsprechen die Dinge des Anaxagoras in der Weise ihres ursprünglichen, allvertheilten und allvermischten Vorkommens. Denn wie jene sind sie in diesem ihrem Vorkommen unendlich und wegen der Kleinheit der Theilchen nicht wahrnehmbar (Fragm. 1. *Aristot.* Phys. I, 4; 187. a, 25; de coelo III, 3; 302, b, 2).

Es sind aber diese Dinge die organisirten Stoffe in unendlich kleiner Zertheiltheit gedacht, und dies ist der Begriff der „Homöomerien," wie nicht Anaxagoras, sondern Aristoteles nach einer ihm sehr geläufigen Vorstellung die *χρήματα* des Klazomeniers nennt[1]). „Empedokles," um diese Vorstellung mit den Worten des Aristoteles deutlich zu machen, Empedokles sagt, „daß Feuer und Wasser und Luft und Erde Elemente und einfach seien, nicht aber Fleisch und Knochen, und dergleichen Homöomerien; die Anaxagoreer dagegen nehmen diese für einfach und für Elemente, Erde, Feuer, Wasser und Luft aber für

98) Vergl. bei **Röth**, Geschichte unserer abendländischen Speculation, Note 200 (S. 181. 182).

99) Vergl. die vortreffliche Monographie von **Breier**: Die Philosophie des Anaxagoras von Klazomenä nach Aristoteles. (Berlin 1840.)

1) Daß diese Bezeichnung in der That von Aristoteles ausgegangen, hat **Breier** a. a. O. S. 3 fg. zur Evidenz erwiesen.

zusammengesetzt; denn sie seien ein Allgemisch aus jenen." Hiermit erscheint die ionische Philosophie in Anaxagoras aus sich selbst herausgedrängt. Die Zurückführung der Erscheinungswelt auf eine einfache Substanz war die Aufgabe jener. Hier dagegen wird die gegliederte und geordnete Welt zum begrifflichen Prius, die dem Stoff nach fertige, wenn auch quantitativ zersprengte Welt wird zum Element und das Eine, Reine, ist statt einer Substanz eine Kraft, ist nicht das Substrat der Welt, sondern der über der Welt waltende Gedanke. Denn so lehrt Anaxagoras (Fragm. 8): „Das Übrige hat an Allem Theil; der νοῦς aber ist unendlich und selbstherrschend und mit keinem Dinge gemischt, sondern allein und autonom bei sich selbst (*μόνος αὐτὸς ἐφ' ἑωϋτοῦ ἐστιν*)." Er ist, heißt es dann weiter, das zarteste und reinste aller Dinge, er hat in Jegliches jegliche Einsicht und vermag das Meiste.

Der so schlechthin über die Natur heraustretende Gedanke, die zuerst hier klar werdende Sonderung von Geist und Materie ist das Bedeutende und Epochemachende der Anaxagorischen Philosophie. Nachdem es in so vielen Versuchen nicht gelungen, die Natur aus sich selbst von einem natürlichen Princip aus sich gestalten zu lassen, so wirft Anaxagoras wie in Verzweiflung einer Lösung die fertigen, organisirten Stoffe der Natur durch einander; das Zusammengesetzteste, Vollendetste ist ihm das Elementare, nur in der atomistischen Vertheilung läßt er ihm den elementaren Charakter, nur die Ordnung, die Gestaltung, daß Gleiches zu Gleichem gehe, fehlt. Mischung und Ungeordnetheit ist auf Seiten der Natur. Damit dies aufhöre, waltet der νοῦς. Dieser ist der Ungemischte, der Herrschende, der Ordnende. Und dies, das Bewegen und Ordnen ist sein einziges Geschäft: nur dies Eine fehlt ja zur Gestaltung der übrigens fertigen, nicht erst werdenden Welt. Diese Ordnung der Welt ist dem Anaxagoras aber sofort ein geschichtlicher Hergang. Am Anfang waren ὁμοῦ πάντα χρήματα, Alles ununterscheidbar zusammen: der νοῦς kam darüber und vertheilte die Dinge ordnend (*διεκόσμησε Diog. L.* II, 6; *Simpl.* In phys. Fol. 33, b), und zwar ist er damit in wachsendem Gelingen begriffen; der organisirende Geist, den Umschwung vom Kleinen beginnend, dann mehr und immer mehr umschwingend (Fragm. 8) ergreift immer vollständiger die Materie, hebt die Mischung immer mehr auf und führt immer mehr die zusammengehörenden Dinge zusammen.

Diese bewegende, reinigende und einsichtig ordnende Thätigkeit ist das Wesen des νοῦς und hierin erschöpft sich eigentlich sein Begriff [2]). Aber dieser Begriff greift weit über die Ausführung bei Anaxagoras über. Denn wenn Plato sowol als Aristoteles auf der einen Seite anerkennen, daß die teleologische Naturbetrachtung in dem Anaxagorischen Princip verborgen liege (*Plato* Phaedon 97. *Aristot.* Met. I, 3; 984, b, 15 sq. und XII, 10; 1075, b, 8), so ist andererseits die Kritik des Platonischen Sokrates (a. a. O.) berühmt, wo er klagt, „daß der Mann von seinem „„Verstande"" nirgends Gebrauch mache und nirgends Gründe der Ordnung der Dinge angebe, sondern als solche Gründe vielmehr wieder Luft und Äther und Wasser und anderes Vieles und Thörichtes anführe," und bekannt auch der Vorwurf des Aristoteles (Met. I, 4; 985, a, 18), daß Anaxagoras des νοῦς wie eines deus ex machina sich bediene, und nur dann, wenn er wegen der Nothwendigkeitsursachen in Verlegenheit sei, ihn herbeiziehe, sonst aber eher alles Andere als den νοῦς als Ursache des Gewordenen angebe.

Aber wie dem sei: die Scheidung von Geist und Materie, die Heraushebung des Verstandes über die Natur, war darum nicht weniger epochemachend. Die Preisgebung der Ersteren, wie sie principiell in der Lehre des Klazomeniers lag, schlug durch und die Verlegenheit wegen Erklärung der Natur und ihrer Erscheinungen warf sich entschieden auf den aus der Natur herausgehobenen Geist. Nach so vielen mislungenen Versuchen, dem Herakliteischen Werden sein Recht zu wahren neben dem von den Eleaten mit überwältigender Consequenz über dem Werden hingestellten Sein, rettete man sich in das Subject hinüber. Die Heraklitische sowol wie die eleatische Lehre münden beide, durch die Vermittelung der Anaxagorischen Entdeckung in die Sophistik. In dem Subjectivismus dieses neuen Philosophirens berühren sich jene beiden Extreme, um später in den Tiefen des Geistes eine neue und höhere Vermittelung sich zu bereiten.

Heraklit hatte den Gegensatz in der Natur als die treibende Kraft im allgemeinen Leben der Natur angeschaut, hatte den nie ruhenden Fluß aller Dinge, die Wandelung alles Seins, beobachtet und in dieser fluthenden Lebendigkeit das Wesen der Dinge erkannt. Nur im tiefen Gemüthe hatte er den subjectiven Halt gegen diesen Strom gefunden und schaute ihm von hier wie von unerschütterter Warte zu. Wenn aber der Geist, verzweifelnd daran, der Bildung der Natur auf den Grund zu schauen, die Natur aus sich selbst sich gestalten zu lassen, zuletzt nur sich selbst als die die Natur ordnend ergreifende Macht erkannt hatte, so brach ebendamit der Fluß der Dinge in das Innere des Menschen selbst herein, die Anschauung von dem nie stockenden Werden übertrug sich auf den Geist und versetzte diesen in dieselbe Schwankung, wie sie zuerst nur in der Außenwelt, in den physischen Phänomenen war angeschaut worden. Die Sprache, der Spiegel der bewegten Natur, ward für die Natur selbst genommen und willig zog diese jeden sittlichen wie intellectuellen Besitz des Geistes in ihre schwanken und gefügigen Formen. Statt in der Sprache die Natur in ihrem Fluß und Wechsel zu beobachten, beobachtete der Geist fortan sich selbst in ihr, da keine Festigkeit des sittlichen Wesens dem Spiel ihrer Formen und der fortreißenden Gewalt ihrer Bewegung sich widersetzen konnte. Der Weg hierzu war ganz bestimmt durch die eignen Sätze des Ephesiers gebahnt. Denn daß die Wahrnehmung dem Flusse des Wahrgenommenen folge, daß mit den Dingen auch die Erkenntniß wechsele, lag unmittelbar in seiner Lehre. Die Sicherheit des Erkennens rettete nur schwächlich die Annahme der durch gemeinsame Einsicht Aller getragenen Wahrheit, die Hingabe an das Allgemeine. Denn auch dies war ein sittlicher Halt und

2) Vergl. Breier a. a. O. S. 67 fg.

sowie mit dem Sturz aristokratischer Ordnungen eine ochlokratische Verfassung den Egoismus und das atomistische Zerfallen des Ganzen in eine Menge von Einzelwillen hervorbrachte, so blieb auch nur die isolirte Erkenntniß des Einzelnen, und dieser war nun rettungslos demselben Flusse preisgegeben, den einst Heraklit in der Natur entdeckt hatte.

Die Eleaten zwar hatten diesem Fluß aller Dinge zu entgehen gehofft. Aber nur dadurch war es ihnen scheinbar gelungen, daß sie ihn bereits völlig ins Subject resorbirten. Denn indem sie die Möglichkeit des Werdens bestritten, so vernichteten sie zugleich die ganze Erscheinungswelt, eine Vernichtung, welche nur so vor sich gehen konnte, daß sie jene Welt in den Geist übersetzten, daß sie den beweglichen Reichthum dieser Welt in die Sprache herübernahmen und so aus dem Raube und der Negation des Erscheinenden sich den Genuß der Dialektik verschafften. Das geleugnete Werden war reichlich vorhanden in der Sprache, mit welcher sie jenes Werden leugneten. Der Fluß aller Dinge war bei den Eleaten bereits herübergeleitet in den Widerschein jener Dinge, in die zur Dialektik aufgegangene Sprache. Das Sein, welches sie dem Werden entgegenstemmten, war daher auch nur in den äußern Umrissen noch ein Naturwesen, in Wahrheit war es der in eine Spitze zusammengenommene Geist, nur der Quell jenes Flusses, in welchen die dialektisch gewordene Sprache sich ergoß, um die reiche Welt hinwegzuschwemmen und aufzulösen. Ein wahrhafter, ein auf die Dauer aushaltender Damm gegen das Werden war daher das eleatische Sein schlechterdings nicht; es war ja nicht die Energie des sittlichen Wesens, es war nicht die trotz der Bewegung und in derselben sich erhaltende und mit sich zusammengehende Natur, sondern es war allein der willkürlich übriggelassene Punkt des übrigens in der beweglichsten Dialektik allem Realen sich feindlich zuwendenden Geistes. Es war der, nur objectivirte, Verstand, der dieser Objectivirung bedurfte, um sich außerdem gegen alle Objectivität polemisch zu richten und sich in dieser Polemik, in dialektischer Beweglichkeit, seines eignen Inhalts, seiner Kraft und des Heraklitischen Flusses zu erfreuen. Hier also fehlte durchaus nur die Durchbrechung dieses kleinen Punktes, daß das „Sein" als ebendasselbe erkannt werde, was die Dialektik gegen das Werden sei, daß die Unhaltbarkeit der Position eingesehen werde, wonach der Verstand ein Mal als ruhender Punkt, das andere Mal als bewegte Wellenlinie, ein Mal als ein Objectives, das andere Mal als Feind und Leugner alles Objectiven austrat. Zur Erkenntniß dieses Widerspruches mußte aber, wenn auch unbewußt, Anaxagoras verhelfen. Denn dieser setzte den Geist als solchen der Natur gegenüber, nachdem bis dahin nur innerhalb des Objectiven jene Gegensätze gemacht und der Geist nur als das Organ des Setzens gekannt worden war. Jetzt war es möglich, daß man sich auch gegen jenes scheinbar Objective, gegen das Sein wandte, welches in Wahrheit nur der Verstand war, der doch irgendwo fußen mußte, um nicht gezwungen zu sein, sich feindlich auch gegen sich selbst zu wenden. Die Dialektik des Zeno gegen das Werden ward es jetzt möglich, auch gegen das Sein zu richten. Der Verstand, ohne sittlichen Halt, verzehrte sich selbst, der Heraklitische Fluß war eingedrungen in das Subject und überfluthete mit haltungsloser Dialektik auch die gesammte innere Welt. Es ist der in die eleatische Lehre eingedrungene Heraklit und umgekehrt der Eleaticismus, welcher in die Heraklitische Lehre eindringt und sie durchlöchert, was in der Sophistik zum Vorschein kommt. Heraklitismus und Eleaticismus sind die beiden Factoren, welche in ihrem Entgegenstreben und ihren Vermittelungsversuchen endlich auf den Punkt gekommen sind, wo sie sich zur gegenseitigen Auflösung durchkreuzen, um erst später wieder in volleren und gelungeneren Vermittelungen neue Systeme zu erzeugen. Die Lehre des Anaxagoras aber ist der zündende Funke, welcher dieses Zusammenschlagen herbeiführt, und die Sophistik ist der Punkt dieser gegenseitigen Durchkreuzung.

Vorbereitet freilich ist diese eigenthümliche Erscheinung in der Geschichte der Philosophie durch reichliche andere äußere Bedingungen des Lebens und der Geschichte und nur den Faden des höchsten geistigen Zusammenhangs legen wir bloß, wenn wir, wie geschehen, die Sophistik aus ihren philosophischen Vorbedingungen entspringen lassen. Denn sonst wäre es leicht die durchbrechende Gewalt des Verstandes, die eitle Selbstgewißheit des Geistes aus den immer reichlicher angewachsenen Kenntnissen, aus jener, von Heraklit so verächtlich behandelten *πολυμαθίη* abzuleiten, leicht, das Verschwinden der Spannkraft des gegen die Dialektik schützenden sittlichen Geistes aus der mit Ruhm und Schätzen, mit Glück und Freiheit in Athen eingezogenen Demokratie abzuleiten. Leicht wäre es, die Sophistik als die höchste, die philosophische Formel einer hochgebildeten, aber schon ihrem Niedergang zulebenden Zeit darzustellen und leicht endlich, auf den Zusammenhang zwischen den Formen des politischen mit den Formen des philosophischen Lebens, zwischen der Rhetorik der Demagogen und der Dialektik der Sophisten aufmerksam zu machen[3]).

Und so behauptete denn Protagoras aus Abdera, dessen Lehre und Weise uns, nach Platonischer Art, der Theätet und Protagoras des Plato kennen lehren, daß „der Mensch das Maß der Dinge sei, der seienden, daß sie seien, der nichtseienden, daß sie nicht seien (Theaet. p. 152 a. u. oft)." Dasjenige somit, was auf reale Weise die Sprache ist, die Übertragung des Natürlichen in ein Menschliches, des Objectiven in ein Subjectives, das wurde hier ohne Bewußtsein von der objectiven Macht und dem berechtigten Processe derselben in einer Lehre ausgesprochen, welche doch selbst von einem vorwiegend Natürlichen, von dem sinnlichen, dem wahrnehmenden und empfindenden Menschen ausging und dabei, nur auf den Proceß gerichtet, das Bleibende in demselben verkannte. Denn Alles, lehrte er weiter mit Heraklit, ist in steter Bewegung; zwei Bewegungen sind, eine active, eine pas-

3) Es ist ein Vorzug von Braniß' Geschichte der Philosophie seit Kant, diesen Zusammenhang zwischen dem geschichtlichen Leben und der philosophischen Entwickelung, wenn auch nur auf abstracte Weise, ins Auge gefaßt zu haben.

five. Aus der Begegnung Beider entsteht die Wahrnehmung, mit der Wahrnehmung die Erscheinung, und wahr ist das jedes Mal von Jedem Wahrgenommene (Theaet. p. 153 sq.). So schwindet objective Wahrheit; die Dinge sind Nichts an sich, sondern nur in ihrer Relativität auf das Subject. Entgegengesetzte Behauptungen in Bezug auf ein und dasselbe sind gleich wahr und Widerlegung unmöglich; Weisheit daher nicht die Einsicht in das Wahre, sondern die Kunst — gleich der des Arztes — den schlechteren Zustand, die schlechtere Wahrnehmung in eine bessere zu verwandeln (Theaet. p. 167).

Die Sophistisirung des eleatischen Elementes zeigte die Schrift des Leontiners Gorgias περὶ φύσεως ἢ τοῦ μὴ ὄντος. Im vollen Genusse und im freien dialektischen Gebrauche der Sprache bewies er in derselben nach der Weise und mit den Mitteln des Zeno und Melissus: 1) daß Nichts ist, 2) daß, wenn auch etwas wäre, es doch nicht erkannt werden könnte, und 3) daß auch, wenn es erkannt, es doch nicht bezeichnet und mitgetheilt werden könnte. Indem er also selbst mit seinen Beweisen auf der Fläche der Sprache einhergetragen wird, indem seine Weisheit ganz aus ihrem von ihrem ethischen und natürlichen Hintergrunde isolirten Schatze geschöpft ist, so schneidet er zugleich durch dies ausdrückliche Isoliren selbst den Nerv ihrer Kraft durch. (Siehe den letztern Beweis bei *Pseudo-Arist.* de *Xen.* Mel. et *Gorg.* c. 6 extr. 981, a, 19 sq. und *Sext.* adv. math. VII, 85.)

Bald mehr der Richtung des Erstgenannten, bald mehr der des zweiten folgte nun eine Reihe anderer Sophisten nach. Die Sophistik pflanzte sich nach dem treffenden Ausdruck von Brandis (I, 542) nicht sowol in eigentlichen Schulen, als vielmehr „durch eine Art von Contagion fort, die nach der Eigenthümlichkeit der Ergriffenen das Übel auf sehr verschiedene Weise verbreitete." Zu den Besseren aus ihrer Zahl gehörte Prodikos von Keos, welchen Welcker[4]) mit nicht unparteiischer Gelehrsamkeit sogar zum „Vorgänger des Sokrates" zu machen versucht. Aber auch er, der Urheber jener bekannten und glänzenden Allegorie bei Xenophon (Mem. II, 1), verlor sich in spielende Synonymik (Welcker a. a. O. S. 559 fg.). Ganz auf der Oberfläche der Sprache aber leichtsinnig und albern sich umtreibend finden wir die entartetsten Sophisten Euthydemos und Dionysodoros in dem nach dem ersteren genannten Platonischen Dialog. In völliger Unkenntniß von der Würde und dem Gehalt der Sprache bauten sie die äußeren Formen derselben aus und sind die willenlosen Sklaven der Sprache, indem sie das biegsamste Metall derselben zu unhaltbaren Waffen der Eristik verarbeiten.

Die so von aller Wirklichkeit und damit von aller Wahrhaftigkeit abgeschnittene, alles Ernstes und aller Resultate verlustig gegangene Philosophie bedurfte einer Correctur. Aber sie war zugleich unfähig geworden, diese Correctur allein aus sich selbst zu entnehmen. Denn das geringe Wissen von der Natur war in rasch auf einander folgenden Erklärungsversuchen über deren Wesen und Entstehen verbraucht worden. Das sittliche Wesen aber war überhaupt noch nicht mit einiger Klarheit und als etwas Gegenständliches in den Bereich der Gedankenarbeit eingedrungen. Die substanzielle Sittlichkeit der Griechen war nur in verborgener Weise, niedergelegt im Charakter, die Hüterin der Heraklitischen Lehre, oder verwoben in den religiösen Gehalt die Stütze Parmenideischer Weisheit und der Hintergrund Pythagoreischer gewesen. Die rasch verzehrende Flamme des Denkens hatte das aus empirischer Naturkenntniß zugeflossene Material hinweggebrannt, und die Sittlichkeit, noch nicht in den bewußten Besitz des Denkens umgesetzt, war im Rücken desselben durch die Schuld der Geschichte geschwunden. Jene Flamme brannte nur noch gaukelnd auf der schmalen Grenze zwischen dem Natürlichen und dem Sittlichen in der Sophistik. Es war die oberste Schicht der Sprache, welche als einziges Material für die Philosophie übriggeblieben war; denn ihre Tiefe, erfüllt von dem Proceß des Menschlichen und des Natürlichen, erschließt sie nur demjenigen Sinn, welcher diese Factoren auch für sich zu empfinden und zu würdigen im Stande ist. Bedurfte somit die ihres substanziellen Stoffes entleerte Philosophie eines neuen, so bedurfte sie einer Correctur durch die Gunst der Geschichte. Eine neue Wendung und Erfindung der Theorie konnte ihr nur durch eine frische und noch nicht da gewesene Existenz kommen. Viel nöthiger als eine neue Lehre war ihr eine Persönlichkeit. Die Vernunft, welcher der reale Boden unter den Füßen geschwunden war, mußte, wie so oft in kritischen Momenten, auf die Geschichte als auf ihr Princip zurückgehen, und wenn doch die Einsicht dieser Nothwendigkeit nicht den Philosophirenden selbst zugemuthet werden konnte, so mußte die Geschichte selbst diesen Dienst der Philosophie erweisen und mußte in einem Individuum ihr dies Doppelte darbringen, einen neuen, noch unerschöpften substanziellen Gehalt und den Trieb, diesen Gehalt in die Form des Gedankens zu übersetzen. Sokrates war dies Individuum. Er gehört wesentlich der Philosophie an und er unterscheidet sich grade dadurch specifisch von der übrigens so verwandten Gestalt des Mannes von Nazareth, daß er nicht einen neuen religiösen, sondern einen neuen philosophischen Inhalt in die darbende Zeit einführte. Denn wie dieser für das religiöse Glück des Menschengeschlechts, so lebte und starb dieser ein Opfer für die Philosophie. Wie wir durch die Person des Nazareners uns die Fragmente seiner Lehre ergänzen und tiefer erfüllen müssen, so scheint auch, was der Athener lehrte, philosophisch unbedeutend, wenn wir nicht verstehen, seine Lehre aus dem Grunde seiner Individualität zu deuten, mit dieser zu verbinden und zu befruchten. In der Geschichte der Philosophie ist grade die Persönlichkeit des Sokrates von epochemachendem Werthe.

Versetzen wir uns in jenes Gastmahl beim Agathon, wo uns nicht Agathon, sondern Platon bewirthet. Es ist Alcibiades, welcher hier den Sokrates charakterisirt. „Ich behaupte," sagt jener, „Sokrates sei äußerst ähnlich den in den Bildhauerwerkstätten liegenden Silenen, welche die Künstler darstellen, indem sie sie mit Syringen oder Flö-

4) Im rheinischen Museum für Philologie von Welcker und Näke. Ersten Jahrgangs, erstes und viertes Heft.

ten versehen, welche aber, wenn man sie öffnet, inwendig Götterbildnisse zeigen, und zwar behaupte ich weiter, daß er dem Satyr Marsyas gleiche." Und sofort führt Alcibiades diese Behauptung durch; dem Marsyas, sagt er, gleiche Sokrates dem äußern Ansehen nach; er sei übermüthig wie jener, er sei ein Flötenspieler wie jener. Denn was Marsyas mit der Flöte, das richte Sokrates ohne Instrument durch bloße Worte aus. „Denn weit mehr," sagt er, „als den vom Korybantentanz Ergriffenen pocht mir das Herz und werden mir Thränen ausgepreßt durch die Reden dieses Mannes." Und er schildert nun weiter den Eindruck dieser Reden, wie er oft so von ihnen bewegt worden sei, daß er geglaubt, es lohne nicht zu leben, wenn er so bliebe, wie er wäre; wie er vor keinem Menschen sonst, sondern allein vor diesem sich schäme. Und fortfahrend dann in der Vergleichung des Mannes mit den Silenen, zeigt er, wie silenenhaft die Liebe des Sokrates zu den Schönen und seine verstellte Unwissenheit sei; er habe das aber nur so äußerlich umgethan, wie jene getriebenen Silenen; denn inwendig sei er voll Weisheit und Besonnenheit. Es folgt dann die Erzählung jener Scene, in welcher Sokrates gegen die Liebesnachstellungen des Alcibiades die standhafteste Besonnenheit bewährt und die Schilderung seiner Tapferkeit, Nüchternheit, Ruhe und Stärke im Ertragen jeder Beschwerde bei dem Feldzug nach Potidäa. Und nun die folgende Scene, mitten im Lager. „Einst," erzählt Alcibiades, „mit einem Gedanken beschäftigt, stand er nachsinnend still auf Einer Stelle, von früh des Morgens an, und da es ihm nicht von Statten ging, so blieb er, statt nachzulassen, immer forschend stehen. Und darüber war es Mittag geworden und die Leute merkten es, und sagten es voll Verwunderung Einer dem Andern, daß Sokrates nun schon von früh an dastände, über etwas nachsinnend. Endlich, nachdem es inzwischen Abend geworden und man gespeist hatte, legten sich einige Ionier — denn es war damals Sommer — mit ihren Decken draußen zum Schlafen nieder, um zugleich auf ihn Acht zu geben, ob er auch die Nacht über da stehen bleiben würde. Er aber blieb stehen, bis es Morgen ward und die Sonne aufging; dann, mit einem Gebete an die Sonne, ging er fort." Zum Schluß dieser Lobrede wird endlich der Vergleich mit den Silenen und Satyrn wieder aufgenommen; mit den Silenen und Satyrn: denn, meint Alcibiades, wie er durchaus keinem M e n s c h e n ähnlich, weder von alten noch von jetzigen, das sei ganz bewunderungswürdig. Ja, auch seine Reden seien jenen aufzuschließenden Silenen äußerst ähnlich. „Denn," heißt es, „wenn Einer des Sokrates Reden anhören will, so werden sie ihm Anfangs ganz lächerlich vorkommen, in solche Worte und Redensarten sind sie äußerlich eingehüllt, wie in das Fell eines übermüthigen Satyrs. Denn da spricht er von Lasteseln, von Schmieden und Schustern und Gerbern, und scheint immer nur dasselbe durch dasselbe zu sagen, sodaß jeder unerfahrene und unverständige Mensch über die Reden lachen wird. Wenn sie aber Einer geöffnet sieht und inwendig in sie hineingeräth, so wird er zuerst finden, daß von allen Reden diese allein inwendig Vernunft haben, dann daß sie ganz göttlich sind und eine Menge von Götterbildern der Tugend in sich enthalten und auf das Meiste von dem, oder vielmehr auf Alles abzwecken, was demjenigen, der edel und gut werden will, zu untersuchen gebührt."

So Sokrates und die Reden des Sokrates nach Alcibiades. Ein unverwerfliches Zeugniß, wie uns dünkt, ein wahrhaftes Gemälde nach dem Leben. Der Gegensatz des Wesens beider Männer muß offenbar den Charakter des Geschilderten deutlicher hervortreiben und mehr als Andere wird Alcibiades als der Repräsentant der athenischen Lebens- und Sinnesweise gelten und somit den Eindruck getreu wiedergeben dürfen, den auf diese die Individualität des Sokrates machte. Die unwiderstehliche und räthselhafte Gewalt der Person wie der Rede des Sokrates. Der Contrast zwischen seinem Innern und seiner äußern Erscheinung, die, ganz ungriechisch, von dem Äußern in das Innere zurückgewichene Schönheit und die sittliche Bedeutung dieser Schönheit. Die Probehaltigkeit seiner Tugend in jeder praktischen Angelegenheit, die sinnige Zurückgezogenheit seines Wesens, das hartnäckig Theoretische neben der größten praktischen Tüchtigkeit, das völlig Neue und Paradoxe seiner Erscheinung, die altväterische Frömmigkeit des Mannes, sein in Nichtwissen verstelltes Wissen, die Trivialität seiner Reden, welche einen sittlichen Kern von der wunderbarsten Beschaffenheit und der wunderbarsten Wirkung verbirgt. Es ist dasselbe Bild, welches wir gewinnen, wenn wir umständlicher die Züge desselben aus allen übrigen Darstellungen bei Xenophon und Plato uns zusammenlesen und nur etwa die Manier des Sokratischen Gesprächs müssen wir ergänzend noch hinzufügen aus den reichlichen Proben, die uns davon in den Darstellungen seiner Schüler aufbehalten sind.

Wenn aber Nichts mehr und klarer aus jener Alcibiadischen Schilderung hervorgeht als die P a r a d o x i e der Sokratischen Individualität, so sind wir darauf gewiesen, grade sie uns deutlich zu machen und zu begreifen. Sie entspringt offenbar aus der Gegensätzlichkeit, die durchaus sein Wesen durchzieht, durch die Energie der Individualität aber zugleich zu einer geschlossenen Einheit zusammengebunden ist. Ein ganz und gar antiker und griechischer Charakter ist er doch wieder ganz ungriechisch. Durchaus Sophist ist er der entschiedene Gegensatz gegen die Sophistik. Er ist zugleich der Fromme und zugleich der Freigeist, zugleich der praktische Mann und zugleich ganz theoretisch; so pedantisch und prosaisch und trivial und dabei von so eminenter Genialität, von so unergründlicher Tiefe der Individualität. So klar und durchsichtig und wiederum so unbegreiflich und räthselhaft, von so substanziellem Gehalt und wiederum von einem so stark ausgeprägten Subjectivismus. Halten wir uns, um bestimmter zu werden, an einzelne hervorragende Momente seiner Erscheinung.

Die Unklarheit seines Wesens spricht sich sehr prägnant in seinem δαιμόνιον aus. Über den Pragmatismus der ältesten griechischen Geschichtschreibung ragt fast allein der immer wiederkehrende Hinweis auf befragte und er-

füllte Orakel hinaus. Die die Geschichte beherrschenden Ideen sind nur von den Göttern erkannt und brechen nur in räthselhaften Orakelsprüchen durch die Oberfläche der Handlungen und Ereignisse durch. Diese ins Nichtwissen gehüllte Substanz des Handelns liegt nun auch in der Person des Sokrates. Gläubig achtet er auf den Spruch der Orakel; ja er hat in seinem *δαιμόνιον* sein eigenes Orakel; aber eben hiermit, so sehr diese Gebundenheit an ein objectives Göttliche und die Gläubigkeit, mit welcher er sich zu demselben verhält, in ihm einen festen Widerhalt gegen subjectives sophistisches Raisonnement begründet und ihn an Altgriechisches anknüpft, eben hiermit ist das Orakel subjectivirt. Das Dämonion ist zugleich ein Äußeres und Fremdes, und zugleich ein Inneres und Eigenes. Es wird zugleich, nachdem es dem Sokrates einen Wink gegeben, von diesem der Versuch gemacht, die Entscheidung desselben zu begreifen, durch Vernunftgründe aufzuklären, zu unterstützen (z. B. Apol. 31, C sq.); der Bereich desselben ist zugleich mehrfach beschränkt, indem es einestheils nur negative Entscheidungen thut (wie aus allen Beispielen und direct aus Apol. 31, D erhellt), anderntheils nur von einzelnen Handlungen und zwar nicht in Betreff ihres sittlichen Werthes, sondern in Betreff ihres Erfolges abräth. Es ist also der praktische Takt, der Instinct des Handelns, dies Subjective von objectivem Werthe, welches Sokrates objectivirt und gottesfürchtig und gläubig als die gegenständliche Basis seines Wesens, als eine fremde Macht außer sich, aber doch zugleich in sich verlegt.

Anders nun verhält es sich mit dem Sittlichen. Dies zwar ist das Große und Bewunderungswürdige der Sokratischen Natur, daß sie ganz und gar angelegt zum sittlichen Leben, mit aller ihrer Kraft sich auf die Bildung und Darstellung desselben richtet. In einer Zeit, in welcher altgriechische Tugend und Trefflichkeit zum Raube des sophistischen Verstandes geworden war, hat er durch wunderbare Begabung noch einmal in sich zusammengerafft den ganzen Schatz von Sittlichkeit, der in substantieller Weise dem griechischen Geiste eigen gewesen. Dies ist es, was seine Erscheinung auf unerschütterlichen Grund stellt, ihr jene Solidität und Größe verleiht und in das anspruchloseste und ruhigste Dasein jene Fülle von Wirkung, jene imposante Gewalt seines Auftretens einhüllt. Einen volleren und schneidenderen, einen vernichtenderen und fruchtbareren Gegensatz gegen die Sophistik konnte es nicht geben. Wie aber dieser Reichthum der sittlichen Existenz recht eigentlich der Philosophie zu Gute kommen sollte, so ging dem praktischen Kerne des Sokrates der stärkste theoretische Trieb unmittelbar zur Seite. Dieser Trieb richtete sich auf die schroffste und directeste Weise auf die Substanz seines Wesens, und versuchte es, dieselbe aus dem Sein ins Wissen zu übersetzen. Die Untersuchungen über die Natur werden von Sokrates gänzlich zurückgestellt (*Xenoph.* Mem. I, 1, 11 u. 4, 7. *Arist.* Met. I, 6; 987, b, 1. De part. an. I, 1; 642, a, 28 al.) und auch das theologische Element der früheren Speculation, welches deren sittlichen Gehalt verhüllte, wird durch das entschiedene Auftreten dieses letztern verdrängt. Sokrates philosophirte zuerst ausdrücklich und fast ausschließlich *περὶ τὰ ἠθικά*. Während er sonach einen **Stoff** in die Philosophie hineinführt, den dieselbe in ausgesprochener Weise noch nie besessen, in jeder Weise aber in der Sophistik verloren hatte, so ist die **Form**, in welcher er denselben verarbeitet, das Princip, nach welchem er auf ihn eindringt, sophistisch. Das Interesse des Wissens, die Subjectivirung des Objects: dies hat Sokrates mit den Sophisten gemein, und es bricht sich jenes Interesse nur auf eigenthümliche Weise an der soliden Natur des neuen, demselben unterworfenen Materials, die allgemeine Foderung des Sokrates, zu untersuchen *τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων*, bekam von daher einen eigenthümlichen Ernst: Sokrates war Philosoph, so ähnlich den Sophisten, wie der Wolf dem Hunde (Soph. 231, A), ja der Kampf zwischen jenem neuen Material und der Behandlung desselben bekommt seinen unterscheidenden Charakter dadurch, daß jenes nicht äußerlich an diese herangebracht wird, sondern **in der Persönlichkeit des Philosophirenden ursprünglich zusammengewachsen ist.** Der prägnante Ausdruck für dieses Verhalten ist in dem Satze enthalten, welcher als die Summe des Sokratischen Philosophirens genommen werden darf. **Alle Tugend,** lehrt Sokrates, **ist Wissen.** *Σωκράτης*, sagt Aristoteles (Eth. Nic. VI, 13; 1144, b, 18) — — *φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς ἀρετάς* (vergl. Eth. Eud. I, 5; 1216, b, 6; Magn. Mor. I, 1; 1182, a, 15 u. öfter), oder, wie es Xenophon ausdrückt, *πᾶσαν ἀρετὴν σοφίαν εἶναι* (Mem. III, 9, 5). Wir finden den Sokrates wiederholt beschäftigt, das sittliche Handeln und dessen Bedeutung auf die des Wissens zurückzuführen, nachzuweisen, wie das Wesen einzelner Tugenden im Wissen besteht (vergl. namentlich Protag. 329, B sq.; 349, B sq.) und sehen ihn diese Behauptung in ihre Consequenzen, ja selbst in solche Consequenzen hinein verfolgen, welche das Sittliche aufzuheben, oder doch die selbständige Bedeutung desselben zu verkürzen Gefahr laufen, wie wenn behauptet wird, daß der Ungerechtere der ist, welcher unwissend, nicht der, welcher wissend das Unrechte thut (Mem. IV, 2).

Es liegt in der Natur der Sache, daß Sokrates mit diesem Beginnen, das Sittliche ins Wissen zu verwandeln, nicht blos wegen der Incommensurabilität jenes durch dieses, sondern insbesondere deshalb scheitern mußte, weil der tiefste Bestand seines eignen Wesens sich dieser theoretischen Verarbeitung desselben mit unüberwindlicher Schwere widersetzte. Die Unfähigkeit und Unmöglichkeit mit diesen Erkenntnißversuchen zu Stande zu kommen, verbunden mit dem beständigen Drange dazu, ist das Resultat. Das Wissen, daß wir nichts wissen, ist hiefür der Ausdruck, und der Proceß zwischen Wissen und Nichtwissen ist dasjenige, was in dem Kern der Sokratischen Methode, in seiner **Ironie** zum Vorschein kommt.

Er kommt, sagten wir, mit jenen Versuchen nicht zu Stande. Denn wenn die Bestimmung, daß die Tugend Wissen sei, zunächst nur eine formelle und nur das einfache theoretische Aussprechen der Zweiseitigkeit der Sokratischen Natur ist, so fällt die Antwort auf die Frage

nach der Beschaffenheit und dem Inhalt dieses Wissens entweder tautologisch dahin aus, daß es eben das Wissen des Guten und Rechten ist, oder es mischen sich relative Bestimmungen ein, welche die Reinheit der Definition trüben und ihre Vollendung hindern, oder es wird auf das bestehende Recht und die bestehende Sitte zurückgegangen und somit auf die Auflösung des Sittlichen in das Gewußte wieder verzichtet.

Diese Auflösung tritt deshalb nur als Streben, als immer von Neuem wiederholter Versuch auf. Der persönliche Besitz des Sittlichen hebt ihn weit hinweg über die theoretische Erkenntniß desselben. Das Wissen um das Sittliche hat er somit auf dynamische Weise, in der Anticipation der persönlichen Empfindung und seine behauptete *ἄγνοια* ist in sofern Verstellung, Ironie. Aber andererseits schärft der vollste Besitz des Sittlichen die Foderung nach dessen theoretischer Ergreifung und spannt dieselbe eigentlich bis zum Unerreichbaren. Die Verzweiflung der Skepsis würde die Folge sein, wenn nicht aus dem Grunde des sittlichen Wesens gleichzeitig der Hinblick auf das Ziel, auf die begriffliche Bewältigung mit immer gleicher Stärke sich erhöbe. Dies Ziel ist aber nie erreicht und die *ἄγνοια* sofern keine Verstellung. Wissen und Nichtwissen ist in der Sokratischen *εἰρωνεία* in lebendiger Durchdringung. Sein Wissen ist eben die Einsicht, nicht zu wissen und sein Nichtwissen ist der nie ruhende Trieb, zum Wissen durchzudringen. Den Sophisten gegenüber, die alle Objectivität ins Wissen aufgelöst zu haben die Meinung hatten, erhält diese Einsicht des Nichtwissens den vollen Schein der Verstellung; denn dem Nichts Wissen gegenüber ist das Wissen um die ganze Gewalt eines noch nicht erkannten und begriffenen Objects in unbedingtem Rechte und die Zerstörung der Illusion, die ganze Objectivität im Wissen zu beherrschen, ist das große Werk der Sokratischen Ironie (vergl. Apol. 21, D; 23, B; Republ. I, 337, A und öfter). Ihr Resultat ist vor Allem die Vereitelung der Sophistik auf ihrem eignen Boden, während sie zugleich, als maieutische Kunst einen mäßigen Schatz positiver Erkenntniß ans Licht bringt.

So war Sokrates. Indem er mitten in den Verlauf der Entwickelung der Philosophie in einem Momente, wo sie in Nihilismus sich aufzulösen drohte, seine Persönlichkeit einsetzte, bezeichnet er einen Knotenpunkt in ihrer Geschichte. Ein unerschöpflicher Stoff war wieder hineingeworfen, den es aufs Neue zu verarbeiten galt. Aus der Verschlossenheit, aus der praktischen Tiefe seines Wesens konnten reiche Blüthen der Erkenntniß ausbrechen und die Persönlichkeit des Sokrates gab hiezu auch dadurch den Anstoß, daß er im lebendigen Verkehr mit einer Anzahl von Schülern selbst die Fortsetzer seines Lebens und die Bildner seiner Lehre heranzog. Die Individualität des Sokrates ging in einer Reihe von Schulen aus einander; aber Einer bemächtigte sich mit der ganzen Energie des Tiefsinns ihres vollen Sinnes und verwandelte sie mit dem Blick des Genie's in ein großes und wunderbares System. Wir sprechen zuerst von jenen, dann erst von diesem.

Das eleatische Eins war schutzlos in der Sophistik untergegangen; denn wenn sich in ihm nur der aus der Natur herausgetretene Verstand objectivirt hatte, wenn es aber andererseits diese objective Bedeutung nur durch die in demselben Augenblick, durch denselben Proceß des Gedankens vernichtete Natur erhielt, so konnte es neuen Bestand nur durch das neue, von Sokrates eingeführte und dargestellte Element erhalten. Was von den Eleaten physisch gefaßt war, das wurde von der megarischen[5]), von Euklides aus Megara gestifteten, Schule ethisch gewendet. Vor dem überwiegend dialektischen Sinn dieses Mannes sank der ganze individuelle Gehalt seines Lehrers Sokrates zurück, und er schöpfte von dessen reicher Erscheinung gleichsam nur die Oberfläche, den allgemeinen Eindruck des Sittlichen ab und warf sich weit überwiegend auf das wenige Theoretische, welches in der Form eines Resultats von Sokrates ausgegangen war. Es war die abstracte, leere Idee des Guten, die er ergriff und von metaphysischem Bedürfniß getrieben in eleatischer Weise hypostasirte. Es ist nur Eins, lehrte Euklides, und das ist das Gute, welches mit vielen Namen bald *φρόνησις*, bald *θεός* oder *νοῦς* oder sonst wie genannt wird. Das dem Guten Entgegengesetzte ist nicht (*Diog. L.* II, 106 und VII, 161). Eine sophistische Dialektik lag diesem ethisirten Eleaticismus so nahe, wie den Eleaten, und die folgenden Megariker werden als Erfinder von Trugschlüssen genannt, die ganze Schule aber verdiente sich hierdurch den Namen der Eristiker. Andererseits mag in der Behauptung mehrfacher Namen, in der wenn auch nur scheinbaren und relativen Vervielfachung des Einen ein Ansatz zur Ideenlehre erblickt werden und Zeller sowol als Brandis, Deycks und Hermann stimmen der Schleiermacher'schen Bemerkung (Platon's Werke II, 2. S. 141 fg.) bei, daß die *εἰδῶν φίλοι*, deren Plato im Sophistes (248, A und vorher) gedenkt, die Megariker seien.

Wenn ferner in Sokrates das sittliche Wesen und der theoretische Trieb innig zusammenbestanden hatte, so zeigt sich in der kynischen Schule, welche Antisthenes stiftete, das Auseinanderfallen beider Seiten. Die Tugend, lehrte Antisthenes, sei hinreichend zur Glückseligkeit und sie bedürfe Nichts als Sokratische Kraft (*Diog. L.* VI, 11). Die Philosophie der Kyniker wurde Lebensphilosophie, sie war und wurde immer mehr aus einem System eine Weise des Lebens. Nicht ohne die Schuld offenbar des Sokrates. Denn ohne die tiefe Vermittelung der Sokratischen Natur faßten diese Männer in oberflächlicher Theorie die sittliche Praxis und die Behauptung, die Tugend sei eine Einsicht, mit leichtem Griffe zusammen. Die Tugend war somit dem Antisthenes lehrbar (*Diog. L.* VI, 10) und für Alle dieselbe (ib. VI, 12). Indem bei diesen dürftigen Bestimmungen stehen geblieben wurde, ging die ganze concrete Erfüllung des sittlichen Lebens verloren. Ohne Berücksichtigung der bestimmten Zwecke und Aufgaben desselben erschien die Bedürfnißlosigkeit als die höchste Tugend (die Worte des Diogenes von Sinope bei *Diog. L.* VI, 105) und dieselbe

5) Vergl. namentlich über die Megariker: *Deycks*: de Megaricorum doctrina ejusque apud Platonem et Aristotelem vestigiis.

Leerheit drang in die Dialektik ein, wenn nach Antisthenes nur je Eins von Einem sollte ausgesagt werden können und Widersprechen, ja Falsches behaupten demnach unmöglich sein sollte (*Aristot.* Met. V, 29; 1024, b, 32). Jenes führte zu schmutzigem Stumpfsinn, während dies wieder den Nihilismus der Sophisten hereinläßt.

Nicht fruchtbarer endlich erwies sich die Erscheinung des Sokrates in der Schule des Aristipp. Den Kyrenaikern galt die Lust als das höchste Gut und auf doppelte Weise zeigt sich in dieser Ansicht Sokratisches. Einmal der eudämonistische Zug, welcher nicht blos in den relativen Bestimmungen des Guten bei Sokrates zum Vorschein gekommen war, sondern selbst in seinem, dem Genuß keineswegs entfremdeten, wenn auch durch Besonnenheit durchweg beherrschten Leben: sodann aber die Zurückführung der Tugend auf die Einsicht. Diese letztere nämlich konnte, je weniger Sokrates zu einer genaueren Angabe darüber gelangt war, durch den Einfluß Protagoreischer Lehre von Aristipp als das Wissen um unsere eigene Empfindung, die πάθη als die Kriterien der Wahrheit (*Sext. Emp.* adv. math. VII, 191) und die Lustempfindungen für die unser Handeln leitenden und als der Endzweck des Handelns bestimmt werden (*Diog. L.* I, 85). Der Eudämonismus, welcher in Sokrates durch die unverwüstliche Gesundheit seines praktischen Wesens latent erhalten war, wurde durch einseitige Reflexion frei und zum beherrschenden Princip des Hedonismus.

Aber verlassen wir diese einseitigen Sokratiker, um zu demjenigen uns zu wenden, welcher mit Einem Male die reichen Schätze hebt, welche in der Persönlichkeit des Sokrates niedergelegt waren. Den ganzen Inhalt der vorangehenden Systeme zusammennehmend und sie in Sokratischem Geiste läuternd, tritt Plato mit einer begeisterungsvollen Lehre in die Geschichte der Philosophie ein. In die Genesis dieser Lehre einen Blick zu werfen, die geistige Zeugungskraft der bisherigen Systeme, die Lebendigkeit des sich selbst durch die Genialität der Individuen fortpflanzenden, durch die Bedingungen des griechischen Lebens unterstützten Gedankens zu beobachten, dies muß unsere nächste und hauptsächlichste Aufgabe sein. „Von Jugend auf," erzählt Aristoteles (Met. I, 6; 987, a, 32), „war Plato vertraut mit Kratylus und der Herakleitischen Ansicht, daß alles Wahrnehmbare beständig fließe und Erkenntniß desselben nicht möglich sei. Dies nun blieb auch später seine Ansicht; wenn aber Sokrates inzwischen über das Ethische philosophirt hatte, gar nicht dagegen über das Ganze der Natur, dort jedoch das Allgemeine aufsuchte und das Denken zuerst auf die Begriffsbestimmungen richtete, so nahm nun Plato dies auf und gewann die Ansicht, daß sich dies Thun auf etwas Anderes als auf das Wahrnehmbare und nicht auf dieses beziehen müsse; denn es sei unmöglich, daß die allgemeine Bestimmung eins von den wahrnehmbaren Dingen zum Gegenstande habe, da ja diese in beständiger Veränderung wären. Dies Andere nun, dies derartig Seiende benannte er Ideen, die wahrnehmbaren Dinge aber, behauptete er, bestehen neben diesen und werden alle nach ihnen genannt; denn durch Theilhaben an den Ideen sei das Viele den Ideen Gleichnamige." Die Ideenlehre Plato's demnach erscheint hier als das Product der Heraklitischen Lehre und des Sokratischen Philosophirens. Es ist die Richtung auf das Allgemeine, das Suchen des Sokrates τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων (*Xenoph.* Mem. IV, 6, 1), was dem Heraklitischen Flusse einen Halt und ein Gegengewicht gibt. Was bei Sokrates eine nur subjective Bedeutung hat, gewinnt durch Plato eine objective. Das Allgemeine, was jener auf dem Wege der Induction aufsuchte und in Definitionen zu fixiren den Ansatz machte, wird, um nicht durch den Heraklitischen Fluß hinweggespült zu werden, in ein ganz anderes Gebiet versetzt, als dasjenige ist, in welchem das Heraklitische vor sich geht. Zwei Reihen von Gedanken laufen in Plato zusammen und fodern von seinem philosophischen Sinne Vermittelung: die Eine: die Überzeugung von der Veränderlichkeit und Unsicherheit des sinnlichen Seins; die andere: der nicht minder feste Glaube an die Richtigkeit des Sokratischen Beginnens, feste Bestimmungen für das Wissen zu entdecken. Die Vermittelung liegt in der Annahme eines von den sinnlichen Dingen unterschiedenen Objectes, und der so entstandene Dualismus wird gemäßigt durch die weitere Annahme eines Theilhabens der niederen Ordnung der Dinge an der höheren. Aber woher dieses Festhalten an den Begriffsbestimmungen des Sokrates, und woher die Kraft, das von diesem subjectiv Gefaßte zu einem objectiven Bestande zu erheben? Nicht zum wenigsten offenbar von dem Charakter, den schon die Sokratischen Begriffe hatten, von der Objectivität, die sie nach rückwärts in der Person des Sokrates hatten. Diese Begriffe nämlich waren beiweitem am meisten von ethischem Inhalt und ihre Existenz und Festigkeit war verbürgt durch die imponirende Gewalt der sittlichen Individualität des Sokrates. Es ist im Sophista des Plato (p. 247 A sq.), wo die Gegner der Ideen durch die Begriffe der Tugenden überführt werden sollen, daß es eine Realität auch über dasjenige hinaus gibt, „was sie in den Händen zu zerdrücken im Stande sind," und ebendaselbst (p. 246 D) wird als das beste Mittel zur Überführung dieser Ideenfeinde ihre sittliche Besserung angegeben. Und so erhellte denn hier, wie es gemeint war, wenn wir in der Lehre des Plato eine Umsetzung der Persönlichkeit des Sokrates in ein Metaphysisches, eine Projection seines Wesens in ein System von Begriffen und Vorstellungen sahen. Die Form sogar, in welcher Plato seine eigenen Ansichten vorträgt, indem er sie dem Sokrates in den Mund legt, ist eine Bestätigung dieser Auffassung. Die Philosophie, die in ihrem innersten Kerne eine Exposition des Sokratischen Wesens ist, durfte füglich als die eigene Philosophie des Sokrates auftreten.

Aber wie sehr auch immer die Solidität des sittlichen Gehalts in dem Sinne des Plato ein festes gegenüber dem wandelbaren Sein erzeugen mochte, die metaphysische Fassung für Jenes schöpfte der Philosoph aus einem andern Grunde. Es sind abermals die früheren Systeme, welche dem neuen vorgearbeitet haben. Abermals ist es der große Gegensatz der eleatischen und der

Heraklitischen Anschauung, welcher befruchtet von Sokratischem Geiste in Plato zu einer tiefen und reichen Ausgleichung gelangte. Ein festes und zwar metaphysisches Sein war schon von den Eleaten gesetzt, und nur um zweierlei handelte es sich, um die Einseitigkeit und den Fehler ihrer Doctrin aufzuheben. Ein Mal um die positive Begründung dieses Seins, welches sie durch eine blos negative Dialektik, durch die bloße Abwehr concreter Bestimmungen in abstracter Reinheit herzustellen verstanden hatten, sodann um die bei ihnen fehlende Vermittelung des Einen mit dem Vielen, des Seienden mit dem Nichtseienden. Plato war es, welcher über beide Fehler Herr wurde. Er erreichte das Letztere durch eine tiefere Combination des Eleatischen mit dem Heraklitischen, er gewann das Erstere dadurch, daß er das Sein mit einem ethischen, statt mit einem blos natürlichen Charakter zu versehen durch den Widerschein in den Stand gesetzt wurde, den auf seine Ideen die Persönlichkeit seines Lehrers warf. So verband sich auf der einen Seite in seiner Philosophie das Begriffliche mit dem Intuitiven, so durchdrang auf der anderen Beides die Wahrheit des sittlichen Lebens. Ohne das Erstere konnte die eleatische Lehre in der Hand der Megariker zwar ethisch umgestaltet werden, aber nicht zu Entwickelung und Fortschritt gelangen. Ohne das Letztere wiederum konnte die Verbindung jener beiden Systeme nur zur gegenseitigen Aufhebung umschlagen, konnten beide, statt sich zu vermitteln, sich nur neutralisiren und wie jenes durch die Megariker, so war dies durch die Dialektik der Sophisten geschehen. Wie den Eleaten, so sind auch dem Plato die sinnlichen Dinge ein unwahres Sein und das wahrhafte Sein jener ist schlechthin erhalten in Plato's Ideenwelt. Aber erhalten zugleich die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Welt, das reiche Heraklitische Leben, indem er es sittlich verklärt hinaufhebt in die Welt des wahrhaften Seins. Der abstracte Monotheismus der Eleaten wird, um ein religiöses Bild zu brauchen, bei Plato zu einem concreten Polytheismus. Das Eine der Eleaten entfaltet sich theils zu einer Vielheit, theils gewinnt es Bewegung und Leben. Und dieser Zusammenhang ist kein von uns nur erdachter; er tritt bei Plato selbst in voller Klarheit und als ein bewußter auf. Er wendet sich mit gleicher Schärfe jetzt gegen die „Fließenden," jetzt gegen die „Stehenden." Wenn er besonders im Protagoras und im Kratylus sich dem Heraklitischen Standpunkt des Werdens entgegenstellt, so bekämpft er im Sophista und im Parmenides den der Eleaten. Erst die Platonische Philosophie ist somit das wahre Gegenbild der Sophistik, sowie Sokrates ein Gegenbild der Sophisten. Wie die Neutralisirung der eleatischen und der Heraklitischen Doctrin die Sophistik auf die Oberfläche der Sprache, als das nach der Vernichtung des Natürlichen und des Sittlichen allein Zurückgebliebene warf, so öffnet die lebendige Durchdringung jener beiden Lehren, wie sie dem Plato gelingt, von Neuem die Tiefen der Sprache. An die Stelle der spielenden Dialektik eines Euthydem tritt die wahrhaftige, die inhaltsvolle und immer neue Resultate der Erkenntniß fördernde des Plato. Die Sprache selbst gewinnt für ihn eine wesentlich andere Bedeutung, und wenn sie ihm zumeist allerdings aus freier Gunst und ohne daß er darum weiß, ihre Schätze darbringt, so ist er doch der Erste, welcher einzelne bedeutende Blicke auf ihren Grund zu thun wagt. Ja, nach dem Kratylus (p. 423, E) stellt er die Sprache in die allernächste Beziehung zu den Ideen, indem er ihre Aufgabe in der Nachahmung der οὐσία je der einzelnen Dinge durch Buchstaben und Sylben bestehen läßt und diese Nachahmung ausdrücklich von der künstlerischen unterscheidet, welche letztere nicht die οὐσία, sondern Form und Farbe der Dinge betreffe. Weiter sind ihm zwar die λόγοι nur εἰκόνες der Dinge (Phaedon 100, A; Theaet. 206, D; 208, C; Soph. 261, E), aber doch so treue und zuverlässige, daß er im Theätet und Sophisten wiederholt die Schwierigkeiten der eleatischen und Heraklitischen Lehre an den Verlegenheiten nachweist, in welche durch sie der Sprechende geräthe (vergl. Theaet. 182, E, sq.; 202. Soph. 238, C; 252, C. 264, A). Zwar behandelt er dabei die Sprache immer nur als ein Vorläufiges, als einen Unterbau für die Sache selbst (Theaet. 177, E) und die nominalistische Auffassung der Ideen, als ob sie Nichts seien als ein λόγος, verwirft er auf das Entschiedenste (Tim. 51, C); aber wie sehr das Wesen der Sprache verborgen dennoch in seiner Anschauung über das Verhältniß der Ideen zu den Einzeldingen waltet, ja, wie sie das eigentliche Schema hergibt zu diesem Verhältniß, das erhellt nicht nur aus dem oft Wiederholten, daß die Einzeldinge ihre Benamung von der Idee haben, daß sie den Ideen homonym seien und dergleichen (vergl. Phaedon 102, B; 103. B; 78, E. Tim. 52, B. Soph. 234, B und oft), sondern recht augenscheinlich sinkt in Stellen wie Phaedon 101, B der Gehalt der Idee als eines Objectiven, für sich Bestehenden, zur Bedeutung des Substantivischen herab, sodaß die Idee in der Projection der Sprache als das Substantivum erscheint, welches der plastische Sinn des Philosophen zum selbständig bestehenden Wesen herausgetrieben hat. Der Kratylus aber zeigt, wie diese tiefere Betheiligung der Sprache an dem Gedankenwerk des Plato ihn in Kampf bringt gegen die sophistische Behandlung derselben, welche nur deshalb bewußter ist, weil den Sophisten das Innere der Sprache verschlossen blieb.

Mit der Erwähnung jenes plastischen Sinnes aber sind wir sofort auf ein neues Moment für die Genesis der Platonischen Philosophie gewiesen. Plato's Ideenlehre, seine ganze Weltanschauung ist durchaus durchdrungen von dem Geiste der Kunst, sie ist ein ins Begriffliche übertragenes Abbild des griechischen Kunstlebens. Nicht als ob es Plato irgend gelungen wäre, das Wesen des Schönen und der Kunst philosophisch zu ergründen [6]). Über den Begriff des Schönen finden sich bei ihm nur sehr dürftige Bestimmungen. Er faßt denselben in einer ideellen Höhe, welche die concrete Bestimmtheit in der Tiefe liegen läßt. Die Idee des Schönen fällt ihm deshalb einestheils mit der des Guten (z. B. Tim. 87, C) und

6) Vergl. hierüber: Ruge, Platonische Ästhetik, Müller Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten, 1. Th.

der des Wahren (Cratyl. 416, A) zusammen, andererseits wird das Allereinfachste, Unterschiedsloseste, der einfache helle Ton, die Kugelgestalt u. s. f. für das Schöne erklärt (Phileb. 51, C), oder es kommt höchstens zu Bestimmungen wie die, daß das Schöne in *μετριότης* und *ξυμμετρία* bestehe (Phil. 64, E. cf. Tim. 87, C. Soph. 228 A). Das Wesen der Kunst ferner setzt der Philosoph in die Nachahmung, und zwar in die Nachahmung nicht etwa der Idee, sondern der wirklichen Dinge (Cratyl. p. 423; vergl. oben), sodaß der Künstler der Dritte im Abstand von der Idee ist, wozu noch kommt, daß die Weise der Nachahmung nur auf den äußerlichsten Schein der Dinge gerichtet sein soll (Soph. 233, D sq. 266, B sq. Polit. 306, D und vor Allem Repub. X, 597 D sq.). Schon der Timäus jedoch eröffnet uns eine weitere Aussicht. Hier nämlich (p. 28) ist schön, was der *δημιοῦργος* schafft, hinsehend auf das ewige Urbild der Idee, nicht schön, wenn er sich bedient eines geschaffenen *παράδειγμα*. Hier also ist der als Künstler die Welt schaffende und dabei auf das ewig seiende ideelle Vorbild der Welt schauende Gott, der zur Idee erhobene menschliche Künstler. Wenn zwar Plato diese Idee des Künstlers in dem menschlichen Künstler nicht wiederfindet, so weiß er doch andererseits für den höchsten Punkt seiner Physik, für die Erklärung des Universum keinen höhern Ausdruck zu finden, als den der Kunst. Das Universum ist das wahre Kunstwerk, der *θεὸς δημιοῦργος* der Künstler im höchsten Sinne. Im Einzelnen also bleibt das Wesen und die Würde der Kunst und des Schönen von Plato unerkannt, ihm selbst unbewußt dagegen ist sein eignes System eine Erklärung und Enthüllung jenes Wesens. Auch die Ideenlehre ist eine solche. Die sinnlichen Dinge sind *μιμήματα* der Ideen (Soph. 234, B) und sie stehen zu diesen in einem ähnlichen Verhältnisse, wie z. B. das gemalte Haus zu dem Hause selbst (Soph. 266, C: *αὐτὴν οἰκίαν*, vergl. *αὐτὸ τὸ καλόν* u. s. w.), ja, wenn man billig in der am Schlusse des Phädon gegebenen Beschreibung der Herrlichkeiten auf der eigentlichen, wahren Oberfläche der Erde die ins Mythische umgestaltete Ideenlehre erblickt, so wird besonders der Zug von neuem Interesse, daß in den Tempeln dort nicht blos die Statuen der Götter stehen, sondern die Götter selbst wohnen sollen. Denn wenn alsdann offenbar die wahrhaften Götter (*τῷ ὄντι θεοί*) den Ideen entsprechen, so die sinnlichen Dinge den *ἀγάλματα* der Götter, und diese erscheinen somit abermals als die künstlerischen Abbilder der Dinge an sich [7]). Gerade hieraus erklärt sich dann auch am meisten das Verkennen der Kunst in ihrer wirklichen Erscheinung. Denn hätte nicht der Philosoph mit der Entdeckung, daß seine Ideenlehre recht eigentlich das begrifflich dargestellte Wesen des griechischen Kunstlebens sei, sich selbst überschritten, seine Philosophie selbst aufgelöst, und hätte er ohne diese Entdeckung das Wesen der Kunst erfassen können? Nur dadurch offenbar ist er und jeder andere Philosoph in seiner Philosophie, daß er ihren verborgenen Sinn nicht begreift, diesen vielmehr als die Grenze seines Begreifens als die feste Form des Systems, als eine Autorität für seinen eignen Glauben aus sich heraussetzt.

Aber von den äußern Entstehungsbedingungen des Platonischen Systems lenken wir noch einmal zu ihren philosophischen zurück. Wenn wir nämlich die Gedanken aller frühern Philosophen in den seinigen neu aufgegangen zu entdecken glaubten, so haben wir doch bisher nur die Hauptzweige bisheriger Philosophie, die eleatische und die Heraklitische Ansicht, in der Platonischen nachgewiesen und dabei die Beziehung der Letzteen zu Sokrates auf der einen, zu der Sophistik auf der andeen Seite angegeben. Und wenn der philosophische zugleich der historische Nachweis sein soll, so bietet sich allerdings nur noch Pythagoras, kaum Anaxagoras und noch weniger die Andern als Lehrer des Plato dar. Der Erstgenannte jedoch um so deutlicher. Wenn Plato die Dinge durch Theilhaben an den Ideen bestehen läßt, so sagt schon Aristoteles, daß dies nur ein veränderter Ausdruck für die Pythagoreische Lehre sei, daß die Dinge *μιμήσει τῶν ἀριθμῶν* seien Met. I, 6; 987, b, 10). Und wenn nun Plato allerdings die Dinge ebenso gut *μιμήματα* der Ideen nennt, so ist der Unterschied nur der, daß bei ihm die Ideen an die Stelle der Zahlen treten. Es ist der reiche Inhalt des attischen Lebens, welcher nicht mehr in den Zahlen, den Abbildeen des strengen dorischen Wesens, Platz hat, es ist die vollere Würdigung des Lebens wie der Natur, welche zur Erklärung beider in eine Welt der Ideen flüchtet. Nur als Symbole finden die Zahlen in der Platonischen Lehre einen Raum, und so kommt es, wenigstens in einer spätern Form dieser Lehre zu einer Annäherung an den Pythagoreismus, der zwar einestheils von der erlahmten Kraft der originellen Platonischen Conception, anderntheils aber auch dafür ein Zeugniß ablegt, daß in dem ersten Wurf des Systems der Pythagoreismus als aufgehobenes Moment enthalten war. Nach Aristoteles nämlich (s. die Citate bei *Brandis* II, 1, 307 sq.) bezeichnete Plato dasjenige, was ihm im Timäus unter dem Namen des *μεθεκτικόν* die Materie der sinnlichen Dinge ist (das *ἄπειρον* des Philebus), auch als das Große und Kleine, und lehrte, daß indem sich dies mit dem Einen verbindet, die Ideen entstehen. Die Ideen sind dadurch mit den Zahlen identisch, und es ist nun, nach Aristoteles, ein Unterschied zwischen den *ἀριθμοὶ μαθηματικοί* und *εἰδητικοί*; die ersteren sind *συμβλητοί* (zusammenzählbar), die letzteren *ἀσύμβλητοι*, gleichsam ungleichnamig und daher nicht zusammenzählbar. Die Zahlen werden somit dem Plato Symbole der Ideen; sie vermitteln zwischen diesen und der Körperwelt, sie sind, nach einer treffenden Parallele von Zeller (II, 216), „in ähnlicher Weise Schemata der Ideen, wie bei Kant die Zeit das Schema der Verstandesbegriffe ist [8])." Und so zeigt sich vielfältig Pythagoreisches auch im Phädon, im Philebus und im Timäus.

---

7) Auch der Name *ἰδέα* scheint die Beziehung auf künstlerische Thätigkeit zu verrathen, wie denn *Aristoph.* Nub. v. 547 *ἰδέα* von den Grundgedanken, den Motiven seiner Dichtwerke gebraucht.

8) Über diesen ganzen schwierigen Punkt vergl. besonders *Trendelenburg*, Platonis de ideis et numeris doctrina ex Arist. illu-

Ein Zusammenhang des Platonischen Systemes mit der Lehre des Anaxagoras und zwar der idealen Seite der Ideen ist von Schleiermacher (Gesch. der Philosoph. S. 104) behauptet, diese Behauptung von Zeller (II, 192) schlechtweg eine Schrulle genannt worden, ein anderweitiger Zusammenhang dagegen von Breier (a. a. O. S. 79 fg.) mit vielem Scharfsinn durch die Vermittelung der Aristotelischen Kritik des Anaxagoras aufgedeckt worden, indem die Platonische sogenannte Materie, jenes Unendliche, Unbestimmte, welches den Gegensatz zu den Ideen bildet und ihnen, den bestimmten Formen gegenüber, das formlose Alles Aufnehmende (πανδεχές) ist, eine Consequenz des Anaxagoreischen Allgemisches der Dinge oder Homöomerien sei. Wir halten dies für richtig, aber wichtiger noch die andere von Breier (S. 90) gleichfalls angedeutete Seite der Sache. Denn nicht zwar das πάντα ὁμοῦ, aber die χρήματα des Anaxagoras, welche ursprünglich in diesem Allgemisch unterschiedslos zusammen sind, enthalten den Keim auch der Platonischen Ideen. Es ist dies einer der großen Fortschritte des Anaxagoras gegen die früheren Physiologen, daß er die Dinge in ihrer fortgeschrittenen Bestimmtheit aufnimmt, sie nicht erst aus dem bestimmungslosen Elementaren werden läßt, da es unmöglich war, dies Elementare zugleich mit einer Kraft zu begaben, die den Proceß seiner Entwickelung zu der fertigen, organisirten Welt verständlich gemacht hätte. Diesen Charakter nun der Homöomerien, daß sie an sich (wenn auch nach Anaxagoras ursprünglich nur in Zersplitterung und Unordnung) bereits die fertigen Dinge sind, bewahren auch die Ideen des Plato; auch sie sind die an sich fertigen Dinge, unterschieden von den χρήματα des Anaxagoras nur dadurch, daß der νοῦς nicht außer ihnen, sondern in ihnen liegt, durch ihren geistigen und insbesondere ihren ethischen Gehalt. Grade hierdurch aber verlieren sie den natürlichen Gehalt, das Sinnliche, welches jene besitzen, und dies ist der Grund, weshalb der Dualismus des Anaxagoras bei Plato in anderer Weise und anderer Vertheilung wiederkehrt. Die Ideen fodern ein sich Gegenüberstehendes, um mit diesem zusammen erst die χρήματα resultiren zu lassen, die bei Anaxagoras ursprünglich existiren, und es ist das Chaotische, welches sich bei Plato zu diesem den Ideen Gegenübergestellten, zu der sogenannten Materie, umgestaltet.

Wenn es endlich schwieriger sein möchte, worauf auch Zeller nur hindeutet, um es sofort wieder abzuweisen (II, 192), in den εἴδη des Demokrit einen Ansatz zu denen des Plato zu entdecken, und wenn noch viel ferner von diesem die mythische Philosophie des Empedokles liegen dürfte, so kann dagegen eine andere Bemerkung Zeller's (II, 222) den Weg zu dem Punkte weisen, wo noch die übrigens soweit auseinandergehenden Platonischen Ansichten mit denen der ältern Physiologen zusammenhängen. Wenn nämlich jene Materie des Plato von ihm allein ein Dieses, die bestimmten Stoffe dagegen nur als ein τοιοῦτον bezeichnet werden, da jene allein ein Substantielles, diese das Vorübergehende, Fließende, Erscheinende und wieder Vergehende seien (Tim. 49, D sq.), so ist nicht nur richtig, was Zeller anmerkt, daß Diogenes von Apollonia ganz ähnlich aus der Mischung und Verbindung der Elemente beweise, daß diese alle blos Formen Eines und desselben Urstoffs seien, sondern es weist auch die Aristotelische Bezeichnung ὕλη für jenen Platonischen Begriff, wie für die elementare Substanz, aus denen die Physiologen in verschiedener Weise die Welt entstehen lassen, auf die begriffliche Identität dieser und der Platonischen Vorstellungen hin. Nur daß freilich die Platonische Materie nicht ein primäres, sondern nur ein secundäres Princip für die Weltbildung und daß sie überdies als unsichtbare und gestaltlose Wesenheit geistiger gefaßt ist.

Und dies nun über die Genesis des Platonischen Systems; wir vervollständigen den Überblick über dasselbe durch eine zusammenfassende Darstellung, welche natürlich nur die wesentlichsten Momente und vor Allem die Ideenlehre als den Kern des Ganzen hervorheben kann.

Die Sokratische Foderung des Wissens wird von Plato aufgenommen und philosophisch begründet. Was Wissenschaft (ἐπιστήμη) sei, untersucht der Theätet und weist nach, daß sie nicht Sinnenwahrnehmung und nicht richtige Vorstellung sei; zum Wissen gehört nach Tim. 52, A der Begriff des Grundes. Machen aber alle andern Wissenschaften ihre Voraussetzungen, so ist nach Rep. VII, 533 die Philosophie auf das ἀνυπόθετον gerichtet. Andererseits steht das Erkennen nach Protag. 352 sq. im engsten Bunde mit dem Handeln und Plato entzieht sich auf diese Weise gleich sehr der sophistischen Tugendlehre, wie ihrer Ansicht über Werth und Wesen des Erkennens. Es führt aber weiter zur Philosophie den Einzelnen der philosophische Trieb, welchen Plato im Phädrus und im Symposion als die Liebe, den Eros, auffaßt, und hier scheint bereits die Ideenlehre herein, die wir denn auch nicht abhalten wollen, da von ihr aus Alles und Jedes bei Plato sein höheres Licht empfängt. Die Seele nämlich hat nach dem Phädrus die Sehnsucht, die Ideen, die sie schon ein Mal vor ihrer irdischen Existenz angeschaut hat, im Schönen sich wieder zurückzurufen. Diese Liebe, in verschiedenen Graden sich entwickelnd (Symp. 208, E bis 212, A) steigt von der Liebe zu schönen Gestalten bis zu der auf die Idee gerichteten auf. Das Ergreifen der Idee jedoch erfodert die Mühe und die Kunst der Dialektik; sie ist im Allgemeinen die Wissenschaft des wahrhaft und an sich und unveränderlich Seienden (Phileb. 58, A), im Besondern, da nach der Ausführung des Sophisten nicht alle Begriffe sich mit allen verbinden lassen, die Kunst der richtigen Begriffsverknüpfung, und noch genauer, die Kunst der Zusammenfassung des Vielen in Einen Gattungsbegriff und wiederum der Zerlegung in seine natürlichen Artbegriffe (Phaedr. 256, D sq. Phileb. 16, C sq. Soph. 253, D, al.).

Das Object des wahren Wissens und somit der Inhalt der Philosophie sind nun dem Plato die Begriffe, die in Wahrheit und schlechthin seienden Ideen. Aus der Natur des Wissens selbst ergibt sich ihre Existenz; wie der Vorstellung das Wissen, so müssen den sinnlichen Dingen die unsinnlichen nur mit dem Denken zu erfas-

strata, und Zeller, Platonische Studien (S. 239 fg.) nebst den betreffenden Abschnitten in den oft citirten Werken von Brandis und Zeller.

fenden Begriffe gegenüberstehen als das an sich Wirkliche (Tim. 51, C sq.). Ihre Existenz ergibt sich ferner aus der mangelhaften Beschaffenheit des Sinnlichen. Diese, beständig im Werden begriffen, weist auf ein Seiendes hin, alle *γένεσις* drängt auf die *οὐσία* hin (Phileb. 54, B). Die Relativität, die an den Einzeldingen haftet, weist auf das Absolute; das einzelne Schöne z. B. ist zugleich auch häßlich; die einzelnen schönen u. s. w. Dinge sind daher nur ein Mittleres zwischen dem Sein und dem Nichtsein, es muß ein höheres, sich selbst gleiches an und für sich Schönes u. s. w. geben (Phaedr. p. 74). Mit einem Worte: es ist die Flucht aus den Widersprüchen und der Unvollkommenheit des Sinnlichen, welche den Plato in das Reich der Ideen treibt und wie sehr die unerschütterliche Gewißheit von der Existenz dieser Ideen den Mittelpunkt seiner Philosophie bildet, wie ihm alles Andere nur Ausführung oder Nebenwerk zu diesem Einen, Gewissesten ist, das erhellt zwar mehr oder weniger aus allen, am meisten aber aus dem Dialog Phädon. Mit welchem Nachdruck läßt hier der Philosoph den Simmias versichern (77, A), daß er schlechterdings nichts habe, was ihm so deutlich sei wie das, daß alles dergleichen wie das Schöne und das Gute an sich durchaus und gewißlich existire, und wie eifrig schärft immer wieder der sterbende Sokrates des Plato diese Hauptlehre ein, wenn er, zum Beweise der Unsterblichkeit „immer wieder auf jenes Abgedroschene zurückkommt und davon anfängt, daß er voraussetzt, es gebe ein Schönes an und für sich und ein Gutes und Großes, und so alles Andere."

Diese Ideen nun, das, nach Aristotelischem Ausdruck von den Einzeldingen abgetrennte Allgemeine, sind nach Plato selbständige, für sich seiende Wesen. Sie befinden sich, wie der Phädrus lehrt, in dem überweltlichen Ort. Sind die sinnlichen Dinge sichtbar: die Ideen sind unsichtbar; sind jene in Werden und Wandel befangen: die Ideen sind das schlechthin Seiende (*ἡ οὐσία ἧς λόγον δίδομεν τοῦ εἶναι*), das Wandellose, sich stets gleich Verhaltende (*κατὰ ταὐτὰ ἔχει καὶ οὐδέποτε οὐδαμῇ οὐδαμῶς ἀλλοίωσιν οὐδεμίαν ἐνδέχεται*); sind jene in Mischung und Relation verwickelt: die Ideen sind nur das Eine, was sie sind in fester Bezogenheit auf sich selbst (*ἀεὶ αὐτῶν ἕκαστον ὃ ἔστι μονοειδὲς ὂν αὐτὸ καθ' αὑτό*); sie sind nur mit dem Denken zu ergreifen (*τῷ τῆς διανοίας λογισμῷ*); ihr Ort ist ein intelligibler (*τόπος νοητός**)).

Der weitere Inhalt und das tiefere Wesen der Ideen entwickelt sich nun sofort für Plato in der mittleren Stellung zwischen eleatischer und Protagorisch-Heraklitischer Lehre. Von der Vielheit der sinnlichen Dinge erhebt er sich nicht zu absoluter Einheit: auch die Ideen sind zwar Einheiten, aber viele Einheiten; von der Bewegtheit jener erhebt er sich nicht zu dem Begriff abstracter Ruhe: auch die Ideen sind zwar wandellos, aber nicht ohne inneres Leben. Der Sophista (und indirect der Parmenides) zeigt die Unhaltbarkeit der eleatischen Annahme, daß Alles Eins sei, und leitet aus der Nothwendigkeit des Erkanntwerdens die der Bewegung für das Seiende ab. Die Ideen sind in der Einheit eine Vielheit, in der Ruhe ein Lebendiges. Klarer zwar tritt das Erstere heraus: es ist erreicht durch die Pluralität der Ideen. Statt der Einen Substanz der Eleaten, bei Plato eine ganze Welt von Ideen (*ἑνάδες, μονάδες*. Phileb. 15, A sq.), deren Zahl eine unbeschränkte ist, indem es für jede Art von Sein auch eine Idee gibt, eine Idee des Bettes und Tisches, so gut wie eine Idee des Schönen und Gerechten, eine Idee der Zweiheit, so gut wie eine des Nichtseins (Soph. 258, C); *εἴδη ἐστὶν ὁπόσα φύσει*, sagt Aristoteles (Met. XII, 3; 1070, a, 18) und nur die dialektisch-richtige Zusammenfassung des Besondern zum Allgemeinen wird als die Norm und somit als die Grenze der Annahme von Ideen ausgesprochen (Phileb. 16, C sq. Tim. 66, D). Viel weniger herausgearbeitet ist die Bestimmung von der Lebendigkeit der Ideen. Denn nur sehr vereinzelt steht die bedeutsame Bestimmung des Sophista (247, D. E) da, daß der Begriff des wahrhaften Seins in nichts Anderem bestehe als in der Kraft (*λέγω δή*, heißt es, *τὸ καὶ ὁποιανοῦν κεκτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν — — πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι· τίθεμαι γὰρ ὅρον ὁρίζειν τὰ ὄντα, ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις*), während (Phileb. 30, C) die Idee nur indirect mit der *αἰτία* identificirt und (Rep. VI, 508, D sq.) die Idee des Guten als *αἰτία* des Seins und Wissens gefaßt ist.

Wenn nun aber weiter an das Platonische System die Anfoderung gemacht wird, die Vielheit der Ideen in eine Gliederung zu bringen, das ganze Reich der Ideen zu ordnen und zu systematisiren, so zeigen sich hiefür nur schwache Ansätze, und wenn man auch in der Zahlensymbolik, welche der Philosoph später an die Ideenlehre heranbrachte, einen solchen sehen will, so muß doch zugleich das Ungenügende dieses Versuchs wegen der Incongruenz zwischen den Zahlen und den Ideen zugestanden und auf eine Einsicht in die nähere Beschaffenheit desselben verzichtet werden.

Während sich aber diese Foderung zunächst nur auf das für sich bestehende Ideenreich bezieht, so ist noch viel dringender die andere, welche an die Lebendigkeit und die innere Energie der Ideen gestellt werden muß. Es handelt sich, wenn die Bestimmung der Ideen als Kraft eine Wahrheit werden soll, um den Zusammenhang zwischen der idealen und der Erscheinungswelt, und der Versuch, einen solchen Zusammenhang herzustellen, läßt sich in verschiedenen, durch die Genesis und die Natur der Ideen bedingten Stufen dialektisch verfolgen. Die Ideen, ursprünglich durch die Bildung allgemeiner Begriffe entstanden, haben eine logische oder sprachliche; zu für sich seienden Substanzen erhoben, eine metaphysische oder natürliche Seite. In ersterer Beziehung trägt das Verhältniß zwischen Idee und Wirklichkeit noch ganz die Farbe der Entstehung jener aus dieser; wenn

*) Die obigen Platonischen Bezeichnungen sind meist dem Phädon (p. 78 und 79) entnommen. Bei der häufigen Wiederkehr dieser und ähnlicher Ausdrücke für das Wesen der Ideen mag es genügen für die Belege auf die Darstellungen des Platonischen Systems zu verweisen, die Jedem zur Hand sind.

so oft von einem *μετέχειν* der sinnlichen Dinge an den Ideen, wenn gar von der Homonymität jener mit diesen gesprochen wird, so ist dies offenbar nur die Umkehr des Processes der subjectiven Entstehung der Ideen. Diese Bestimmung würde ihre Richtigkeit haben, auch wenn die Ideen keineswegs hypostasirte Begriffe, keineswegs an sich und getrennt von den Dingen bestehende Substanzen wären; sie ist nichts als die unmittelbare Consequenz des Verfahrens, durch welches Plato zur Bildung der Ideen gelangt und welches er (Rep. X. 596, A) so beschreibt: *εἶδος γάρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλὰ οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν.* Jene Bestimmung, mit andern Worten, ist eine blos formale und ebendeshalb durchaus ungenügend, sobald die Gattungsbegriffe mehr sein sollen, als ein blos Logisches oder blos Sprachliches, mehr als das bloße *ἓν ἐπὶ πολλῶν*, wie es bei Aristoteles heißt (Met. I, 9; 990, b, 6). Es kommt daher sofort zu weiteren Bestimmungen und von der bildlichen, wonach (Phaedon 100, C) von einer *παρουσία* oder *κοινωνία* oder einem irgendwie Hinzutreten der Idee zu den Dingen, oder umgekehrt von einem Streben der Letzteren die Erstere zu sein und einem Zurückbleiben hinter derselben (Phaedon 75, A: *ὀρέγεται μὲν πάντα ταῦτ' εἶναι οἷον τὸ ἴσον, ἔχει δὲ ἐνδεεστέρως*) geredet wird, wird zu der anderen nicht minder bildlichen übergegangen, welche, wie jene erstere, den sprachlichen, so den künstlerischen Charakter der Ideen ausdrückt: die Dinge sind nur Schatten, Abbilder, *μιμήματα* und *ὁμοιώματα* der Ideen (Parm. 132, D: *τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥςπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα*, cf. Theaet. 176, E al.). Aber Plato schreitet endlich fort zu der Auseinandersetzung eines realen Zusammenhangs zwischen der Idee und Wirklichkeit; nur freilich um grade dadurch das Unzureichende in der Annahme einer gesonderten Idealwelt zum Vorschein kommen zu lassen. Denn statt die Bestimmung der Idee als einer Kraft auszudeuten und weiter zu verfolgen, muß er ganz neue Elemente zur Erklärung der Sinnenwelt hereinnehmen, und so stoßen wir im Übergange von der Dialektik Plato's zu seiner Physik auf den Begriff der Materie und weiterhin auf den der Weltseele, Begriffe, welche sich von dem Kern seiner Lehre immer mehr entfernen und mit denen von den Ideen nur zum Theil in innerem Zusammenhang bleiben.

Es ist die Herabsetzung der Erscheinungs- gegen die Ideenwelt, die Verlegung alles wahren Seins in diese letztere, welche für die Entstehung der Ersteren noch ein neues Princip, noch ein anderes als die Ideen fodert. Denn erklärt ist bis jetzt höchstens die Eine Seite der Erscheinungswelt, ihr Theilhaben an der idealen, ihre Hingewendetheit zu der höheren Welt. Da sie aber als Schatten ganz und gar zurücktreten gegen die absolut seienden Substanzen, da sie in sich außer dem Halt, den sie von diesen her erhalten, keinen eigenen, ihre Existenz motivirenden in sich tragen, so muß ihnen erst noch ein zweites, den Ideen entgegengesetztes Princip untergebreitet, sie selbst müssen zwischen dies und das ideale in die Mitte genommen werden. Gemischt, wie sie sind, aus Sein und aus Nichtsein, muß ebenso wie das Participiren am Sein ihnen von einem höchsten, einem absoluten Sein kommt, auch das Participiren am Nichtsein, ihr relatives Nichtsein, ein absolutes Nichtsein zum Hintergrunde haben. Die Position dieses Nichtseins, oder der von Aristoteles so genannten *ὕλη* macht den Dualismus der Platonischen Lehre noch eklatanter, als er es schon in dem nur kaum vermittelten Gegensatz zwischen Idee und Sinnenwelt war. Erst später machen wir die Versuche bemerklich, den einen, wie den andern zu heilen.

Beschrieben nun wird dieses Princip des Nichtseins zunächst im Philebus (24, E) als das Unbegrenzte. Von vier Classen des Seins ist es neben der Grenze, dem aus Beidem Gemischten und der Ursache dieser Mischung die erste und tiefste. Aber wir haben in dieser Vierheit der Principien eine neue, ganz veränderte Perspective auf das ganze System, gleichsam einen obliquen Querdurchschnitt durch dasselbe; der gewöhnlichen Gestalt des Systems entspricht mehr, einen mehr geraden Durchschnitt durch dasselbe bildet die Darstellung im Timäus. Den Ideen und der Erscheinungswelt tritt hier (48, E sq.) als Drittes das alles Werden wie eine Amme (*οἷον τιθήνη*) in sich Aufnehmende ein. Dies nimmt beständig Alles auf, ist unsichtbar und schlechterdings gestaltlos; es liegt bereit als ein Abstractum des Empfangens, nach dem sinnlichen Ausdruck Plato's als ein *ἐκμαγεῖον* für jegliche Qualität, bewegt und gestaltet von dem in dasselbe Eingehenden. Es gewinnt (51 A. B) auf unbegreifliche Weise Theil an dem *νοητόν* und ist selbst ein höchst Unergreifliches (*δυσαλωτότατον*). Es wird endlich aus dieser Sinnlichkeit, wonach es wie ein mütterlicher Schooß und wie eine weiche, bildsame Masse erscheint, noch mehr herausgehoben, wenn es (52, A) als der Raum beschrieben wird, welcher unvergänglich ist und allem Werden den Platz darbietet (*τὸ τῆς χώρας ἀεί, φθορὰν οὐ προςδεχόμενον, ἕδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν*). Dem Plato schwebt offenbar der Begriff des Raumes vor, aber es wäre dennoch falsch, schlechthin seine „Materie" als den Raum zu deuten, um so gewisser falsch, da er selbst des Weiteren von diesem Dritten sagt, daß es ohne sinnliche Wahrnehmung nur kaum ergriffen werde *λογισμῷ τινὶ νόθῳ*, durch einen Quasischluß, durch einen Schluß, wenn wir den Ausdruck deuten und Plato's Sinn mehr errathen, als sicher erfassen dürfen, dem sich die Anschauung schematisch unterbreitet. Wie für die Beschreibung der Materie zuerst nach einem sinnlichen Bilde, so wird alsbald zu einem Schema gegriffen. Die „Materie" des Plato schwebt offenbar zwischen einer sinnlichen Materie und zwischen der abstracten Räumlichkeit in der Mitte. Sie ist ein Product des ionischen Materialismus und seines eignen Idealismus, ihr metaphysischer Sinn aber ist das Nichtsein, das im Zusammentreffen mit dem Sein die Erscheinungswelt hervorspringen läßt. Wenn es erlaubt ist, den bilderreichen Plato durch ein Bild zu erklären, so ist in seinem Sinn der Proceß der Entstehung der Erscheinungswelt aus den beiden idealen Principien des Seins und des Nichtseins ein ähnlicher, wie wenn chemisch verbundene Gase als Drittes einen nicht

mehr gasartigen Stoff geben, wie wenn Sauerstoff und Wasserstoff sich plötzlich zum Wasser zusammengeben.

Wir müssen hier darauf verzichten, die Weltbildung nach dem Timäus noch weiter zu verfolgen, ihm nachzuerzählen, wie der Demiurg die Welt schuf als einen seligen Gott, wie der Verstand die Nothwendigkeit überredete, das Werdende zum Besten zu führen, und wie so vom Verstande aus Zweckmäßigkeit einkehrt in das Geschaffene; wir müssen diese sinnige Mythik, sowie das ganze Detail der Physik übergehen, um nur da noch uns festzusetzen, wo eine Vermittelung zwischen dem aufgezeigten Dualismus der Lehre angestrebt wird, und wir können um so eher grade hier in dieser Weise verfahren, da nach einem kühnen Ausdruck unseres Dichters Plato sich zu der Welt wie ein seliger Geist verhält, dem es beliebt, einige Zeit auf ihr zu herbergen. „Er dringt in die Tiefen, mehr um sie mit seinem Wesen auszufüllen, als um sie zu erforschen" und „was er sich im Einzelnen von irdischem Wissen zueignet, schmilzt, ja man kann sagen, verdampft in seiner Methode, in seinem Vortrag." Plato, wenn wir zu Bildern noch Ein Bild hinzufügen dürfen, gleicht in seiner philosophischen Darstellung des Weltalls weniger dem nachbildenden Landschaftsmaler, als dem frei producirenden Künstler, dem die Natur nur als Hintergrund für die Aufstellung höherer Gestalten dient.

In Wahrheit zwar liegt die bezeichnete Vermittelung in der zu Grunde liegenden künstlerischen Anschauung, wonach die „Materie" als der ideell und metaphysisch verklärte Stoff des göttlichen künstlerischen Bildens, die Idee als das Urbild, wonach gebildet, die Erscheinungswelt als das aus der Hand des höchsten Künstlers entspringende Product erscheint. Aber zwischen solcher bildlichen Anschauungsweise drängt die Philosophie zu gedankenmäßigen Vermittelungen, und diese gilt es aufzufinden.

Als die wahre Vermittelung zwischen dem Sein und dem Nichtsein könnte zunächst nun dies gedeutet werden, daß Plato auch für das μὴ ὄν (Soph. 258, C) eine Idee setzt. Wenn es erlaubt wäre, hieraus die Consequenzen zu ziehen, so griffe mit dieser Annahme das Ideenreich über das dualistisch entgegenstehende Princip des Nichtseins über, risse dies so gut wie die Erscheinungswelt unter seine einige höchste Herrschaft, und diese Letztere spränge nun aus dieser durch das Nichtsein befruchteten und schöpferisch aus eigner übergreifender Macht gesteigerten Ideenwelt auf begreifliche Weise hervor. Aber es ist das nicht erlaubt. Nicht nur daß Plato selbst diese Consequenz nicht gezogen, so ist auch die Materie nicht ausdrücklich von ihm als das Nichtsein ausgesprochen und wir müssen diese höchst gespannte Erklärung seiner „Materie" immer wieder zu der sinnlichen, oder doch blos schematischen Fassung derselben, die sich bei ihm selbst findet, nachlassen.

Nicht besser steht es mit der Annahme, daß nach Plato „dieselbe Materie, welche Grundlage des sinnlichen Daseins ist, auch in den Ideen sei" einer Annahme, welche sich zwar auf Aristoteles stützt, aber ausreichend namentlich von Zeller zurückgewiesen ist (a. a. O. II. 238 fg.).

Als eine wirkliche Vermittelung dagegen zwischen Idee und Erscheinung steht in dem Platonischen System die Weltseele da[10]). Die Welt aufs Beste zu bilden, mußte sie vernünftig sein. In ihre Mitte stellte der Weltbildner daher eine Seele und dehnte sie aus durch das All und umhüllte sie von Außen mit einem Leibe (Tim. 34, B). Er mischte sie aber aus der untheilbaren, stets gleichbleibenden Wesenheit und aus der in den sinnlichen Dingen als getheilt auftretenden, sodaß sie als eine dritte zwischen dem sich selbst gleichen Wesen und dem Anderen in der Mitte stand und die drei nun mischte er zu einem Ganzen zusammen, indem er die schwer mischbare Natur des Verschiedenen mit Gewalt mit dem Selbigen zusammenfügte (ib. 35, A). Er theilte sie nun nach harmonischen Verhältnissen und fügte die Weltseele in einer solchen Form dem Weltall ein, daß sich die zwei Kreise des Fixstern- und des Planetenhimmels ergaben, von denen jenem die Bewegung des Selbigen, diesem die des Anderen zugetheilt ist (35, B fg.). Die Weltseele — um diese Vorstellungen auf ihren Gehalt zu reduciren, ist, wie sie denn nach der ausdrücklichen Bemerkung Plato's (34, B) früher als der Leib der Welt geschaffen worden, das innerlich dem Äußern der Welt Entsprechende. Theilhabend an dem Ideellen wie an dem Materiellen führt sie von jenem zu diesem über, ist Mikrokosmus. Sie ist dies aber als der Inbegriff der die Welt durchwaltenden und bestimmenden mathematischen Verhältnisse. Das Mathematische ist es, was wir hier abermals die Vermittelung zwischen der Idee und der Erscheinungswelt übernehmen sehen, nur daß dasselbe aus seiner abstracten Beschaffenheit zugleich zu einer lebendigen und bewußten übergeführt ist. Denn es tritt unter der Form der Seele auf und diese führt ohne Ende ein vernünftiges Leben (36, E), und in ihr erzeugt sich, je nachdem sie in der Kreisbewegung des Selbigen auf das Ideelle trifft, oder in der des Anderen auf das Materielle, jetzt Vernunft und Wissenschaft, jetzt wahre Vorstellung und Glaube (p. 37).

Von der Weltseele gehen wir über zur Psychologie des Systems. Die Ideenlehre spiegelt sich auch ab in der Lehre vom Wesen der Seele. Die große Anschauung, welche das ganze System durchzieht von der Differenz des Sinnlichen und Unsinnlichen, und von der eminenten Würde des Letzteren wiederholt sich in der Übertragung auf das Verhältniß von Leib und Seele. Die Seele ist das dem Göttlichen und Unsterblichen und Intelligibeln und Eingestaltigen und Unauflösbaren und sich ewig sich selbst gleich Verhaltenden Ähnlichste (Phaedo 80, B). Der ganze Phädo, indem er die Unsterblichkeit der Seele zu beweisen sucht, gründet diese in letzter Instanz auf die Zusammengehörigkeit und die Verwandtschaft der Seele zu den Ideen. Denn alles Lernen ist Erinnerung, dieser Satz (den der Meno ad hominem zu demonstriren bestimmt ist), knüpft die Seele durch einen unzertrennlichen Faden an die Idee und deren Ewigkeit an. Denn wie er, nach einem in sich selbst zurücklaufenden Beweis selbst durch die Existenz der Ideen gestützt ist, so beweist

10) Vergl. Böckh: über die Bildung der Weltseele im Timäus des Platon. Studien von Daub und Creuzer (III. S. 1 fg.).

er im Phädon zunächst die Präexistenz der Seele (von welcher der Phädrus in seinem mythischen Tone soviel Schönes zu erzählen weiß) und sodann durch Zuhilfenehmen eines andern Satzes, daß Entgegengesetztes immer aus Entgegengesetztem werde, auch die Fortdauer nach dem Tode. Und so wird noch in zwei anderen Ansätzen der Argumentation die Ideenlehre das Fundament für die Unsterblichkeit der Seele, welche der Dialog sofort ins Mythische hinein verfolgt, wie denn gleich zu Anfang des Dialogs das *διασκοπεῖν* und das *μυθολογεῖν*, die stets neben einander erscheinenden Formen des Platonischen Philosophirens, für den in Rede stehenden Gegenstand angesprochen waren.

Von der Seele aber führt es uns zuletzt noch zu der **Ethik** und **Politik** des Sokratikers. Wie der feste Kern, welcher durch die Lichtgestalt der ewigen Ideen durchblickt, das aus dem Sokratischen Wesen geschöpfte Sittliche ist, so scheinen umgekehrt die Ideen hinein in die Platonische Sittenlehre. Es ist zunächst ganz entsprechend jener theoretischen Transcendenz aus dem Sinnlichen ins Unsinnliche, wenn auch praktisch das Abthun des Leiblichen von Plato gefodert, das Leben des Philosophen als ein fortwährendes Sterben dargestellt, die Bedürfnisse und die Zierden des leiblichen Lebens auf eine fast ungriechische Weise verachtet werden. So im Theätet (176, A), so besonders im Phädo (64, D sq.), wo dieses Verhalten in einen völlig klaren Zusammenhang mit der Lehre von der Reinheit der Seele und deren Verwandtschaft zu den Ideen tritt. In der Sokratischen Foderung des Erkennens, in dem Platonischen Hinaufstreben zu der Klarheit der Ideen verduftet und verflüchtigt sich hier jeder Reiz des sinnlichen, leiblichen und irdischen Lebens. Anerkennender freilich für das Sinnliche, ebendeshalb griechischer und ebenso Sokratisch ist das Symposium gehalten. Ganz durchdrungen aber von der Ideenlehre ist es nicht minder, wenn es die Liebe zuletzt als das Verlangen nach Erzeugung des Schönen, des Unsterblichen im Sterblichen preist. Wie die Dinge Abbilder der ewigen Wesenheiten, so erscheint hier die Tugend als durch das irdisch Schöne nach dem reinen und lautern Schönen Hindurchdringende (Symp. p. 212). Wie aber hier an die Dialektik, so schließt sich anderwärts die Platonische Ethik zunächst an seine Psychologie an. Wie nämlich die Seele nach der genauern späteren Darstellung der Republik (IV, 439, E, sq.) dreitheilig ist, indem sie aus der Vernunft (*λογιστικόν*), dem Muth (*θυμός*) und der Begierde (*ἐπιθυμητικόν*) besteht, so läßt Plato aus dieser Getheiltheit der Seele auch eine Mehrheit der Tugenden hervorgehen, abweichend einigermaßen von Sokrates, mit welchem er doch wieder in der Ansicht von der Lehrbarkeit der Tugend und von dem Zusammenfallen derselben mit der Weisheit (nach dem Meno und dem Protagoras) zusammentrifft. Es entspricht nämlich nach der Darstellung Rep. IV, 441, C sq. der Vernunft die Weisheit, dem Muth die Tapferkeit, der Begierde die *σωφροσύνη*, wozu als vierte Tugend die Gerechtigkeit kommt, welche aus dem geordneten Verhalten und der Zusammenstimmung aller drei Theile der Seele entspringt und das Band der übrigen Tugenden ist. Es handelt aber von der Gerechtigkeit jene große ethische Schrift des Plato, die Republik. Um des Begriffs der Gerechtigkeit willen stellt er hier das Bild des Staates auf, um, was man in kleinen Lettern nicht lesen könne, in großen zu lesen (II, 368, D). Der in dieser Absicht construirte Staat nun, nach der einen Seite das in eine idealisirende Darstellung zusammengefaßte, zur Idee erhobene griechische Staatsleben, ist nach der andern Seite, in der Parallele zwischen Staat und Individuum, nur eine Fortsetzung, eine weitere Ausführung und Consequenz der Platonischen Psychologie. Denn wie im Einzelnen die Theile der Seele, so bestehen in diesem Staate die Stände gesondert neben einander. Weiter aber ist es wieder ein und derselbe Geist, welcher diesen Staat gebildet und welcher zu seinem höchsten Ausdruck in der Ideenlehre gekommen ist. „Schon dieser Ausgangspunkt — wonach nur die Lehre von der Gerechtigkeit die Zeichnung des Staates erfodert — schon dieser Ausgangspunkt," urtheilt derjenige, welcher in ganz einem andern Geiste uns die Grundzüge der Politik entworfen hat, „entfernt den Plato vom wirklichen Leben, welches häufig in kleineren Kreisen des Daseins die sittlich befriedigendsten Verhältnisse entfaltet, während die Staatseinrichtung in Ungerechtigkeit versunken ist [11])." Und nichts doch, müssen wir hinzufügen, ist dem geistigen Charakter des Philosophen gemäßer. Auch seine Ideenlehre ist aus derselben Richtung auf das Allgemeine, aus demselben Übersehen des Individuellen hervorgegangen. „Der Gottheit des Staates," urtheilt weiter der angeführte Politiker, „bringt Platon die höchsten, nur denkbaren Opfer, das Opfer der Familie, des Hauswesens, der individuellen Bildung und der persönlichen Freiheit, das Opfer der Hauswirthschaft, der im Reichthum enthaltenen Bildungsmittel und Genüsse, der freien Bewegung der Künste." Und ebenso, müssen wir wieder hinzufügen, opfert er den Ideen die Sinnenwelt; in einer so praktischen Angelegenheit, wie die Einrichtung eines Staates ist, tritt nur schroffer und merklicher die Ungerechtigkeit eines solchen Opfers hervor; die Republik des Plato ist die Probe für sein Ideenreich und eben jenes tritt auch hier ein, daß hier in größern Zügen lesbar wird, was in den feineren rein begrifflichen Anschauungen schwerer sich lesen ließ. „Stände," sagt endlich Dahlmann, „dieser urbildliche Staat durch ein Wunder plötzlich da, so gewährt er in seiner völligen **Fertigkeit** nur ein Bild zum Anschauen, nichts für das Weiterstreben, nichts für die Vervollkommnung." Und ist nicht die **Fertigkeit**, die nur angestrebte Lebendigkeit auch der Fehler der Platonischen Ideen? sind nicht auch sie nur Bilder zum Anschauen, die in die Mannichfaltigkeit der widerstrebenden Sinnenwelt sich hineinzuarbeiten und diese somit fortschreitend zum Ideellen zu steigern die Kraft nicht haben? Ein Abbild des griechischen Lebens und zwar mit vorwaltend dorischen Zügen war uns auf der einen Seite der Platonische Staat, ein Abbild so eben auf der anderen Seite der Ideenlehre. Wir haben Beides schließlich noch

11) Dahlmann's Politik. I. Bd. S. 208 fg.

ein Mal als Ein und Dasselbe zu erkennen. Es ist dieselbe Plastik des griechischen Sinnes, welche jetzt das Allgemeine mit idealer Substantialität umgibt und es zu einer Welt vollkommner Wesen ausprägt und jetzt die verschiedenen Lebensfunctionen des Staats in gesonderten Ständen erstarren läßt. Es ist ebenso dasselbe dorische Element, welches der Welt die ewig gleichbleibenden Ideen als rücksichtslose geistige Gewalten überordnet und welches den Staat mit aristokratischen Formen durchzieht und die Mehrzahl der Bevölkerung zum „Unterbau des Staates," nicht zum „Staatsgebäude selber" macht. —

War aber Plato auf solche Weise mit dem hellenischen Wesen verwachsen, war, auf philosophischem Gebiete, er ein voller Repräsentant des Griechenthums, so gehörte dazu, um auf demselben Gebiete ihn zu überschreiten, nichts Geringeres, als die Umgestaltung des bisherigen griechischen Lebens. Es bedurfte ferner, bei der energischen Idealität, mit welcher Plato's Genius Herr geworden war über die Summe des bisher Erfahrenen, Erforschten und Erkannten, einer mindestens gleich starken Geisteskraft, um dieselbe Arbeit in theils ausgedehnterer, theils gesteigerter Weise nach ihm von Neuem zu übernehmen. Und in der That, um die Ideenwelt des Plato nach ihrer zerstörbaren Seite zu stürzen, fehlte dem fortstrebenden Geiste weder die helfende und vorbereitende That der Geschichte, noch der Genius, der dieser neuen Zeit und ihren Anfoderungen gewachsen war. Es ist die Zeit des seine bisherigen Fesseln sprengenden Griechenthums. Im Untergehen nimmt es sich noch ein Mal zusammen und geht nur unter, um mit unermeßlichen Wirkungen um sich zu greifen. Das griechische Leben, nachdem es sich in sich vollendet, schäumt gleichsam über über das enge Gefäß, in welchem es sich bisher gehalten, es löst sich auf, um sich preis zu geben und die Formen höherer Menschlichkeit zu den Barbaren hinauszutragen, sein eigenes Lebensprincip einer gleichsam nun erst entdeckten und erschlossenen Welt gebieterisch einzupflanzen. Diese Epoche ist es, welche sich in Aristoteles widerspiegelt. Wie ein Markstein des bisherigen und des neuen griechischen Lebens steht die riesige Erscheinung dieses Mannes da. Diese Nüchternheit des philosophischen Charakters, dieses Zurücktreten der Phantasie und des Gefühls läßt ihn so ungriechisch erscheinen, und er ist doch mit seinen ethischen wie mit seinen ästhetischen Sympathien so sehr wieder der Grieche, so sehr der Athenienser! Wie die Erdkunde der Hellenen durch Alexander's Züge in wenigen Jahren um das Zwiefache vermehrt wurde, so erscheint der Umfang griechischer Geisteseigenthümlichkeit durch die Erscheinung des Aristoteles um das Zwiefache erweitert; die Kehrseite dieses Geistes erscheint durch ihn ebenso enthüllt, wie die Macht desselben nach Außen durch Alexander zur Erscheinung getrieben wurde. Mit Recht ist die persönliche Verbindung des Welteroberers mit dem Philosophen von Stagiros als ein Moment von welthistorischer Bedeutung aufgefaßt worden. Haben je in der Geschichte zwei Männer zusammengehört, so diese Beiden. Sinnig liegt in jener Verbindung die Bedeutung des Einen für den Anderen angedeutet, und sie wirft, tiefer gefaßt, ein wesentliches Licht auf die philosophischen Bestrebungen des Stagiriten. Denn wie der Schüler eine ganze neue Welt mit dem erobernden Schwerte, so schloß der Lehrer neue Gebiete des Erkennens durch die Kraft des Gedankens auf; wie jener das alte libysche Culturland sich unterwarf und die Herrschaft der Achämeniden brach, so durchschritt dieser die Systeme seiner Vorgänger, um sie unter der umfassenden Botmäßigkeit des eigenen zu vereinigen. Die Epoche des Übergangs aus dem früheren, exclusiven in den späteren, universellen Hellenismus ist mit meisterhaften Zügen ebenso wie die epochemachende Erscheinung und Bedeutung des Aristoteles von einer Feder charakterisirt worden, die wir hier statt der unsrigen sprechen lassen dürfen. Nachdem Wilhelm von Humboldt[12]) die Lebendigkeit des griechischen Geistes in der früheren Beschränktheit geschildert, so geht er über zu dem durch Alexander eintretenden Umschwung dieser Verhältnisse. „Als seit Alexander," heißt es, „griechische Sprache und Literatur durch Eroberung ausgebreitet wurde und später, als besiegtem Volke angehörend, sich mit dem weltbeherrschenden der Sieger verband, erhoben sich zwar noch ausgezeichnete Köpfe und poetische Talente, aber das beseelende Princip war erstorben und mit ihm das lebendige, aus der Fülle seiner eigenen Kraft entspringende Schaffen. Die Kunde eines großen Theils des Erdbodens wurde nun erst wahrhaft eröffnet, die wissenschaftliche Beobachtung und die systematische Bearbeitung des gesammten Gebietes des Wissens war in wahrhaft welthistorischer Verbindung eines thaten- und eines ideenreichen außerordentlichen Mannes, durch Aristoteles' Lehre und Vorbild dem Geiste klar geworden. Die Welt der Objecte trat mit überwiegender Gewalt dem subjectiven Schaffen gegenüber." „In dem uns übersehbaren Gange des menschlichen Geistes," heißt es an einer anderen Stelle, „kann mit Recht Aristoteles der Gründer der Wissenschaft und des auf sie gerichteten Sinnes genannt werden. Obgleich das Streben danach natürlich viel früher entstand und die Fortschritte allmälig waren, so schloß es sich doch erst mit ihm zur Vollendung des Begriffes zusammen. Als wäre dieser plötzlich in bis dahin unbekannter Klarheit in ihm hervorgebrochen, zeigt sich zwischen seinem Vortrage und der Methode seiner Untersuchungen, und zwischen der seiner unmittelbaren Vorgänger eine entschiedene, nicht stufenweise zu vermittelnde Kluft. Er forschte nach Thatsachen, sammelte dieselben, und strebte, sie zu allgemeinen Ideen hinzuleiten. Er prüfte die vor ihm aufgebauten Systeme, zeigte ihre Unhaltbarkeit, und bemühte sich, dem seinigen eine auf tiefer Ergründung des erkennenden Vermögens im Menschen ruhende Basis zu geben. Zugleich brachte er alle Erkenntnisse, die sein riesenmäßiger Geist umfaßte, in einen nach Begriffen geordneten Zusammenhang. Aus einem solchen, zugleich tief strebenden und weitumfassenden, gleich streng auf Materie und Form der Erkenntniß gerichteten Verfahren, in welchem die Erforschung der Wahrheit sich vorzüglich durch Absonderung alles verführerischen Scheins auszeichnete, mußte bei ihm eine Sprache entstehen, die einen

12) Einleitung zur Kawisprache S. CCLIV u. CCL.

auffallenden Gegensatz mit der seines unmittelbaren Vorgängers und Zeitgenossen, des Plato, bildete."

Und so ist allerdings dasjenige, was uns an der Erscheinung des Aristoteles zunächst in die Augen fällt, der Unterschied, ja der Gegensatz zu seinem Vorgänger. Um mit der Form zu beginnen, so scheint Plato herausgewachsen aus dem Blüthenreichthum hellenischer Dichtung. Das „lebhafte Ineinandergreifen von Poesie und Prosa und aller Gattungen Beider" erscheint in ihm auf einem höchsten Gipfel. Seine Diction, erfüllt vom tiefsten Gedankengehalt, ist die verklärte Vollendung jenes Bundes von Poesie und Prosa. Hiervon hat die Aristotelische Diction nichts mehr. Das prosaische Element drängt sich mit entschiedener Selbständigkeit vor: die Wissenschaft hat ihre eigne reine Sprache gefunden, wie die Philosophie des Aristoteles, so ist seine Sprache von der Richtung auf den Zweck beherrscht, so wie die künstlerische Anschauung, die das Platonische System charakterisirt, auch in der Darstellung desselben sich widerspiegelt. Wenn bei Plato der Gedanke theils aus Bildern hervorbricht, theils in der Umgebung von solchen auftritt, theils in wunderbare Mythen sich wieder zurückzieht, so tadelt Aristoteles ausdrücklich die Mythisirung des Gedankens, indem der Mythus nur der Verwunderung, dem Anfange der Philosophie entspreche. Von Bildern geht er nicht aus, sondern er geht nur dann und wann zu ihnen zurück. Der bescheidene Gebrauch derselben dient ihm nur zur sinnigen Erläuterung des Gedankens, den in seiner ganzen Schärfe und Lauterkeit wieder aufzunehmen er jeden Augenblick bereit ist. Plato endlich hob unmittelbar die Frische des Lebens und die Freude gemeinschaftlicher, wechselseitig sich fördernder Untersuchung in seine Darstellung hinein. Er wollte, daß auch der geschriebenen Rede der „Vater der Rede" nicht fehle. In der Reproduction des lebendigen philosophischen Gesprächs leiht er dem Gedanken zugleich ein persönliches und historisches Interesse. Auch die Form seiner Philosophie verräth den unermeßlichen Eindruck der Sokratischen Persönlichkeit. Dies dramatische Interesse, diese mimische Decoration des Gedankens verschwindet bei Aristoteles und die Beweglichkeit des philosophischen Gesprächs wirft sich völlig nach Innen in die eigne Dialektik des Gegenstandes. Die Wissenschaft schält sich los wie von der Kunst, so vom Leben. Die Philosophie, durch die Persönlichkeit des Sokrates zu neuem Leben sollicitirt, durchdrang sich auch formell mit dem Reiz des Persönlichen. Jetzt durch die gesteigerte Aufmerksamkeit auf die Natur auf neue Bahnen getrieben, mußte das sachliche Interesse jenes persönliche überwältigen.

Aber nicht verschiedener ist die Form als der innere Charakter beider Männer. Wenn wir oben den Ausspruch unseres Dichters anführen durften, daß sich Plato zu der Welt verhalte wie ein seliger Geist, so dürfen wir jetzt hinzufügen, was er dem gegenüber von Aristoteles aussagt. Dieser nämlich stehe zu der Welt „wie ein Mann, ein baumeisterlicher." „Er umzieht," heißt es weiter, „einen ungeheuern Grundkreis für sein Gebäude, schafft Materialien von allen Seiten her, ordnet sie, schichtet sie auf und steigt so in regelmäßiger Form pyramidenartig in die Höhe, wenn Plato einem Obelisken, ja einer spitzen Flamme gleich, den Himmel sucht." Es ist hiermit der ideale Charakter Plato's im Gegensatz zu dem empirischen seines Nachfolgers höchst sinnig und bezeichnend beschrieben. So ist es: während Plato die Idee an die Spitze seines Systems stellt, so Aristoteles in gewissem Sinne die Erfahrung, aber die Erfahrung freilich, die er sofort durch die Kraft des gestaltenden Gedankens befruchtet und zu begrifflicher Einheit zusammenfaßt, während Plato nur sehr unvollständig von der Idee her die Sinnenwelt zu ergreifen vermag. Wenn deshalb Plato überall von vorn herein sich auf dem höchsten Punkte, dort jedoch isolirt befindet, so strebt er, eben wie die Flamme, die, immer eine Spitze bildend, oft sich spaltet und oft, in der Luft schwebend, abbricht, zu einer Einheit, einem Systematischen mächtig hin; aber das System kommt niemals zu Stande. Es kommt zu Stande erst durch den pyramidalen Bau, den Aristoteles vollführt. Wenn dieser das Streben zur Einheit, das Suchen des Systems seinem Lehrer verdankt, so verstand er es dagegen allein, diese Einheit zu gliedern, im Einzelnen das Ganze festzuhalten. Erst Aristoteles wird der Schöpfer philosophischer Disciplinen, deren er Eine ganz neu hervorruft, andere begrenzt und ausfüllt. Er ist der „Vater der Logik;" er hat die Grenzen und den Inhalt der Metaphysik bestimmt, die Ethik als ein gesondertes Ganze behandelt und die Wissenschaft der Psychologie nach einem großen und klaren Entwurf in organischem Fortschritt dargestellt. Wenn endlich die begeisterungsvolle Tiefe des Platonischen Idealismus noch jedes Gemüth zu dem ersten philosophischen Entzücken mit sich fortgerissen hat, so heischt dagegen die wissenschaftliche Akribie des Aristoteles eine Bewunderung, welche wächst und zuletzt aufs Höchste steigt, wenn wir ebendenselben Mann von dem gediegensten Tiefsinn finden, wenn wir in den verborgenen Falten seines nüchternen und peinlich accuraten Forschens die den größten Aufgaben des Gedankens und der freiesten Erhebung über das Einzelne gewachsene geistvolle Liberalität entdecken. Nur die Verbindung beider Eigenschaften offenbar machte jene noch unübertroffene Durchdringung des Allgemeinen und des Einzelnen möglich und nur durch diese ward Aristoteles der Urheber eines Erkenntnißgebäudes, wie es seitdem bei der immer schwieriger werdenden Bewältigung und Zusammenfassung der ins Ungeheure gewachsenen Summe des Erfahrungswissens nie wieder ausführbar geworden ist.

Die eben gegebene Zusammenstellung beider Männer, der Hinweis auf ihre Differenzen kann natürlich erst bei einem nähern Eingehen in das Aristotelische System sich erläutern und bestätigen. Wir finden aber diesen Eingang nicht, ohne vorher auch noch die andere Seite jenes Verhältnisses in allgemeinen Zügen angedeutet zu haben. „Wie die Völker," sagt abermals Goethe, „so theilen sich auch Jahrhunderte in die Verehrung des Plato und Aristoteles, bald friedlich, bald in heftigem Widerstreit und es ist als ein großer Vorzug des unsrigen anzusehen, daß die Hochschätzung Beider sich im Gleichgewichte hält, wie

schon Rafael, in der sogenannten Schule von Athen, beide Männer gedacht und gegen einander übergestellt hat." Die Gerechtigkeit, die in dieser Anschauung liegt, wird erst dann vollkommen klar werden, wenn auch dasjenige mehr, als bisher geschehen, hervorgehoben sein wird, was Aristoteles dem Plato verdankt, wenn die Platonischen Elemente im Aristoteles für sich dargestellt und der Proceß ihrer Verarbeitung durch die intensive Kraft der Aristotelischen Originalität aufgewiesen sein wird.

Zwar nämlich, daß hier von einer Epoche in eine andere übergeschritten ist, das wird allerwege anerkannt werden, für die Genesis des Aristotelischen Systems wird vor Allem immer auf den völlig geänderten historischen Charakter verwiesen werden, aber nur um so sorgsamer werden die Linien aufgesucht werden müssen, die von jener Epoche in diese hineinlaufen und die den Aristotelischen an den Platonischen Genius anknüpfen.

Und hier ist zunächst daran zu erinnern, wie grade da, wo die Beiden am weitesten und entschiedensten aus einander zu gehen scheinen, Plato am meisten seinem Nachfolger vorgearbeitet haben dürfte. Ich rede von der Methode, von der Gesprächsform des Ersteren. Nicht ein bestimmtes Besitzthum, nicht einen aufweisbaren Schatz sowol hinterließ Plato dem Erben seines Geistes, sondern es war das völlige Umgraben des philosophischen Bodens, welches er so vollzog, daß derselbe dem Nachfolger jene reiche Ernte eintragen mußte. Durch die Gesprächsform gleichsam gezwungen, die Begriffe zu zersetzen, nach allen Seiten zu untersuchen, in allen Falten bloßzulegen; gezwungen, das Innere der Sprache herauszukehren und ihr die Mittel zur Verdeutlichung des Gedankens abzubringen, so machte er die Sprache höchst fruchtbar zugleich und zugleich zu einem höchst bereiten und fügsamen Werkzeug des philosophischen Ausdrucks. So sind so viele Aristotelische Bestimmungen durch die Platonische Dialektik bereits herausgearbeitet; aber sie sind bei ihm noch im flüssigen Werden begriffen, erst Aristoteles muß sie firiren. Der Reichthum des sprachlichen Sich-Ergehens bindet erst dieser straffer zusammen. Was sich Plato mühsam erarbeiten muß, das nimmt Aristoteles als ein Fertiges auf und kann nun mit diesem Fertigen von Neuem operiren, um so natürlich höhere Resultate zu erzielen und eine gesteigerte Einsicht durchzusetzen. Das Verhältniß zwischen Beiden gleicht demjenigen zwischen dem Tauschhandel und dem Geldhandel. Die termini des Aristoteles gleichen der ausgeprägten Münze, mit welcher sich schneller operiren, mit welcher sich rascher größere Gedankengeschäfte machen lassen; aber Plato ist es, welcher das Metall der Sprache soweit vorbereitet hat, daß der Nachfolger es zur Münze ausprägen konnte. Um durch ein Beispiel deutlicher zu werden, so nehmen wir es von daher, wo am meisten die Selbständigkeit des Aristoteles gesucht werden kann, aus der Logik. In den schönen Untersuchungen Trendelenburg's über die Kategorienlehre, insbesondere die Aristotelische [13]) wird dem Plato nur kaum zugegeben, daß sich bei ihm letzte Begriffe und abstracte Ausdrücke herausgebildet haben, welche später bei Aristoteles als Kategorien auftreten, und ziemlich unbedingt wird ausgesprochen, daß erst bei diesem „die bedeutenden Anfänge der Kategorienlehre" liegen. Aber die Sache hätte sich anders gestellt, wenn bedacht worden wäre, daß man bei Plato immer nur wie in einem Flusse fischen kann, wenn mehr die Herausarbeitung der Kategorien als deren fertige Existenz beachtet worden wäre. Wir erinnern zuerst an die wichtige Stelle im Symposium (199, D, 2), wo gefragt wird, ob der Eros sei *ἔρως τινὸς ἢ οὐδενός*, wo sofort die Bedeutung dieses *τινὸς* mühsam von derjenigen abgesondert wird, die es nach gewöhnlichem Verständniß in der gesellschaftlichen Sprache haben würde, wo also die philosophische Meinung einer Sprachform sich erst ausdrücklich mit der vulgären abfinden und auseinandersetzen muß. Um diese philosophische Meinung jenes Genitivs deutlich zu machen, werden nun erst Beispiele gehäuft, und genug — es ist die Kategorie des *πρός τι*, welche hier errungen und demonstrirt, und zwar, was mehr ist, auf dieselbe Weise demonstrirt wird, wie es von Aristoteles Categ. c. 6; 6, a, 36 geschieht, wo gleichfalls „die Norm der Relation darin gefunden wird, ob der Begriff, grammatisch ausgedrückt, den Bezug auf einen ergänzenden Casus — und zwar vor Allem den Genitiv — in sich trägt." Die *οὐσία* ferner hat in der That auch bei Plato schon die Bedeutung einer Kategorie oder nähert sich doch derselben, wenn anders die noch ausgeschlossene Hypostasirung des Begriffes, sowie der noch offenliegende Zusammenhang mit dem Grammatischen ihr diesen Charakter verleiht. In dieser Weise aber findet sich die *οὐσία* z. B. Theaet. 185, C. Phaedo 75, D. Das Quale als eine Kategorie aus der Zahl der übrigen Begriffe auszusondern konnte sehr wol eine Stelle wie Theaet. 182, A beitragen, wo auf das Fremdartige des Begriffs *ποιότης*, wenn auch zunächst in rein sprachlicher Beziehung, ausdrücklich hingewiesen wird. Abermals die Kategorie der Relation ist es, welche sehr klar und zwar ganz wie bei Aristoteles als genitivisches oder dativisches Verhältniß oder endlich als das *πρός τι* zum Vorschein kommt in der Stelle Theaet. 160, B. Das *ποιεῖν* und *πάσχειν* findet sich so oft (z. B. Theaet. 156, A; Phaedo 93, A sq. 97, C extr. Soph. 247, D) in bedeutsamer und exemplificatorischer Weise, daß eine Aussonderung der Stammbegriffe sehr natürlich auf diese zwei getrieben werden mußte. Ähnlich verhält es sich mit dem fragenden *πόσον* und *ποῖον* Soph. 242, C und eine fernere Vorbereitung der auch von Aristoteles (de part. an. I. 1; 641, b, 2) durch *πρὸς ἄλληλα* (cf. Categ. c. 7; 6, b, 28 *πρὸς ἀντιστρέφοντα*) bezeichneten Relation finden wir allerdings in dem Platonischen *πρὸς ἄλληλα λέγεσθαι* (Soph. 255, C; vergl. Trendelenburg a. a. O. S. 120. Anm. 2); Relation und Qualität endlich findet sich sehr deutlich Soph. 262, E sq. [14]).

---

13) Historische Beiträge zur Philosophie. I. Bd.: Geschichte der Kategorienlehre. (Berlin 1846.)

14) Wenn dagegen Trendelenburg fragen, welche Form und Verlauf des Gespräches mit sich bringe, wie Soph. 260, A. hieher zieht, so würde auch das z. B. im Theaetet und Soph. so häufige

Wir glauben, was mehr ist, nicht zu viel zu sagen, wenn wir die Aristotelische Logik insgesammt als die endlich gereifte Frucht des „lebendigen Gesprächs in den Schulen der Philosophen" bezeichnen. Sowie die Versuche der Alchymie endlich auf die Entdeckung unzersetzbarer, elementarischer Stoffe geleitet und so die Wissenschaft der Chemie möglich gemacht haben, so mußte das bei Plato bereits so ernst und bedeutsam gewordene Experimentiren mit Begriffen zu der Aussonderung und Fixirung von Stammbegriffen, es mußte einen beobachtenden Geist wie Aristoteles auf die Beobachtung der Sprache und ihrer der Gedankenbildung zugekehrten Structur, eines Theiles ihrer philosophischen Kraft führen. Die Logik war das Resultat dieser Beobachtung. Freilich widerfuhr dem Philosophen dabei eben das, was der Wissenschaft der Chemie. Wie diese zunächst nur die unorganische Welt zu ergreifen vermag, wie dagegen erst allmälig die organischen Gebilde ihr zugänglich werden, während diese zunächst noch ein Feld ist, welches hypothetische Kräfte erklären müssen, so vermochte Aristoteles gleichfalls nur erst das äußere Gerippe der Sprache bloßzulegen, Kategorien, aber keineswegs schlechthin sichere, auszusondern und die festesten Mischungsverhältnisse, die durchgehenden Grundgesetze zu entdecken, nach denen sie die Begriffe zu verbinden und zu erweitern erlaubt. Dagegen verließ er nicht nur die sicheren Bahnen der Sprache in der Physik und Metaphysik, sondern auch bei der Entdeckung der Gesetze der Logik war er mehr wie ein Blinder, denn wie ein Sehender von der Sprache geführt. Logisches und Grammatisches und anderwärts Metaphysisches und Grammatisches wußte er keineswegs aus einander zu halten [15]). Es ging ihm nicht anders, wie jenem ligurischen Manne, welcher einen neuen Continent entdeckte und doch selbst nur den bisher nicht gekannten Theil eines alten Festlandes erreicht zu haben glaubte.

So unvermeidlich es daher war, daß die überall hingerichtete Aufmerksamkeit des Aristoteles auch der Natur der Sprache wiederholt zugewendet sein mußte, so wenig gelang es ihm doch, dieselbe tiefer zu begreifen; je mehr die Sprache ihn trug und führte, desto weniger konnte er zu ihr, als der Voraussetzung der Philosophie selbst, hindurchdringen; doch ist grade die Erscheinung dieses Nichterkennens zu instructiv, als daß wir nicht hier wie bei Plato dabei verweilen sollten. Mit Plato nämlich hat Aristoteles zunächst dies gemein, daß auch er die Bedeutung der Sprache in Nachahmung setzt, nur freilich, daß Jener viel tiefer über das Object der Nachahmung dachte (Rhetor. III, 1; 1404, a, 20 sq. *τὰ γὰρ ὀνόματα μιμήματά ἐστιν*). Dagegen charakterisirt er, sehr bezeichnend für seinen Unterschied von Plato, alsbald dies Nachahmen genauer als ein significatives. So wird geistreich das Organ des Hörens mit dem des Sprechens zusammengestellt. Durch jenes zeigt das lebende Wesen sich selbst, durch dies einem andern etwas an (*σημαίνει*; de anima. III, 13; 435, b, 24), die *φωνὴ* wird (ibid. II, 8; 420, b, 32) als *σημαντικός τις ψόφος* definirt, woraus denn folgt, daß die *φωνὴ* nur den mit Phantasie begabten Geschöpfen zukomme. Weiter jedoch zur menschlichen Rede übergehend ist die Kraft des Bezeichnens nach Aristoteles keineswegs in der Rede an sich, in dem hörbaren Körper der Worte gelegen (de sens. et sensib. c. 1; 437, a, 12), sondern diese Kraft kommt der Rede aus den zu Grunde liegenden Gedanken, die Worte sind bloße Zeichen der Gedanken (*τῶν δ' ὀνομάτων ἕκαστον σύμβολόν ἐστιν* ibid.). Daß zuerst der Gedanke da sei und daß diesem erst die Rede folge, erhellt als Aristotelische Ansicht aus der merkwürdigen Stelle de interpr. c. 14; 23. a, 27 sq., wo er ausdrücklich von der Prüfung der Richtigkeit der Sätze zu der Prüfung der zu Grunde liegenden Gedanken zurückgeht. Er hat ein deutliches Bewußtsein von der Differenz des Gedankens und des sprachlichen Ausdrucks, aber keins von der Unmöglichkeit, den ersteren von dem letzteren loszutrennen; er behauptet wie Plato *τὰ ἐν τῇ φωνῇ ἀκολουθεῖ τοῖς ἐν τῇ διανοίᾳ* und die durch die Sprache verlauteten Bejahungen und Verneinungen sind ihm *σύμβολα τῶν ἐν τῇ ψυχῇ*. Ja, wofür es bei Plato zu keiner sichern Entscheidung kommt, das ist bei Aristoteles entschieden: die Sprache ist nach ihm Gedankenzeichen nicht durch innere Nothwendigkeit, durch die sich selbst in Sprache umsetzende Gedankenkraft, sondern *κατὰ συνθήκην* (de interp. c. 1; 16, a, 1 sq.), und so kommt (ibid. c. 4; 16, b, 26) die Definition der Rede zu Stande, daß sie sei *φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην*. Das Gegentheil wird ausdrücklich verneint; die Sprache, heißt es (ibid. 17, a, 1), ist bezeichnend nicht als ein natürliches Organ, sondern nach Übereinkunft (cf. Poet. c. 20 u. dazu Lersch, Sprachphilosophie der Alten. II, 272 fg.). Von dieser Ansicht aus begreift sich eine andere Erscheinung, die zwar auch schon bei Plato sich findet, prägnanter und bedeutsamer aber erst bei Aristoteles auftritt. Es ist dies der Versuch des Hinausgehens über die Sprache. Sehr oft vermißt der Philosoph einen sprachlichen Ausdruck für etwas, was ihm eine begriffliche Existenz ist [16]), während andererseits das conventionelle Element der Sprache

ποῖον oder *πῇ* dazu genommen werden müssen, während doch ersichtlich ist, daß diese Fragen mit der Kategorienlehre gar nichts zu schaffen haben.

15) Ein Beispiel: *Ἔστι γὰρ τὸ σπέρμα διχῶς, ἐξ οὗ τε καὶ οὗ*, heißt es de part. an. 1, 1; 641, b, 33, da denn also in den Begriff des *σπέρμα* hineingezogen wird, was nur eine zweifache grammatische Beziehung ist (der Genitivus subjectivus und objectivus). So verwandeln sich mit dem Fortschritt der Grammatik philosophische Fragen in blos grammatische, auf die Bedeutung der Worte ist ein großer Theil des Aristotelischen Philosophirens gerichtet; das fünfte Buch der Metaphysik hat wesentlich lexikalische Bedeutung, sowie die Logik grammatische.

16) Vergl. die Bemerkung von Trendelenburg zu de anima. II, 7. p. 378. Zu den von Trendelenburg beigebrachten Beispielen: *Arist.* Eth. Nic. II, 7, 7. II, 7, 8. II, 7, 11. III, 7, 7. IV, 4, 4. IV, 5, 1. IV, 6, 9. IV, 7, 1 können hinzugefügt werden Categ. c. 7; 7, a, 5. c. 10; 12, a, 22. De interpr. c. 2; 16, a, 30. c. 3; 16, b, 14. Anal. post. I, 5; 74, a, 8. II, 14; 98, a, 13 (vergl. *Plato*, Polit. 261, E. 265, C u. öfter). Phys. I, 5; 188, b, 10. III, 1; 201, a, 13. V, 2; 226, a, 29. 30. VII, 4; 249, b, 24. De anima. II, 5; 417, b, 32. III, 2; 426, a, 14. 15. Pol. I, 3; 1253, b, 9—11. Poet. c. 21; 1457, b, 25. Rhet. III, 2; 1405, a, 36 et b, 2.

ihn nicht hindert, sich, wenn auch selten, auf Etymologisches zu berufen, ein Verfahren, welches freilich der Heraklitischen Ansicht von der Sprache natürlicher ist. (Vergl. Phys. II, 6; 197, b, 29. Eth. Nic. V, 7; 1132, a, 13. De anima. III, 3; 429, a, 3, besonders aber Phys. VII, 3, 245, b, 9.)

Nach diesen Präliminarien, zur Darstellung des Wesentlichsten der Aristotelischen Philosophie selbst fortgehend, müssen wir zunächst noch ein Mal zu Plato zurückgreifen, um, wie bisher den Unterschied in Form und Charakter, so nun von vorn herein den Unterschied und zugleich den Zusammenhang zwischen den Principien beider hervorzuheben. Es zeigt sich dann, daß die Aristotelische Philosophie eine Läuterung und eine Consequenz der Platonischen ist. Indem einestheils auf die logische Genesis der Platonischen Ideen zurückgegangen wird, indem andererseits statt des ethischen Haltes, welchen die Existenz des Allgemeinen in den Platonischen Ideen hatte, das Natürliche wieder zur Geltung kommt, so wird nach beiden Beziehungen die hypostatische Existenz der Ideen aufgehoben, auf deren logische dagegen entschieden die Aufmerksamkeit gerichtet und zugleich ihre Wirklichkeit in dem concreten Dasein nachgewiesen. Daß Ideen seien, sagt in erster Beziehung Aristoteles, oder Eins außer und über dem Vielen (*ἕν τι παρὰ τὰ πολλά*) ist nicht die nothwendige Folge davon, daß es einen (wissenschaftlichen) Beweis gibt, sondern nur das folgt nothwendig, daß man mit Wahrheit sagen muß, es gibt Eins von und in den vielen einzelnen Dingen (*ἓν κατὰ πολλῶν* Anal. post. I, 11 in.). Soweit die Ideen Prädicate sind, so können sie nicht als etwas von dem Subject selbständig Verschiedenes auftreten — *τὰ γὰρ εἴδη χαιρέτω· τερετίσματά τε γάρ ἐστι* heißt es Anal. post. I, 22; 83, a, 30 sq.; cf. 18; 81, b, 4. Somit wird das Sokratische Dringen auf das Allgemeine wieder zu seiner ursprünglichen logischen Bedeutung durch Aristoteles zurückgeführt. Aber dies ist, wie gesagt, nur die Eine Seite der Sache. Das Weitere ist dies, daß dem Allgemeinen eine neue Realität untergebreitet wird. Das Allgemeine existirt nicht blos logisch, sondern real, real im vollen Sinne des Wortes, nicht blos wie bei Plato in idealistischer Jenseitigkeit, sondern versenkt in das concrete, natürliche Dasein. Gegen die Trennung der Ideen von den wirklichen Dingen und somit gegen ihre Jenseitigkeit richtet des Weiteren Aristoteles eine ganze Reihe von Beweisen. Er deckt, so zu sagen, den einfachen Mechanismus der Entstehung der Ideen auf. Sie seien nichts als die gleichsam apotheosirten sinnlichen Dinge, nichts als *αἰσθητὰ ἀΐδια*, nur durch ein vorgesetztes *αὐτὸ* (z. B. *αὐτοάνθρωπος, αὐτόϊππος*) vor jenen ausgezeichnet (Met. III, 2; 997, b, 5; VII, 16; 1040, b, 32); eine Verdoppelung der Dinge, welche die Einsicht in die Ursachen nicht erleichtert, sondern erschwert (Met. I, 9; 990, a, 34 und XIII, 4; 1078, b, 32). Er kritisirt ferner die Bedeutungslosigkeit der Ideen für die sinnlichen Dinge. Was, fragt er, helfen jene diesen? Sie sind für diese weder Ursache der Bewegung, noch sonst einer Änderung; weder zur Erkenntniß, noch zum Sein derselben nützen sie irgend etwas; denn sie sind nicht in Wahrheit deren *οὐσία*; sonst — und dies enthüllt ganz die Differenz des Aristotelischen und Platonischen Standpunkts — sonst würden sie in ihnen sein, während der Ausdruck, daß sie Vorbilder der Dinge seien und daß diese an ihnen Theil haben, leeres Gerede und poetische Metapher ist (Met. I, 9; 991, a, 8 sq.). Die *οὐσία* kann nicht getrennt von demjenigen existiren, dessen *οὐσία* sie ist (*ἀδύνατον εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία· ὥστε πῶς ἂν αἱ ἰδέαι οὐσίαι τῶν πραγμάτων οὖσαι χωρὶς εἶεν;* Met. I, 9; 991, b, 1; VII, 6; 1031, a, 31; VII, 14; 1039, b, 15). Es fehlt den Ideen schlechterdings das bewegende Princip (Met. I, 9; 991, b, 3; 992, a, 24 u. oft). Er kritisirt endlich das Unsichere und Unsystematische in der Annahme der Ideen. Scheinen Ideen auf der einen Seite nur für das Substantielle angenommen werden zu müssen, so scheinen auf der anderen wieder auch Ideen für bloße Verhältnißbegriffe zu existiren (I, 9; 990, b, 22); ja grade das Accidentelle wird durch sie in ein Substantielles verkehrt (VII, 6; 1031, b, 15). Sind sie das Allgemeine, so greift endlich auch über das Ding und dessen Idee als ein neues Gemeinsames Beider eine neue Idee über; man gelangt zu der Annahme des *τρίτος ἄνθρωπος* (*καὶ εἰ μὲν ταὐτὸ εἶδος τῶν ἰδεῶν καὶ τῶν μετεχόντων, ἔσται τι κοινόν.* Met. I, 9; 991, a, 2; VII, 13; 1039, a, 2).

So lenken diese auf die reale Existenz der Ideen gerichteten Angriffe immer wieder zu der logischen Entstehungsweise derselben zurück und schon aus dieser Kritik des Plato ließen sich drei Zweige des Aristotelischen Philosophirens ableiten; der gesonderte logische, der metaphysische und der aus diesem sich ergebende physische Gesichtspunkt. Wenn endlich das Ethische viel mehr als das Logische die latente Kraft ist, welche die Ideen Plato's über der Sinnenwelt fest und unerschütterlich schwebend erhält, so wird dasselbe bei Aristoteles gleichsam frei. Der Schwerpunkt seiner Metaphysik liegt vielmehr nach der Seite der Sprache als nach der des Sittlichen hin. Das Letztere tritt, mit dem Bestreben, sich der begrifflichen Messung gegenüber freier und selbständiger zu gestalten, abgesondert auf; wir müssen als eine vierte Disciplin die Aristotelische Ethik betrachten. Allein Aristoteles selbst spricht sich über Begriff, Inhalt und Eintheilung der Philosophie aus und zu unseren obigen Bemerkungen hierüber[17]) fügen wir jetzt nur die Hinweisung auf den verschiedenen Gang, welchen Aristoteles im Vergleich zu Plato einschlägt, um zu Bestimmungen zu gelangen, welche sich dem Wesen nach eng an die seines Vorgängers anlehnen. Aristoteles nämlich zeigt sich auch hierbei mehr als der empirische Mann. Ähnlich wie dem Plato ist auch ihm die Philosophie die Wissenschaft des Seienden (des *τί ἐστι*, Met. VII, 1; 1028, a, 36), des Allgemeinen (*ἡ ἐπιστήμη τῶν καθόλου*, Met. XIII, 10; 1086, b, 33), das Wissen der Ursachen der Dinge (*περὶ τινας αἰτίας καὶ ἀρχὰς ἐπιστήμη*, Met. I, 1; 982, a, 1 und oft) und zwar der letzten Ursachen (*περὶ τὰ*

17) s. oben S. 6.

πρῶτα αἴτια Met. I, 1; 981, b, 28 und oft) und das Voraussetzungslose (*ἀνυπόθετον* z. B. Met. IV, 3; 1005, b, 13); aber ganz anders wie Plato gibt Aristoteles vielmehr den psychologischen Gang an, auf welchem die Seele von niederer zu höherer Erkenntnißstufe stätig fortschreitet. Die verschiedenen Weisen der Erkenntniß sind ihm nicht abgesonderte Gebiete, die er dialektisch, sondern in einander übergehende, die er psychologisch widerlegt. Wie ihm die Ideen nicht jenseitige, abgeschiedene Wesen sind, so auch nicht die Beschäftigung mit den Ideen. Er ergreift die *πρῶται αἰτίαι* im Fortschreiten von der Wahrnehmung, vom *ὅτι* zum *διότι*. Nach der Darstellung der ersten Capitel der Metaphysik ist die *αἴσθησις* die erste Stufe. Aus der Wiederholung der Wahrnehmungen und deren Fixirung durch die *μνήμη* entsteht die *ἐμπειρία*. Eine Stufe höher steht die *τέχνη*. Sie entsteht, wenn aus den vielen Einsichten der Erfahrung ein allgemeiner Begriff über das Ähnliche sich herausbildet. Der *ἔμπειρος* verhält sich zu dem *τεχνίτης* als derjenige, welcher nur das *ὅτι* zu demjenigen, welcher das *διότι* weiß. Über der *τέχνη* endlich steht die *ἐπιστήμη*, sie ist überdies noch das Lehrbare; die höchste Wissenschaft aber ist die *φιλοσοφία*. Sie allein ist frei unter den Wissenschaften und ist Selbstzweck. „Es ist klar," heißt es im zweiten Capitel des ersten Buchs der Metaphysik, „daß wir die Philosophie keines anderen Bedürfnisses wegen suchen, sondern wie der freie Mensch der ist, der seiner selbst wegen und nicht eines Anderen wegen ist, so ist auch sie allein frei unter den Wissenschaften; denn sie allein ist ihrer selbst wegen und deshalb kann ihr Besitz für einen mehr als menschlichen gelten." Gott, wird weiter ausgeführt, hält nicht, wie die Dichter sagen, neidisch sein Wesen für sich zurück und darum theilt er den Menschen die Möglichkeit der Erkenntniß mit. Die Philosophie ist die „göttlichste und würdigste" Wissenschaft; nothwendiger als sie sind alle andern, besser aber keine.

Die Philosophie gliedert sich nun bei Aristoteles ausdrücklich, was bei Plato noch nicht der Fall war. Met. VI, 1 u. XI, 7 zerfällt er sie in *διάνοια πρακτική, ποιητική, θεωρητική*, obgleich an anderen Stellen die zweite nicht mit genannt wird. Wiederum gliedern sich diese Haupttheile nach einem objectiven Theilungsgrunde. Die theoretische, die rein betrachtende Wissenschaft hat zu ihrem Gegenstande entweder das Bewegte, die Natur, oder das Unbewegte, wozu theils das Mathematische (*τὰ δι' ἀφαιρέσεως*), theils das Göttliche, die letzten Gründe der Dinge, gehören. Die Physik hat es zu thun mit dem Nicht-Trennbaren, dem Materiellen und Bewegten, die Mathematik mit dem Nicht-Trennbaren (d. h. an sich nicht Trennbaren), aber Unbewegten, die Metaphysik mit dem Trennbaren (*χωριστόν*) und Unbewegten. Die Logik dagegen ist erst von den Stoikern zu einem Theile der Philosophie gestempelt worden. Sie hat bei Aristoteles propädeutische Bedeutung. Ihre Richtung auf die Sprache mußte ihrem Urheber verborgen bleiben. Die praktische Philosophie ist hauptsächlich Ethik, von Aristoteles selbst Politik genannt (Eth. Nic. I, 1; 1094, a, 18), wozu sich die Ökonomik und die Politik im engeren Sinne, auch wol Feldherrnkunst und Rhetorik gesellen (Eth. Nic. I, 1; 1094, b, 2. Rhet. I, 2; 1356, a, 27). Die Poetik endlich liegt unausgebildet bei Aristoteles; nur ein räthselhafter Torso ist uns von seiner Poetik geblieben. Auch findet sich nichts von der Mathematik.

Durchlaufen wir nun im raschen Überblick das Gesammtgebiet Aristotelischer Philosophie [18]), so stoßen wir zuerst auf die **Logik**. Wie sonst die Natur, so beobachtet Aristoteles hier die Sprache. Wie sie ihm aber blos conventionelles Werkzeug des Gedankens ist, so tritt sie selbst immer wieder zurück, nicht anders, wie wir auch jetzt noch beim Erforschen der Tiefen der Natur nur zu oft auf die Oberfläche unserer eignen Gedanken heraufgeworfen werden. Und so schwebt auch die tiefsinnige Schrift des Aristoteles über die **Kategorien** unsicher in der Mitte zwischen der Aufmerksamkeit auf die grammatische Kraft der Sprache und auf den von der Sprache vermeintlich isolirten Gedanken. Nichts ist gewisser, als daß der Entdecker der Kategorien auf seine Entdeckung geleitet worden ist durch das sympathetische Verhältniß, in welchem sein fein empfindender Geist zu der Sprache und den Wurzeln derselben stand; aber keineswegs hinreichend erwiesen ist die sinnreiche Behauptung **Trendelenburg's**, daß Aristoteles mit Bewußtsein sie durch Analyse des einfachen Satzes gewonnen habe [19]). Die Bemerkung ist richtig, daß die erste Kategorie des Aristoteles, die *οὐσία*, dem Substantiv entspricht, das *ποσὸν* und *ποιὸν* dem Adjectiv, ersteres insbesondere dem Zahladjectiv, das *πρός τι* den Casus- und anderen präpositionellen Verhältnissen, das *ποῦ* und *ποτέ* den Adverbien des Orts und der Zeit, die vier letzten Kategorien dem Verbum in der Weise, daß durch das *ποιεῖν* und *πάσχειν* das Activ und Passiv, durch das *κεῖσθαι* wenigstens ein Theil der Intransitiven, durch das *ἔχειν* die Eigenthümlichkeit des griechischen Perfects repräsentirt werde; aber es ist schwerlich richtig, daß die Sprache für Aristoteles in **bewußter** Weise der leitende Gesichtspunkt gewesen und daß dieser in der Schrift der Kategorien blos **verschwiegen** worden sei. Denn erst in unseren Tagen konnte die Einsicht ausgesprochen werden, daß neben der Bezeichnung des Begriffs selbst die Versetzung desselben in eine bestimmte Kategorie als eine „der Sprache selbst fest einverleibte Operation" hergehe [20]). Von den **Begriffen** führen uns die übrigen logischen Schriften des Organon zum **Urtheil**, **Schluß** und **Beweis**; die verschiedenen Formen der Urtheile, namentlich die Lehre von der Entgegensetzung der Urtheile, behandelt die Schrift *περὶ ἑρμηνείας*, welche am meisten grammatischen (und nicht durchaus Aristotelischen) Charakter an sich trägt. Aber Alles drängt zu der Lehre vom **Schlusse** und **Beweis** und hier greifen die beiden Analytiken ein. Jede Erkenntniß beruht auf einer vorangehenden Erkenntniß, die auf sich beruht. Das Verhältniß dieser zu jener ist

18) Vergl. die freilich der nöthigen Objectivität ermangelnde Darstellung derselben von **Biese**, die Philosophie des Aristoteles. 2 Bde. 19) Zuletzt in seinen historischen Beiträgen zur Philosophie. I. S. 11 fg. 20) **Wilh. v. Humboldt**, Einleitung zur Kawisprache, S. CXXXVI.

ein zwiefaches. Entweder ist die vorangehende der allgemeine oder der specielle Begriff. Im letzteren Falle geschieht die Ableitung durch die ἐπαγωγή, im ersteren durch den συλλογισμός. Jene geht aus von dem Einzelnen der Sinnenwahrnehmung, von dem γνωριμώτερον πρὸς ἡμᾶς, dieser von dem γνωριμώτερον τῇ φύσει, welches auch als γνωριμώτερον ἁπλῶς bezeichnet wird. Bei dem Zurückgehen aber von Grund zu Grund droht in beiden Fällen der progressus in infinitum. Diesem zu entgehen muß es ein schlechthin Erstes, ein Unvermitteltes, ἄμεσον, geben. Das ἄμεσον der Induction liegt in der Sinnenwahrnehmung vor, das des Schlusses und Beweises im νοῦς. Wie die αἴσθησις, so berührt der νοῦς ein Erstes, Ursprüngliches, der νοῦς ist die αἴσθησις τῶν καθόλου. Bewegt sich nun Syllogismus und Induction zwischen diesem zwiefachen ἄμεσον in entgegengesetzter Richtung, so fragt es sich weiter, welche Bürgschaft für die Erreichung des Allgemeinen aus der Unendlichkeit des Einzelnen auf dem Wege der Induction gewonnen werden kann? Einerseits tritt hier das abkürzende Verfahren ἐξ ἐνδόξων, die Folgerung aus dem Wahrscheinlichen und allgemein Anerkannten ein, andererseits versucht Aristoteles (Anal. prior. II, 23; 68, b, 15) die Induction gleichsam über sich selbst hinauszuheben und das beobachtende, epagogische Verfahren auf den συλλογισμός zu reduciren [21]). Ausführlicher aber und bis zur Vollendung entwickelt Aristoteles die Natur und die verschiedenen Formen des συλλογισμός. Derselbe wird erklärt als „eine Rede, in welcher aus etwas Gesetztem etwas Anderes, von dem Gesetzten Verschiedenes, mit Nothwendigkeit folgt, dadurch, daß Jenes ist (Anal. pri. I, 1; 24, b, 18)." Wenn nämlich, wird weiter (Anal. pri. I, 4; 25, b. 32) über die Genesis des Syllogismus auseinandergesetzt, wenn sich drei Begriffe (Bestimmungen, ὅροι) so zu einander verhalten, daß der letzte in dem ganzen mittleren und der mittlere in dem ganzen ersten ist, oder nicht ist, so ergibt sich nothwendig aus den beiden äußern ein vollkommener Syllogismus. Nur der kategorische Schluß, dieser aber nach seinen drei Figuren wird nun vollständig von Aristoteles beschrieben. Bekannt wie diese Bestimmungen sind, übergehen wir sie, nicht jedoch ohne die Bemerkung, daß, was später als Aristotelische Logik auftritt, viel formeller und namentlich resultatischer ist, als das ursprünglich Aristotelische, und daß der sinnige Blick des Stagiriten wiederholt von der logischen zu der **realen** Bedeutung des Schlusses fortging. Wie die Kategorien, so bekommt auf diese Weise auch der Syllogismus eine Beziehung auf die Metaphysik. Das Logische schlägt um in das Metaphysische. (Vergl. Anal. post. II, 11 und 12 und. de anima II, 2 in.; 413. a, 11.) Den Beweis (ἀπόδειξις) und das Werden der Wissenschaft behandelt dann die spätere Analytik. Ebenso, in ihrem zweiten Buche, die Definition (ὁρισμός), die Aristoteles als Nominal- und Realdefinition kennt, welche letztere das Wesen der Sache darstellt und der Anfangspunkt für den Beweis ist.

Durch die beständigen Beziehungen der Logik zur **Metaphysik** sind wir von selbst zu dieser übergeführt. Sie ist dem Aristoteles die Wissenschaft von den ersten Principien und solcher Principien gibt es vier für ihn. Er zählt sie auf, er weist nach, wie sie verschiedentlich bei den frühern Philosophen auftauchen, er bestimmt endlich ihr gegenseitiges Verhältniß und legt dieses seiner Weltanschauung zu Grunde. Diese vier, so oft aufgeführten αἴτια oder ἀρχαί (Anal. post. II, 11. Met. I, 3. V, 2. Phys. II, 3. De gen. an. I, 1 u. a. O.) sind die Materie, die ὕλη oder das αἴτιον ἐξ οὗ, die Form, das εἶδος oder die μορφή, das τὸ τί ἦν εἶναι, die bewegende Ursache, das αἴτιον ὑφ' οὗ, oder ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως, die Zweckursache, das οὗ ἕνεκα oder das τέλος. Diese Vierheit der Ursachen wird nun aber sofort durch die Energie der Aristotelischen Dialektik, durch die Energie seiner philosophischen Anschauungsweise in eine Zweiheit zusammengezogen; die so entstandenen Zwei heben sich sodann durch ihre Ineinanderbewegung auf, der Proceß ihrer ineinandergreifenden Existenz ist die gesuchte Erklärung des Daseins. Diese zwei, auf welche zunächst die vier sich reduciren, sind die **Materie** und die **Form**; es sind dies die Platonischen Principien, und wir sind hier bei der schon oben entwickelten Polemik des Aristoteles gegen Plato angelangt. Das abstracte Auseinanderfallen von Materie und Form einerseits, die abstracte Fassung der Form andererseits macht die Platonischen Ideen zu jenen kraftlosen Substanzen. Aristoteles mit seinem natursinnigen Blick pflanzt der Form zunächst Bewegung und geistiges Leben ein. Die Form ist ihm mit dem Princip der Bewegung und dem des Zweckes gleichsam geschwängert. „Das τί ἐστι (der Begriff, die Form jedes Dinges)," heißt es Phys. II, 7; 198, a, 24, „ist Eins mit dem οὗ ἕνεκα (dem Zweck) und wiederum ist Eins mit diesem das ὅθεν ἡ κίνησις (die wirkende Ursache)." „Die φύσις," heißt es de part. an. I, 1; 641, a, 25, „ist nach der einen Seite Materie, nach der andern Wesenheit (οὐσία); diese letztere aber ist sowol bewegend als Zweck." Welches aber ist das Verhältniß von Form und Materie? Die Materie ist das ὑποκείμενον, das zu Grunde Liegende, Bestimmungsbedürftige, die Form ist das Bestimmende und ist deshalb die wichtigere, die herrschende Macht (κυριωτέρα φύσις). Beide somit fodern sich; aber die Beziehung, der Zusammenhang, in welchem diese zwei zu einander stehen, bricht in eine Bewegung, einen Proceß, aus. Das Heraklitische Werden erscheint somit hier mit dem absoluten Sein der Ursachen inniger versöhnt als bei Plato. Es ist die reale Existenz der beiden Grundursachen und das Sein derselben treibt sich selbst zum Werden hinüber. Jene gegenseitige Beziehung, nämlich der Form und der Materie, ist das Verhältniß des Wirklichen zum Möglichen, die Form ist das ἐνεργείᾳ ὄν, die Materie das δυνάμει ὄν (Met. IX, 8; 1050, a, 15 und oft) — zwei Begriffe, welche zwar nicht durchaus die von Form und Materie decken [22]),

21) Vergl. hierüber, sowie über diese ganze Materie: Heyder, Kritische Darstellung und Vergleichung der Aristotelischen und Hegel'schen Dialektik (1. Bd. 1. Abth. S. 221).

22) Vergl. Trendelenburg, Historische Beiträge I. S. 159. Anm. 2.

aber doch die wesentliche Bedeutung haben, eine weitere Reduction der Ursachen auf neue, mit der Realität und dem Werden näher vermittelnde Potenzen zu sein. Es ist aber genauer die *δύναμις* die „reale Bedingung des Werdens," die *ἐνέργεια* die zugleich als That gefaßte Wirklichkeit (Thatwirklichkeit), welche die angelegte Möglichkeit hinausführt, erfüllt. Sie heißt auch *ἐντελέχεια*, denn als das sich in der Bewegung durchsetzende *εἶδος* hat sie zugleich das *τέλος*, den Zweck, und dessen Vollführung in sich, ist die zweckgemäße Verwirklichung des Dynamischen[23]). Nur die Spitzen der Aristotelischen Metaphysik berührend, verzichten wir auf den Nachweis der umfassenden Anwendung dieser Begriffe bei Aristoteles. Sie drängen selbst dazu, vermittelt, in einander übergeführt zu werden. Die Principien auf der Stufe von *δύναμις* und *ἐνέργεια* angelangt, sind lebendig und befruchtend geworden. Aus der Spannung dieser Beiden springt die *κίνησις* hervor. In ihr kommt die wirkende und die Zweckursache zu ausdrücklichem Rechte. Die Bewegung ist die Entelechie des Möglichen als Möglichen (*ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ᾗ τοιοῦτον, κίνησίς ἐστιν* Phys. III, 1; 201, a, 10). Der Begriff des Möglichen tritt in der Bewegung als thätig und wirklich auf. Sie ist Vollendung und Werden des Zweckes, *τελείωσις*.

So sehen wir von Aristoteles die Frage nach der Möglichkeit des Werdens beantwortet. Gewissermaßen wird nach ihm (Phys. I, 6—10; De gen. et corr. I, 3; 317, b, 15) Alles aus Nichtseiendem, gewissermaßen aus Seiendem; denn es wird Alles aus einem dynamisch Seienden. Mit dieser Anschauung umfängt er nun die gesammte Welt des Seins. Er dämmt sie gleichsam ein zwischen ein absolut Dynamisches und ein absolut Energisches. Auf der einen Seite eine erste Materie, auf der gegenüberstehenden eine erste, höchste Form, die in Eins zugleich das oberste Bewegende, das oberste Intellectuelle und der oberste Zweck ist, zu welchem Alles hinaufstrebt. Zwischen diesen ewigen Grenzen liegt beruhigt die Heraklitische Welt des Werdens, und das feste Sein dieser Grenzen erregt zugleich umgekehrt das Dazwischenliegende zu unaufhörlichem, morphologischem Leben. Es gibt ein erstes Beschaffenheitsloses, eine *πρώτη ὕλη* (Met. IX, 7; 1049, a, 24), ein schlechthin dynamisches Sein. Auf dem entgegengesetzten Ende spitzt sich der Begriff der Form, die zugleich die bewegende und die Zweckursache in sich schließt, zu einem ersten Bewegenden, einer höchsten Energie zu, — einem *τὸ τί ἦν εἶναι πρῶτον* (Met. XII, 8; 1074, a, 35). Im Parallelismus zum Wesen des Erkennens kann es wie beim Erkennen, so im Werden des Dynamischen zum Wirklichen keinen progressus in infinitum geben. Wie zwischen *αἴσθησις* und *νοῦς*, wie zwischen zwei festen Grenzen das Erkennen, so bewegt sich die Entfaltung des Seins von Stufe zu Stufe, von Potentialität zu Actualität und weiter von dieser, die für ein höheres Sein wieder Potentialität ist und so fort zwischen sicheren Endpunkten. Es kann keine endlose Reihe des Werdens und der Gründe geben. Am meisten dringt Aristoteles von der Betrachtung der Bewegung aus zu dem obersten Ursächlichen vor. Es muß ein erstes Bewegendes geben, welches selbst unbewegt der Grund aller Bewegung ist (Phys. VIII, 5); von Dreien ist es Eins. Unter ihm liegt erstens die Materie, das bewegte Unbewegende, zweitens die Natur, das bewegte Bewegende; es selbst, die Gottheit, ist das unbewegte Bewegende (a. a. O. und Met. XII, 7; 1072, a, 24). Es ist das schlechthin Nothwendige (*οὐκ ἐνδέχεται ἄλλως ἔχειν οὐδαμῶς*), an welchem der Himmel und die ganze Welt hängt (*ἤρτηται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ φύσις*. Met. a. a. O. 1072, b, 8. 13). Es ist ferner unentstanden und ewig. Geht im Endlichen die *δύναμις* der *ἐνέργεια* voran, so ist hier im Unendlichen die *ἐνέργεια* das Vorangehende, die Gottheit ist nicht mit der *δύναμις* behaftet, sie ist reine Thätigkeit (actus purus), — ein unüberwundener Dualismus thut sich in dem Gegenüberstehen der Materie auf. Die übrigen drei Principien brennen in dem Begriff der Gottheit zu einer Flamme zusammen; aber diese vermag nicht auch das *ἐξ οὗ* hinwegzuzehren. Als immateriell aber ist die Gottheit identisch mit dem Denken. Aber nicht wie das menschliche Denken hat es ein fremdes Object sich gegenüber; es denkt sich selbst; sein Denken ist das Denken des Denkens (*ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις*. Met. XII, 9; 1074, b, 34) und hierin beruht die absolute Seligkeit Gottes (*ἀεὶ μίαν καὶ ἁπλῆν χαίρει ἡδονήν*. Eth. Nic. VII, 15; 1154, b, 26), und wiederholt wird dieses tiefe, selige Beruhen Gottes in sich und der gedankenvolle Verkehr mit sich selbst fast hymnologisch von dem Stagiriten beschrieben. Die teleologische Betrachtung aber, welche bei Aristoteles Alles durchzieht, wendet den Begriff der Gottheit zu ethischer Bedeutung. Als das Beste und Schönste ist Gott das Begehrenswertheste, das Ziel des Handelns, wie das des Erkennens; es bewegt die Welt als das Begehrte und Geliebte (*ὡς ἐρώμενον*); aber es entzieht sich zugleich durch diese auch im Ethischen widerscheinende Unbeweglichkeit dem religiösen Interesse. Der Gott des Aristoteles ist von der kalten Hand der Metaphysik gebildet; es fehlt die innere Gegenseitigkeit des Bewegens, und der Bewegung der Welt durch das bloße Sich-lieben-lassen tritt siegreich das Christenthum entgegen, dessen lebendiger Gott also die Welt liebt. Jedoch auch diese rein metaphysische Construction der Gottheit wird durch die sinnliche Anschauung und die Foderungen der Empirie durchbrochen und zerrissen. Denn nicht nur, daß der erste Beweger der Welt, um diese zu bewegen, sie nach Aristoteles berührt, wenn auch nicht umgekehrt (*ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὂν ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δὲ οὐδέν* de gen. et corr. I, 6; 323, a, 31), so wird weiter dem primus motor auch ein bestimmter Ort im Umkreis des äußersten Himmels angewiesen. Denn dieser als der schnellst bewegte muß der ersten bewegenden Ursache am nächsten stehen. Das Sinnliche fließt auf eine uns unverständliche Weise in das Unsinnliche über und aus der klarsten Verstandesanschauung dringt auf ein Mal eine ganze Saat mythischer Vorstellungen hervor. Der Abstraction, welche

---

23) Vergl. über diese Begriffe Trendelenburg im Commentar zu De anima II, 1; p. 295 sq.

diesen verstandesklaren und nur vom Gedanken durchleuchteten Gott hingestellt hat, indem sie die Mannichfaltigkeit der bewegten Welt verdeckt hielt, quillt plötzlich diese wieder unter der Hand, und ohne daß sie sich zurückdrängen ließe, hervor. Die Rücksicht auf das Empirische vereitelt wie mit einem Schlage das künstlich durch die Abstraction gewonnene Resultat und wirft den Einen Gott in viele Bruchstücke aus einander. Es darf nicht verborgen bleiben, heißt es (Met. XII, 8; 1073, a, 14), ob nur Eine solche *οὐσία* zu setzen oder mehre und wie viele — und so gelangt Aristoteles denn nach der Annahme von 47 himmlischen Sphärenbewegungen innerhalb des äußersten Umkreises der Welt zu der Annahme von ebenso viel ewigen, unbeweglichen, aber bewegenden Wesenheiten. Es ist charakteristisch, daß bei dieser Gelegenheit Plato kritisirt wird; „die Ideologen," heißt es a. a. O., „haben über die Anzahl der Ideen Nichts bestimmt;" im Gegensatz hiezu leitet Aristoteles die Anzahl der bewegenden Unbewegten aus der Anzahl der Sphären ab. Was kann klarer sein als der Parallelismus der Entstehung der Ideen und dieser ewigen Wesenheiten? Wie jene das geläuterte Abbild der physischen Dinge, so sind es diese für die himmlischen Sphären. Wie andererseits der Polytheismus der Volksreligion sich in die Philosophie des Griechen hineinwirft und zum Trotze des *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω* Met. XII, extr.) dem ersten Beweger, nur graduell erhaben über die andern bewegenden Principien, einem Zeus gleichsam ein ganzer Olymp zugesellt wird, — dies braucht nur angedeutet zu werden.

Hiermit sind wir aber auch bereits aus der Metaphysik in die Physik hinübergetreten. Alle Werke der Natur, dies ist die Aristotelische Definition (Phys. II, 1) haben das Princip der Bewegung und Ruhe in sich selbst, während die der Kunst es außer sich haben. Dies Princip der Bewegung aber ist durch den Zweck geleitet, die Natur gestaltet nach Zwecken. An die Materie zwar gebunden, ruht das eigentliche Wesen der Natur in der Form. Das zweckmäßige, wenn auch oft fehlende, den Zweck nur unvollkommen erreichende Walten der Natur, die immer steigende Gestaltung der Materie verfolgt Aristoteles, bis er im Menschen dies am vollendetsten erreicht sieht. Die Naturanschauung des Aristoteles ist eine teleologisch-morphologische.

Wenn aber der Proceß des Heraufbildens der Materie zur Form, also die Bewegung der Grundgedanke der Natur ist, so beschäftigt in den acht Büchern der Physik dieser Begriff mit seinen Zweigbegriffen den Philosophen zunächst. Der Raum wird (Phys. IV, 4) definirt als die Grenze des umfassenden Körpers, und der absolute Raum, der Raum im Ganzen, ist die äußerste, unbewegte Grenze des Himmels, die Grenze des Mediums, innerhalb dessen die Bewegung vor sich geht. Die Zeit wird im Gegensatz zu der realen und gleichsam räumlichen Auffassung des Raums bis zu dem Grade subjectiv gefaßt, daß ihre Existenz an die Existenz der Seele geknüpft wird. Denn sie ist nach Phys. IV, 11 extr. die stätige Zahl der Bewegung in Bezug auf das Früher und Später; eine Zahl aber kann nicht sein ohne eine zählende Seele (Phys. IV, 14; 223, a, 25). Weiter wird neben der Begrenztheit des Raumes die Unbegrenztheit der Zeit behauptet, die Ansicht von einem leeren Raum aber wie die von einer leeren Zeit widerlegt.

Von diesen abstracten Begriffen, welche Aristoteles freilich so wenig wie seine Metaphysik ganz rein von der gewichtig sich aufdrängenden natürlichen Bestimmtheit zu halten vermag, geht er nun ein in die Analyse des concreten Daseins. Aber nur auf der Erde erst wird seine morphologische Anschauung frei, während sie in den Regionen der himmlischen Sphären unter dem Eindruck der den Alten dunkel und heilig gebliebenen kosmischen Himmelserscheinungen gedrückt und gefangen erscheint. Dort nämlich steigt er von der äußersten Himmelsbewegung, von dem Vollkommensten herab zu dem Unvollkommnern. Auf der Erde der umgekehrte Weg; aufsteigend vom Unvollkommnern zum Vollkommnern zeigt er die fortschreitende Verwirklichung immanenter Zwecke; er zeigt das Aufsteigen der Geschöpfe von den Elementen, den *ἁπλᾶ σώματα*. Über diese erheben sich zunächst die gleichtheiligen, organischen Substanzen (*τὰ ὁμοιομερῆ*) und aus diesen wieder entstehen die ungleichtheiligen, die Organe der Pflanzen und Thiere (*τὰ ἀνομοιομερῆ*, de part. an. II, 1; de gen. an. I, 1 al.). Das Organische ist nun das Beseelte, und hier wird von dem vegetativen Leben, von der *ψυχὴ θρεπτικὴ* aufgeschritten zu dem Empfindenden, der *ψυχὴ αἰσθητική*. Über diese erhebt sich weiter das *κινητικὸν κατὰ τόπον*, die Fähigkeit, sich vom Ort zu bewegen, bis die Entwickelung sich im Menschen gipfelt, in welchem der *νοῦς* als Neues hinzukommt. Hier, bei der Anthropologie des Aristoteles, seinen drei Büchern von der Seele, verweilen wir noch einen Augenblick; denn das Gesetz fortschreitender Entwickelung ist grade hier von dem Philosophen aufs Klarste festgehalten und zur Darstellung gebracht.

Die Seele überhaupt ist nach Aristoteles Entelechie des Leibes und zwar erste Entelechie (*ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ*. De an. II, 1: 412, b, 5), d. h. ruhende Entelechie, die Thatwirklichkeit des Leibes nicht in **That** und Anwendung, sondern nur erst als die zusammengefaßte **Kraft** der Äußerung und Anwendung gedacht. (So verhält sich der Besitz und das Wissen einer Wissenschaft zu deren Ausübung.) Der Leib verhält sich somit zur Seele wie die Potenz, deren Verwirklichung und Bethätigung sie ist, indem sie die drei höheren Ursachen in sich vereinigt. Nämlich sie ist zuerst bethätigende **Form**, dem Leibe als Materie gegenüber, sie ist ferner **Zweck**, der durch das Organ des Leibes sich verwirklicht, und endlich **bewegende Ursache** des Leibes (*καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία*. II, 4; 415, b, 10). Wir sehen hier die klarste Übertragung des Metaphysischen auf das Psychologische. Wie in einem Mikrokosmus ist die Seele für den Leib, was das *ἀκίνητον ὃ κινεῖ* für die Welt. (vergl. II, 4 extr.) Die Seele ist daher weiter weder Körper noch ohne Körper (*μήτ' ἄνευ σώματος μήτε σῶμά τι ἡ ψυχή*. II, 2; 414, a, 19); Leib und Seele sind so untrennbar von einander, wie das Siegel-

wachs von der ihm eingedrückten Form; dem Begriffe nach, aber nicht dem Dasein nach sind Beide verschieden. Der Begriff der Seele wird nun durch die verschiedenen Stufen des Belebten hindurch verfolgt. Die niederste Stufe, wie schon angegeben, ist das θρεπτικόν. Ernährung und Fortpflanzung, Erhaltung des Einzelnen und der Gattung ist die Thätigkeit und Bestimmung innerhalb dieses oder des Pflanzenlebens. Das αἰσθητικὸν sofort verwirklicht sich im Thierleben, es setzt die niedere Stufe voraus, diese Letztere ist in der je höheren enthalten, ist nach dem Ausdruck moderner Philosophie für diese ein aufgehobenes Moment. Der allgemeine Begriff der αἴσθησις aber ist die Aneignung der wahrnehmbaren, vom Stoff geschiedenen Form (ἡ αἴσθησίς ἐστι τὸ δεκτικὸν τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ τῆς ὕλης II, 12; 424, a, 17) und zwar ist dieser Vorgang nicht mechanisch als Eindruck, Abdruck in der Seele gefaßt, sondern als hervorgebracht durch die Bewegung des Mediums zwischen dem wahrnehmbaren Object und dem Sinneswerkzeug. Die fünf Sinne werden nun in einer schönen Untersuchung besonders durchgegangen, endlich aber alle in einen Gemeinsinn (αἰσθητήριον κοινόν), den Sitz des durch alle hindurchgehenden Bewußtseins, zusammengefaßt (III, 1). Hier erzeugt sich auch die φαντασία. Vermittelnd zwischen Wahrnehmung und Erkenntniß ist sie ohne sinnlichen Gegenstand und ohne Begriff. Sie ist die fortgepflanzte Bewegung der energirenden Wahrnehmung, eine von der Bewegung der Sinnenwahrnehmung nachgewirkte weitere Bewegung (ἡ φαντασία ἂν εἴη κίνησις ὑπὸ τῆς αἰσθήσεως τῆς κατ' ἐνέργειαν γιγνομένης III, 3; 429, a, 1). Durch die Einbildung entsteht weiter Erinnerung (ἀνάμνησις) und Gedächtniß (μνήμη), diese das bleibende Nachbild des Sinnenbildes, jene planmäßig durch die Denkthätigkeit hervorgerufen. Aus der Einbildung erzeugt sich auch die ὄρεξις, mit dem αἰσθητικὸν hängt das ὀρεκτικὸν zusammen. Mit der Wahrnehmung ist unmittelbar Lust und Unlust verknüpft und aus diesen geht das Begehren hervor. Von hier wird der Übergang ins Metaphysisch-Ethische gemacht; nämlich das ursprünglich den Willen Bewegende, das κινοῦν ἀκίνητον, ist das zu thuende Gute, das bewegte Bewegende erst ist das ὀρεκτικόν (III, 10; 433, b, 15). Auf höherer Staffel der Entwickelung, die frühern Stufen ausnehmend, aber durch ein Neues, Übergreifendes krönend, steht der Mensch. Zu den Vermögen der Seele fügt er den νοῦς hinzu. Aber auf dem Gipfel angelangt, reißt zugleich der fein gesponnene Faden. Mit dem νοῦς tritt einestheils Vollendung der frühern Entwickelungsreihe ein, theils bricht dieselbe ab und es setzt eine neue ein. Denn der νοῦς hat zwei Seiten, er ist theils νοῦς παθητικός, theils νοῦς ποιητικός. Zwischen Beiden sehen wir in den Auseinandersetzungen des Philosophen einen zarten Durchschnitt, gleichsam nur von der Breite des durchgezogenen Messers; aber so fein, so unheilbar ist dieser Schnitt; eine Linie, unverwischbar, trennt das Haupt von Rumpf und Gliedern. Nämlich zunächst sind überall die Spuren des stätigen, ununterbrochenen Übergangs. Der Gedanke ist, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, οὐκ ἄνευ τοῦ φαντάσματος; so gut wie die allgemeinen, mathematischen Eigenschaften uns an gezeichneten Figuren demonstrirt werden, so hängt das Denken an einem Bilde, einem Schema (III, 7; 431, a, 16; III, 8; 432, a, 3; de sens. c. 1; 449, b, 30), und ebenso hängt der Verstand mit dem Gedächtniß zusammen; aus Erinnerungen entsteht die ἐμπειρία, aus dieser die Begriffe, und der νοῦς παθητικός kann somit als das erste Empfangende der früheren Stufen, als die zur Selbstthätigkeit des Denkens dynamisch überleitende Grenze, einestheils als die Zusammenfassung der früheren Vermögen mit der Beziehung auf die Denkthätigkeit (Trendelenburg), aber andererseits zugleich schon als das Vermögen, den Inhalt, das Material der frühern Stufen zur Energie zu fördern, erscheinen. Zwischen dem νοῦς παθητικὸς und ποιητικὸς selbst vermittelt sofort dann der metaphysische Begriff der δύναμις und ἐνέργεια. Die Übertragung dieses metaphysischen Verhältnisses vermittelt noch einen Augenblick den sofort abreißenden Zusammenhang; denn andererseits steht nun der νοῦς ποιητικὸς dem παθητικὸς seldständig gegenüber. Er ist in der That ein Neues, Unabhängiges. Er ist von dem Sinnlichen geschieden, wie der νοῦς ἀμιγής des Anaxagoras, er geht hinaus um einen Schritt über das Wesen der Seele, Entelechie des Leibes zu sein. Er ist reines durch freie Thätigkeit Begriffe bildendes Vermögen. Er ist ἀπαθής, vom Leibe trennbar, ewig und unsterblich. Er denkt sich selbst, sein Inhalt ist wie sein Wesen, der stoffbefreite, schöpferische Begriff. Im menschlichen Individuum jedoch ist der thätige nie ohne den leidenden Verstand und diesen führt jener zu seinem Zweck und Ziel hin (de an. III, 5). In dem angegebenen Abbrechen der stätigen Entwickelung der Seelenvermögen liegt endlich zugleich ein Anknüpfen des Menschlichen an das Göttliche. Der νοῦς ποιητικός, rein gefaßt, ist eben der göttliche νοῦς; der Mensch besitzt ihn, nur mit dem Unterschiede, daß die Gottheit ihn ohne den παθητικός, der Mensch nur in Verbindung mit diesem besitzt. So ragt das Göttliche in das Menschliche herein und durch die Theilnahme am νοῦς wird der Mensch unsterblich; aber er büßt seine Unsterblichkeit mit dem Verluste seiner Individualität. Auf dem höchsten Punkte der Physik zeigt sich noch ein Mal derselbe Riß, der durch das ganze System des Aristoteles hindurchgeht. Wie dualistisch ein letzter Grund der Materie zurückblieb, welchen das höchste τί ἦν εἶναι in sich aufzuzehren nicht mehr die Kraft hatte, so reißt mit dem νοῦς ποιητικὸς die Kette, welche die einzelnen Glieder des organischen, psychischen Lebens zusammenschlingt.

Einen tiefen Griff endlich that Aristoteles mit seiner Ethik. Seine nikomachische Ethik ist eins der bedeutendsten Werke aller Zeiten, ein Werk, welches überdies durch die Natur seines Inhalts den Philosophen auf eine sonst von ihm nicht erreichte Höhe von gefälliger, ja zum Theil ergreifender Darstellung führt. Das sittliche Wesen, welches Sokrates unmittelbar zu Begriff und Erkenntniß hatte verarbeiten wollen, nimmt er, nachdem er das weite Gebiet der Sprache und der Natur durch den rein intellectuellen Proceß hindurchgezogen, in seiner Selbständigkeit und Unermeßbarkeit durch das Begriffliche wahr. Die

Tugend ist nach ihm zwar nicht ohne Einsicht, aber sie ist ebenso wenig mit der Einsicht identisch. „Sokrates," sagt er (Eth. Nic. VI, 13; 1144, b, 18), „war einseitig im Recht; wenn er alle Tugenden zu Einsichten machte, so war das falsch; richtig aber dies, daß er behauptete, sie sei nicht ohne Einsicht." Das andere Verdienst der Aristotelischen Ethik, und zugleich die Kehrseite dieser Polemik gegen die Sokratisch-Platonische Fassung, ist die Hervorkehrung des pathologischen Moments der Tugend. Das sittliche Wesen, in Sokrates selbst zu sehr Natur und außerdem so mächtig gegenwärtig, daß es jedes andere Natürliche verdunkelte und verdrängte, ward von Aristoteles, der den Blick wieder tiefer in die Natur hinabsenkte, eben auch mit diesem naturhistorischen Blicke betrachtet; er deckte die natürliche Basis der Tugend auf; wie nicht ohne Einsicht, so ist die Tugend andererseits nicht ohne Natur; wir sind zur Aufnahme der Tugenden durch die Natur angelegt (Eth. Nic. II, 1; 1103, a, 23: *οὔτ' ἄρα φύσει οὔτε παρὰ φύσιν ἐγγίνονται αἱ ἀρεταί, ἀλλὰ πεφυκόσι μὲν ἡμῖν δέξασθαι αὐτάς* — —). Zwischen diesen beiden Antithesen steuert Aristoteles nun zu der Synthese hindurch, daß die Tugend werde durch das Hinzukommen der Einsicht zu der natürlichen Anlage. Wie der starke Leib noch des Auges bedarf, um, wenn er sich bewegt, nicht Schaden zu leiden, so sind auch die ethischen Naturbeschaffenheiten der Vernunft als des leitenden und vor Schaden schützenden Auges bedürftig (Eth. Nic. VI, 13; 1144, b, 8 sq.). Zu diesen beiden Momenten endlich kommt als drittes das historische. Die Tugend muß, wie sie ausgeht von der Natur, zu ihr zurückkehren, sie muß durch Gewöhnung eine zweite Natur, muß zur *ἕξις* werden; die Tugend vollendet sich erst im Charakter. Man muß mit Wissen und Wahl, aber man muß endlich auch aus fester und unerschütterlicher Haltung heraus handeln (*ἐὰν βεβαίως καὶ ἀμετακινήτως ἔχων πράττη.* II, 3; 1105, a, 32). Das Dynamische (die Naturbestimmtheit) vermittelt sich durch das Energiren (das wirkliche Handeln) zu einem höheren Dynamischen (vergl. II. c. 1). Wir werden *δίκαιοι τὰ δίκαια πράττοντες.*

Derselbe tiefe Blick in das Wesen des Sittlichen, welcher sich bei der Betrachtung seines psychologischen Fundaments und seiner Genesis kund gab, derselbe offenbart uns nun weiter den Inhalt und das Wesen des Sittlichen. Auch nach dieser objectiven Seite spricht es Aristoteles klar und entschieden aus, daß das Sittliche sich nicht in die festen Grenzen abstracter Begriffe einspannen läßt, daß seine bewegliche, historische Beschaffenheit es der Fixirung durch den Begriff entzieht, daß die Tugenden nicht wandellose Sterne am Himmel der Metaphysik sind, nach denen das Fernrohr des Philosophen immer in der einen und selben Richtung unverrückt ausschauen könne. „Das Handeln und das praktisch Zweckmäßige," sagt er (II, 2; 1104, a, 3), „hat so wenig etwas Feststehendes wie die Gesundheit. Wie der Arzt und der Steuermann, so muß auch der Handelnde stets nach Maß und Lage der Dinge hinschauen (*τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν*)." Was sich allgemein sagen läßt, ist daher nur eine relative Bestimmung und der Grieche findet das Wesen der Tugend, wie andeutend schon Plato im Philebus, in der *μεσότης*, in der Mitte zwischen den Extremen, im Gleichmaß des Handelns. Durch Ausfall wie durch Übermaß verdirbt das Gesunde und Starke; es besteht und erhält sich in der Sicherheit der Mitte. Nicht anders die Tugend; sie ist die Mitte innerhalb der Triebe und diese werden ethisch verklärt durch das gefundene Maß der Mitte. Diese Mitte jedoch ist kein schwächliches Juste milieu; in sich ist sie vielmehr die letzte Spitze, die *ἀκρότης* der Handlung (II, 6; 1107, a, 6). Aristoteles befreit endlich diesen Begriff des Mittleren von der letzten, ihm noch anhaftenden Härte der Abstraction. Diese Mitte soll nicht wieder ein Lebenverletzendes, Mathematisches werden; es ist nicht das *μέσον* der Sache, sondern das *μέσον πρὸς ἡμᾶς*, bestimmt nach der individuellen Beschaffenheit des handelnden Subjectes (Eth. Nic. II, 5)[24]). Halten wir auf diesem Höhepunkte einen Augenblick inne, so fließen jetzt folgende Momente zusammen, um die Natur der Tugend zu bestimmen. Die Tugend ist die durch Wissen und Wollen geläuterte Naturanlage, die von Bewußtsein begleitete Charakterbeschaffenheit, welche ausgeht auf ein individuelles Mittleres. Und ebendies ist die Definition, zu welcher Aristoteles selbst die früheren Bestimmungen zusammenfaßt. *Ἔστιν ἄρα*, heißt es II, 6 in., *ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς, ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειεν.*

Und doch ist auch dies noch nicht der höchste Punkt. Die Idee des Zweckes, wie wir wiederholt gesehen, begeistet und belebt überall das System des Stagiriten. Durch die Rücksicht auf den Zweck schlug die Bestimmung der Tugend als *μεσότης* um zu der andern, daß sie zugleich eine *ἀκρότης* sei. Durch die Rücksicht auf den Zweck füllt sich zuletzt jene mehr formelle Definition mit einem reichen realen Inhalt. Durch die Rücksicht auf den Zweck erscheint in letzter Instanz die Physik mit der Ethik, und Beide wiederum mit der Metaphysik zusammengeknüpft. Das Gute ist hier wie dort der Gipfel des Zweckbegriffes. In der Ethik wird dasselbe befruchtet und modificirt durch den der Freiheit; wir stehen hier in dem Gebiete des *ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν*, nicht in dem natürlichen, wo die Ursachen *μὴ ἐνδέχονται ἄλλως ἔχειν* (Eth. Nic. VI, 2; 1139, a, 6 sq.). Dieses Gute nun, der letzte Zweck und das Ziel, nach welchem im Gebiete der Freiheit gestrebt wird, ist nach Aristoteles nicht die Idee des Guten, wie bei Plato, sondern das *πρακτὸν ἀγαθόν*, und dies ist die Glückseligkeit, die *εὐδαιμονία* (I, 2; 1095, a, 14 sq.). Ähnlich der Stufenreihe, welche er im Physischen verfolgt, vom Niederen stätig aufschreitend zum Höheren, so geht er auch hier vom untergeordneten zu dem höchsten Zwecke fort. Künste und Wissen-

24) Sehr feindlich hat bekanntlich Schleiermacher die Aristotelische Ethik kritisirt, aus christlichem Instinct offenbar verletzt von der Gewalt dieser heidnischen Anschauung des Sittlichen. Aber er hätte nicht verkennen sollen, wie sehr grade auf denselben Ort Aristoteles den Accent setzt, auf welchen auch er — auf das Recht des Individuellen.

schaften haben jede ihren Zweck, aber sie sind nur Glieder in der Reihe. Es gibt eine letzte Kunst, die πολιτική, die Architektonik des Lebens (I. 1; 1094, a, 27). Sie ist gerichtet auf den Zweck, das menschliche Leben gleichsam vollendet zu gestalten, indem sie es mit der Glückseligkeit krönt. Um aber zu ermitteln, was das Wesen und der Inhalt der Glückseligkeit sei, geht Aristoteles von den verschiedensten Gesichtspunkten aus. Er kritisirt die Meinungen Anderer, er unterscheidet das genießende, das im Staate thätige, endlich das beschauliche, intellectuelle Leben, und kritisirt wiederum jedes. Er fragt, woran die Glückseligkeit erkannt werden könne; er antwortet: an der Zulänglichkeit und Selbstgenügsamkeit, dem αὔταρκες und ἱκανόν in seiner Vertheilung jedoch und Ausbreitung über Alle, über das Ganze — denn der Mensch ist ein Staatswesen, ein ζῶον πολιτικόν. Er geht endlich aus von dem Wesen des Menschen und dessen eigenthümlicher Thätigkeitsäußerung. So kommt er auf das nach der Vernunft thätige Leben, das die zwei Seiten des erkennenden und des vernünftig handelnden hat. Neben den Preis des ersteren, als worin die vollendetste Seligkeit ruhe (Eth. Nic. X, 7), neben diese eher göttliche und übermenschliche Glückseligkeit wird das Lob des der Vernunft gehorchenden tugendhaften Lebens, das echt und eigenthümlich menschliche Leben, gestellt. (X, 7; 1177, b, 26; X, 8; 1178, a, 9 sq.) Und zu dem Allem tritt die Foderung hinzu, daß nur in der Dauer des Lebens (ἐν βίῳ τελείῳ) das Glück sich vollende; die Tugend ferner muß begleitet sein von einer ihr immanenten ἡδονή, umgeben endlich ist sie theils bedingt und theils geschmückt durch die äußeren Güter. Hat sich die Glückseligkeit mit der Tugend zusammengeschlossen, so treten nun auch als berechtigte Gunst des Schicksals Reichthum, Freunde, Macht im Staate, und edlerer Lebensgenuß hinzu (Eth. Nic. I, 9).

Wir verlassen die Aristotelische Ethik da, wo sie auf die einzelnen Tugenden eingeht, die ethischen von den dianoetischen Tugenden unterscheidet und unter jenen vor allen die Gerechtigkeit auszeichnet. Wir konnten nur eine Perspective eröffnen auf die leitenden Grundgedanken des Werkes, und einen noch kürzeren Blick werfen wir zuletzt auf die Politik des Stagiriten. Dieselbe Abwendung wie überall, so auch hier von dem blos Idealen, dieselbe Rücksicht auf „das Maß der gegebenen Zustände," dieselbe geistige Betrachtung des Empirischen, dieselbe Hinlenkung auf die Erreichung des vernünftigen Zweckes. Wie die Natur, so beobachtet Aristoteles den Staat. „Aristoteles," sagt Dahlmann zur Charakteristik der Aristotelischen Politik, „Aristoteles sah eine Welt von Freistaaten rings um sich versinken, während die ungeheure politische Kraft des Königsthums sich laut und lauter verkündigte. Ihm, der in einem besonderen Werke mehr als anderthalb hundert Staatsverfassungen beschrieb, der in allem Wissenswürdigen zu Hause, in dem meisten Meister war, lag es vornehmlich nahe, daß der Mensch nicht überall dasselbe Nest baue. — — Er beobachtet die historisch gegebenen Staaten, vornehmlich den der Spartaner, Kreter und Carthager. Nicht zwar, als ob die Zustände allein ihm das Maß der Dinge gäben, allein er findet, daß die Natur selbst in den gelungenen Darstellungen der zum Staat versammelten Menschheit ein sittliches Gleichmaß suche und bewähre." So sehen wir in der Rechtfertigung der Sklaverei, in dem Lobe des königlichen Mannes die Gewalt der Historie sich in seinem Entwurfe widerspiegeln — ja wir gewahren die Züge des Makedoniers; aber nicht minder die Züge der Natur; denn der Staat des Aristoteles, wenn man von einem solchen sprechen darf, ist ein durchaus naturwüchsiger im besten Sinne des Wortes. Nicht mechanisch setzt sich bei Aristoteles der Staat zusammen; der Mensch ist von Natur zur staatlichen Gemeinschaft geschaffen, ist ein ζῶον πολιτικόν; ebenso der ganze Staat. Das Gute, als αὐτάρκεια bestimmt ist das zur Bildung und Entwickelung des Staates treibende Moment. Diese αὐτάρκεια ist es, die zur Gemeinschaft treibt, die den Mann dem Weibe verbindet, zur ersten, niedrigsten Gemeinschaft, aus welcher die Gemeinde und weiter der Staat erwächst. Wie in diesen Grundzügen der Genesis des Staates, so in seinen Institutionen. In allen Einrichtungen desselben „wird der Naturgrund geschützt." Und so konnte ein moderner Darsteller der Politik, Alles zusammen genommen, finden, daß Aristoteles „einen urbaren Boden der Politik darbiete, auf dem man wohl fortbauen möge" und nur an die Stelle des harten Hellenenthums die christliche Menschenliebe und Menschenachtung gesetzt wissen.

Mit diesem kurzen Blick auf die Politik müssen wir scheiden von Aristoteles. Indem wir ihn verlassen, lassen wir zugleich die Blüthe der alten Philosophie hinter uns. Was die nächste Zeit uns bietet, ist der Anblick in der Mitte ihres eigenen Laufes versiegender Gedanken, der Anblick ermattender philosophischer Kraft. Schon in den Schulen des Plato und Aristoteles ist der Geist der Stifter erloschen. Denn während in der ältern Akademie die geistige Gelenkigkeit, die begeisterte Idealität des Meisters zu steifem Dogmatismus, zu geistloser Gedankenrechnung degenerirte, so entleerte sich in der peripatetischen Schule der tiefsinnige Empirismus des Stagiriten seines Tiefsinns, Physik und Ethik ihrer metaphysischen Grundlagen, und wenn Plato glücklich genug war, in Aristoteles einen Erben seines philosophischen Geistes zu finden, so glich dagegen das Schicksal des Letzteren dem seines großen Zeitgenossen: sie stifteten Beide ein Reich, welches nur durch indirecte und ferne Wirkungen sich erhielt.

Uns aber, die das Suchen nach dem Inhalt und Begriff der Philosophie durch die philosophischen Systeme hindurchtreibt, wird es gestattet sein, den durch Jahrhunderte träge fortschleichenden Gedanken zu überholen. Wie der Fortschritt der empirischen Wissenschaften durch große epochemachende Entdeckungen bezeichnet wird, welche plötzlich die langsame Entwickelung und die Irrthümer der Zwischenzeit in Schatten werfen, so der der Philosophie. Das Griechenthum hat in der Harmonie seiner Bildungselemente, auf dem Boden seiner bewegten Geschichte, durch die Kraft seiner gedankentiefen Sprache eine Reihe von Weltanschauungen hervorgetrieben, in denen die Hälfte alles philosophischen Inhalts zu Tage gefördert, in denen zur Hälfte der Begriff der Philosophie erschöpft ist. Der

objective Gehalt der Natur und der Sitte, soweit jene den beschränkten Blicken erschlossen und diese in ihrer noch ungeläuterten, zuweilen jedoch wahrhaft genialen Erscheinung sich aufgedrängt hatte, ist von dem Gedanken ergriffen, verarbeitet, aufgezehrt worden. Zwischendurch ist diese Gedankenarbeit in der Sophistik bis an ihre eigene Grenze und Voraussetzung, an die Sprache herangetrieben worden, gleichsam kostend hat Plato einen bedeutsamen Griff in diese hineingethan und Aristoteles hat in der Umspannung der gesammten Welt der Objecte auch ihren Saum berührt, aber nur um von der Küste immer wieder auf das hohe Meer metaphysischer Forschung hinausgeworfen zu werden. Was sich fortan in der Geschichte der Philosophie begibt, ist bis zu dem Satz des Cartesius und weiter bis zu den großen Entdeckungen Kant's nur Nachklang des bisher Errungenen, oder Vorbereitung des Neuen. Die dazwischenliegenden Systeme können wie der bindende Mörtel, nicht aber wie Bausteine betrachtet werden, aus welchen das große Gebäude philosophischen Wissens zusammenwächst. Im richtigen Verständniß unserer hier zu lösenden Aufgabe werden wir nur in wenigen, doch markirten Zügen die Reihe der dazwischenliegenden Systeme zeichnen, die, wie eine Inselkette zwei Continente, die alte und die neue Geisteswelt, nicht weniger trennen als verbinden.

Ein Bild des hinschwindenden griechischen Lebens sehen wir nach der Aristotelischen zunächst drei philosophische Lehren sich erheben und ausbreiten, die stoische, die Epikureische und die skeptische. Von dem Beruhen auf einem sichern Zusammenhalt des Lebens war die objective Richtung der alten griechischen Philosophie getragen. Das Durchbrechen jenes Zusammenhalts erschüttert die Sicherheit auch der objectiven Gedankenwelt und wirft das Subject auf sich selbst zurück. Diese Wendung der Philosophie auf das Subjective, ohne daß das Subject doch dem Denken gegenüber sich objectivirte und sein eignes Wesen als einen neuen unerschöpflichen Inhalt erschlösse, diese wesentlich nur auflösende und negative Tendenz gipfelt sich in der Skepsis als der Verzweiflung an objectiver theoretischer Wahrheit. Die Philosophie befindet sich in einer nicht zu heilenden Krisis und die genannten Systeme haben in ihrer Schwächlichkeit und ihrem Mangel an Productivität wesentlich nur die Bedeutung von pathologischen Zuständen. Bietet die äußere Welt, das geschichtliche Leben in seiner Zerrüttung dem Individuum keinen Halt und Schutz, so muß dasselbe diese Welt aus sich selbst ergänzen. Der Einzelne kann entweder die Negativität der objectiven Zustände willkürlich und in der Weise eines Postulats zu einem Positiven herumwenden, oder aber das Positive in dem ausdrücklichen und gesuchten Beziehen der Welt auf sein individuelles Leben ergreifen. Aus der Weltverachtung entspringt der Stoicismus, aus der Weltbenutzung der Epikureismus. Die theoretische Spitze Beider, die bewußt vollzogene Losschälung des Subjects vom Object, ist drittens die Skepsis.

Der Stoicismus zunächst scheint so gut wie Plato und Aristoteles Bezüge zu jenem Knotenpunkte antiker Philosophie, zu Sokrates, zu haben. Schon in der Definition, welche die Stoiker von der Philosophie geben (s. o.), scheint die Einheit von Wissenschaft und Tugend ausgesprochen, wie dies von Sokrates geschah. Genauer betrachtet ist jedoch das Verhältniß ein umgekehrtes. Wenn die Sittlichkeit in dem athenischen Weisen als eine natürlich angelegte sich selbst zur Erkenntniß des Allgemeinen forttrieb und so die feste Basis fernerer metaphysischer Bestrebungen wurde, so stellt der Stoicismus vielmehr die Rückkehr aus einer inhaltsvollen Metaphysik zu einer inhaltslosen ethischen Haltung dar. Die Ethik ist im Stoicismus das Centrum, in welches sich die Bemühungen auf dem Gebiete der Logik und Physik zurückziehen. Sichtbarer reichen die Fäden von Aristoteles zu der stoischen Lehre herüber. Das Mislingen, das dualistische Bestehen der Materie neben der reinen Form aufzuheben, so sehr auch Aristoteles seine ganze Kraft in dies Unternehmen dineingeworfen hatte — dies Mislingen verhärtet sich in der stoischen Lehre [25]). Ihre Physik ist wesentlich materialistisch und indem sie doch die die Materie begeistende Kraft nicht fallen lassen, so werden sie zu einem Hylozoismus zurückgetrieben, wie er in der alten ionischen Naturphilosophie angelegt ist. Ebenso gehen sie in der Logik hinter Aristoteles her. Sie nehmen mit Interesse und Beeiferung die Lehre von den Kategorien auf und reduciren die zehn Aristotelischen auf vier einander stufenweis subordinirte [26]), und sie verfolgen die durch die Aristotelische Schrift de interpretatione angebahnte Verbindung der Logik mit der Grammatik. Statt diese Verbindung jedoch innerlich zu fassen, so treiben sie vielmehr den Geist aus ihr aus und die Sprache wird ihnen ein Object äußerlicher Beobachtung. Außerdem aber tritt in der Logik auf das Bestimmteste die Richtung auf das Subject, als der andere, dem grammatischen Elemente entgegengesetzte Pol hervor. Die Logik der Stoiker fragt nach den Kriterien des Erkennens. Der Proceß des Erkennens wird entgeistet, die Seele zu einer tabula rasa gemacht und die *φαντασίαι καταληπτικαί*, d. h. die begriffenen Vorstellungen als Kriterium der Wahrheit angegeben [27]). (*Sext. Emp.* adv. math. VII, 227 sq.) In jenem Materialismus aber der Physik gleich sehr wie in dieser subjectiven Wendung der logischen Frage spiegelt sich ihre Ethik. Nicht umschlossen und getragen oon einem sittlichen Gemeinwesen stellt Zeno als obersten Grundsatz die blos formelle Bestimmung des *ὁμολογουμένως ζῆν*, spätere Stoiker die des *ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν* auf (*Stob.* Ecl. II. p. 132, doch vergl. *Diog. L.* VII, 87). Der nähere Inhalt dieser Bestimmungen ist die völlige Zurückziehung des Subjectes auf sich, es ist, wenn man will, die Consequenz des von Aristoteles gepriesenen theoretischen Lebens, nur ohne das Gegengewicht der politischen Bestimmtheit, nach welcher der Mensch ein *ζῷον πολιτικόν* ist. Daher nach der einen Seite der Kosmopolitismus der Stoa, wonach höher als die Besonderung in Staaten das Leben gleich Einer Heerde auf gemeinschaft-

25) Vergl. Ritter III, 562. 26) Vergl. *Petersen*: Philosophiae Chrysippeae fragmenta in notionum dispositione posita. Und Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie I. S. 218 fg. 27) Vergl. den Artikel: Phantasie i. d. W.

licher Weide gestellt wird. Daher nach der andern Seite die Isolirung des Individuums. Dasselbe bleibt in seiner Verschlossenheit der Welt gegenüber nach dem Epiktetischen *ἀνέχου καὶ ἀπέχου* und consequent tritt die Ethik auf als die Schilderung des idealen Weisen, der in seiner Erhabenheit über Gesetz und Sitte die ins Paradoxe umschlagende Negation jeder objectiven geistigen Macht ist.

Noch entschiedener auf die Praxis gerichtet ist die Lehre Epikur's. Mit Logik und Physik beschäftigt sich dieselbe nur, um einen Unterbau für die Ethik zu gewinnen, und wenn jene durch die Frage nach dem Kriterium der Wahrheit im Allgemeinen die gleiche subjective Richtung verräth wie die stoische Logik, so arbeitet die Antwort auf diese Frage noch directer ihrer Ethik vor. Denn völlig sensualistisch wird behauptet, daß alle Erkenntniß von den Sinnen ausgeht. Dieser Sensualismus setzt sich in der Epikurischen Physik fort, deren eigentlicher Zweck die Abfindung mit der Natur im praktischen Interesse ist. Diesen Dienst wird am besten die Demokritische Atomistik leisten. In einer Zufallswelt hat das Subject das Recht, nur sich und seinen unmittelbaren Bedürfnissen zu leben. Denn die Lust ist das Princip der Epikurischen Ethik. Nicht zwar die augenblickliche Lust wie bei Aristipp, sondern die dauernde und deshalb berechnete Lust (*Diog. L.* X, 148 u. 127). Daher zwar einestheils Lust und Tugend in enge Verbindung gebracht wird (*Diog. L.* X, 140), aber anderntheils die Reflexion auf die Lusterzeugung die Tugend um alle Würde und Selbständigkeit bringt.

Neben der Oberflächlichkeit der Epikurischen Lehre und neben der Halbheit und theilweisen Inconsequenz der stoischen ist die Skepsis beiweitem die erquicklichste Erscheinung in dieser Periode der Geschichte der Philosophie[28]). Die Abfindung mit der Theorie im Hinstreben auf die Praxis vollzieht der Skepticismus durch eine ganze und entschlossene Theorie. Was er seiner Natur nach ist, die Aufhebung und Negation der Philosophie, das vollzieht er bewußt und ausdrücklich. Diese Consequenz der Inconsequenz, dies sich Begegnen der Abwendung von aller Philosophie und der Philosophie als des Mittels zu diesem Zwecke macht das Interessante und das Instructive dieser Erscheinung aus. Die höchste Verständigkeit erzielt in dieser Philosophie nichts als den vollständigsten und allseitigsten Widerspruch, welchen überall selbst zu beleuchten der Verstand zu seinem eigentlichen Interesse macht. Man möchte der Skepsis entgegenstellen, daß sie mit ihrem Princip nicht blos alle fremde Philosophie, sondern ebenso sich selbst aufhebe: aber ausdrücklich sagt es der Skeptiker selbst; er kommt diesem Vorwurf zuvor, indem er mit seiner Skepsis keine *αἵρεσις*, sondern lediglich eine *ἀγωγή* bilden will. Nicht als Philosophie, sondern als „Vermögen, Erscheinendes und Erkanntes irgendwie gegenüberzustellen" (*Sext. Emp.* Pyrrh. hyp. I, 8) wird die Skepsis definirt. Man ist versucht, die Überzeugung von der Ungewißheit alles dessen, was von den Phänomenen ausgesagt wird, als einen Widerspruch gegen das eigne Princip des zurückzuhaltenden Urtheils in Anspruch zu nehmen: aber der Skeptiker selbst verwahrt sich ausdrücklich gegen jeden dogmatischen Schein jener Überzeugung. Er setzt keineswegs sein Philosophiren in jene Behauptung, vielmehr in das *ζητεῖν*, in diese aus der Unsicherheit hervorgehende Bewegung des Urtheils selbst, ja er ist eifrig beflissen, auch im Einzelnen, so oft er sich auf einem dogmatischen Aussprechen ertappt, dies Dogmatische sich selbst sofort wieder unter den Füßen hinwegzuziehen und die Wirkung der Sprache, die ihn in jene Nothwendigkeit versetzte, durch eine neue sprachliche Wendung zu vereiteln. In der Unruhe des Suchens umgibt er sich mit Wendungen wie die: es ist möglich, vielleicht, ich bestimme nichts, es verhält sich nicht mehr so als so, ja sie potenzirten auch diese Ausdrücke und gingen hinter dieselben zurück: Ich bestimme nichts, auch dies nicht, daß ich nichts bestimme (Pyrrh. hyp. I, 197) — ohne freilich den Regreß ins Unendliche zu scheuen, der sich hieraus ergab. Der härteste Widerspruch dieses skeptischen Verhaltens liegt jedoch in der Kummerlosigkeit und Behaglichkeit, mit welcher diese Zerstörung der theoretischen Welt vollzogen wird. Ihr Vollziehen müßte consequenter Weise die absolute Unruhe, ihre Frucht die Verzweiflung sein. Statt dessen schöpft die Skepsis eine elende Befriedigung aus dieser Unsicherheit der Theorie; sie findet ein Genügen in diesem für die Energie des Denkens unerträglichen Zustande des Schwebens (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*) zwischen entgegengesetzten Gründen, in der Zurückhaltung des Urtheils (*ἐποχή*) und in der daraus folgenden Gemüthsruhe (*ἀταραξία*). Wenn die Entschiedenheit der Aufhebung dogmatischer Gewißheit der Skepsis eine gewisse Frische verleiht und ihre Ehre ausmacht, so ist die Kummerlosigkeit, welche dies Verhalten begleitet, ihre Unehre und ein Zeugniß für die Halbheit des Interesses, mit dem sie der Theorie sich hingibt. Einestheils verhärtet sie sich daher doch wieder zur Dogmatik, indem sie statt der Kategorien des Denkens Kategorien der Skepsis, statt der Kriterien der Wahrheit, Kriterien von deren Unergreifbarkeit in den zehn sogenannten Tropen aufstellt, durch welche, wie es scheine, die *ἐποχή* herbeigeführt werde (Pyrrh. hyp. I, 38). Anderntheils laborirt sie an der beständigen Vereitelung ihres praktischen Zieles. Die Gemüthsruhe wird durch die ewige Bewegung des Suchens und Anstehens, noch vielmehr aber durch die Arbeit der Polemik gegen die Dogmatiker fortwährend getrübt und durchbrochen.

Wie sehr nichtsdestoweniger der Skepticismus der wirklichen geistigen Lage seiner Zeit entsprach, das bekundet das Ansehen und die Verbreitung, die er sich in den verschiedensten Fassungen durch Jahrhunderte hindurch, von dem Stifter Pyrrhon, einem Zeitgenossen des Aristoteles, bis zu Sextus dem Empiriker, im dritten Jahrhundert nach Christus, erhielt. So drang er durch Arkesilaos in die neuere Akademie ein, stützte sich durch das Anknüpfen an Platonisches und Sokratisches, spannte sich durch den Gegensatz gegen die Stoa und mäßigte und schwächte sich durch die dem Wahrscheinlichen eingeräumte

---

28) Die Bedeutung des antiken gegenüber dem modernen Skepticismus hat Hegel hervorgehoben in der Recension im kritischen Journal I, 2. (S. W. 16. Bd. S. 70 fg.)

Berechtigung. So nahm er sich endlich in den spätesten Zeiten am kräftigsten und schärfsten zusammen und fand in Änesidemus und Sextus Empiricus scharfsinnige und gelehrte Vertheidiger.

Nur die Depression des sittlichen und nur die Erschlaffung des wissenschaftlichen Bewußtseins jedoch konnte sich mit dieser Verdächtigung, Verkümmerung und Zerstörung der Objectivität genügen lassen. Der Rückzug aus dem Object in das leere und unkräftige Subject, im Skepticismus auf die Spitze getrieben, zeigte den Widerspruch nicht mehr blos an dieser und jener Stelle, sondern er quoll dieser Philosophie aus allen Poren, sodaß, ihn aufzuzeigen, man in Verlegenheit geräth: so sehr ist hier Alles in Bewegung, daß nur in der Bewegung der Lehre selbst der feste Punkt ergriffen werden kann, gegen welchen ein anderer zur Aufzeigung des Widerspruchs in Vergleichung gestellt werden soll: so wurmstichig ist hier Alles, daß es gegen keine feste Begriffsbestimmung Stich hält, so mürbe, daß man nichts als die Verwitterung des Gedankens ruhig zur Schau stellen kann. Der Widerspruch und die Selbstwiderlegung ist das Element, in welchem dieses Philosophiren ruht, durch das es sich erhält und einem matten Geschlechte zu imponiren versteht.

Wenn nun diese Lage der Philosophie und dieser Charakter des Skepticismus einem reicheren und ernsteren Gemüthe nahe trat, so konnte es nicht fehlen, daß der Letztere einen Umschlag erlitt, daß die Philosophie der alten Welt noch einen letzten Versuch sich zu retten und weiter zu bilden unternahm. Die letzte bedeutendere und wesentlich berechtigte Phase der antiken Philosophie tritt uns entgegen im *Neu-Platonismus*. Es ist zunächst eine durchgehende Erscheinung, daß an der Grenze einer alten und neuen Zeit, in der Epoche, wo die jungen und die alten Bildungselemente in einem trüben Durcheinander, in einer noch nicht gesetzten Gährung sich befinden, der alte Geist, durch den Contact mit dem neuen, zu einer kritischen Erschütterung in sich, zu einem Insichgehen sollicitirt wird, wobei die noch einmal geweckte Kraft, vermöge der Bestimmtheit seines Inhalts, die Richtung nach rückwärts nimmt, während er sich zugleich, kraft der empfangenen Anregung, die Illusion eines Vorwärtsgehens bereitet. Der Ausblick in das Freie, welcher durch den neuen Geist eröffnet ist, schlägt in dem mit dem Alten fest verwachsenen Gemüthe nach rückwärts. Dem Reichthum der verschwundenen Bildung wird eine letzte Gunst abgewonnen; aber das dadurch Producirte ist doch nur eine Nachgeburt und dient nur, dem Neuen in seiner Klarheit und Frische den Sieg zu sichern und zu erleichtern. Keine andere ist die Bedeutung der neuplatonischen Philosophie. Sie ist eine Philosophie der *Reaction* und der *Romantik*. Sie entwickelt sich im *Gegensatz* und sie trägt doch zugleich die Spuren der *Ansteckung* durch das Christenthum. Sie will die Gemüthsbefriedigung, welche durch das Christenthum in die Welt eingekehrt ist, durch eine Metaphysik ersetzen und überbieten, und diese Metaphysik schlägt selbst in den religiösen Charakter um, sie wird zur unreinen Mischung von Philosophie und Theosophie. Sie ist ferner in ihrer Unproductivität zunächst eine Wiederbringung früherer Elemente. In ihren Hauptzügen eine abgeschwächte Wiederaufnahme des Platonismus trägt sie ebenso eine Menge leicht erkennbarer Aristotelischer Elemente mit sich. (So bei *Plotin* z. B. die Berührung des νοῦς, die Verbindung, in welche die That und das Gute als ihr Zweck gesetzt wird; die versuchte, aber verunglückte Emancipation von der Aristotelischen Kategorienlehre u. s. f.) Näher ist es der im Christenthum angelegte Monismus der Weltanschauung, zu welchem der Neuplatonismus einen philosophisch unzureichenden Versuch macht, den Dualismus der antiken philosophischen Anschauung heranzubilden. Weiter aber knüpft sich das Zurückgreifen zu der früheren Philosophie an den Subjectivismus der nacharistotelischen, insbesondere an dessen letzte und consequenteste Erscheinung, an den Skepticismus, in der Weise an, daß ohne Weiteres in das der Objectivität entleerte Gebiet die Objectivität wieder eingesetzt wird. Auf einen Boden, welcher durch die aushöhlende Tendenz der nacharistotelischen Systeme um alle Ertragsfähigkeit gebracht ist, wird unvermittelt der Keim einer neuen Objectivität gebracht und diese ist ebendadurch eine blos metaphysische, abstracte und bodenlose. Innerhalb derselben subjectiven Stimmung, welche den Stoicismus wie den Epikureismus und Skepticismus charakterisirt, wird ein Objectives herausgeworfen, welches begreiflich nichts als die Fata morgana jener subjectiven, von jedem realen Gehalte entleerten Stimmung ist. Das Herauswerfen einer objectiven Welt aus der Ichheit wird zur bloßen Illusion und zeigt sich sofort als identisch mit dem Verbleiben innerhalb der Leere der Ichheit. Wir lassen, um diese allgemeine Charakteristik zu rechtfertigen, den Neuplatonismus durch seinen wichtigsten Repräsentanten, durch *Plotin*, uns näher treten [29]).

In der Sphäre der Subjectivität baut sich die Plotinische Welt auf. Jenseit der Grenze des Skepticismus wird das Object wiedergewonnen, welches dieser seiner Wesenhaftigkeit nach zerfetzt hatte. Die Grenze des Skepticismus ist aber der hartnäckige, auf sich selbst bezogene Verstand. Über diesen hinaus greift nun Plotin und setzt eine truglose Anschauung der Wahrheit. Es ist das unberechtigte und unvermittelte Wiedererscheinen der dem Verstande vorausgehenden Anschauung. In unserer Vernunft manifestirt sich nach Plotin unmittelbar die absolute Vernunft. Licht sieht durch Licht. Dieses Licht, die Seele durchleuchtend, hat sie vernünftig, dem oberen Lichte ähnlich gemacht (Enn. V, 3, 8). Durch alles Lebendige geht die Anschauung hindurch in Steigerungen. Im Menschen insbesondere steigert sie sich durch λογισμός, διανόησις, ἐπιστήμη hindurch zum eigentlichen Schauen, zur ὅρασις. In dieser, als dem höchsten Ziele, vereinigt sich der Geist mit Gott und die Seele geht hiermit über sich selbst hinaus. Es bedarf nicht mehr des Grundes und des Beweises (Enn. V, 5, 1. 2). In der ὑπερνόησις wird Gott durch Berührung ergriffen, und dies ist der Zustand der ἔκστασις — eine mystische intellectuelle Anschauung und Versenkung in Gott.

29) *Steinhart*, Quaestiones de dial. Plotini ratione und derselbe: Meletemata Plotiniana.

Wenn man von hier zur Betrachtung des objectiven Inhalts des auf diese Weise Ergriffenen übergeht, so zeigt sich der eben angegebene Proceß nur auf den Kopf gestellt und im objectiven Spiegelbilde. Das Correlatum der Übervernünftigkeit ist die Überweltlichkeit des Absoluten. Verschieden benannt, als das Erste, das Eine, das Gute, das Über-dem-Seienden ist es das Unwandelbare (Enn. V, I, 6), nicht Erzeugte, nicht in der Zeit Seiende; es ist der absolute Ursprung und nichts von dem, dessen Ursprung es ist. Es ist nicht Gedanke, nicht Energie, es ist über und vor diesem, es setzt kein Object voraus. Es steht über Allem und nichts kann von ihm ausgesagt werden (Enn. VI. 9, 6). Alles geht aus ihm hervor, ohne daß es selbst dadurch vermindert oder geschwächt würde.

Und dies führt drittens auf die Emanationslehre des Plotin und diese wiederum ist das Correlatum der mystischen Erhebung des Geistes zum Absoluten. Ausstrahlung, Ausströmung, das sind die Bilder, unter welchen jene phantastische Objectivität stufenweise bis zur sinnlichen Welt heruntergehoben wird. Aus dem Einen wird so durch die περίλαμψις auf zweiter Stufe der νοῦς. Dieser begreift die Ideen, die Vorbilder des Sinnlichen in sich. Denken und Gedachtes ist in ihm identisch. Er bleibt in sich und realisirt sich selbst im Schaffen der Ideen. Auf das ἕν, aus dem er entstanden, zurückblickend, besitzt er das Leben, an sich besitzt er das Sein (Enn. V, 2, I). Das Dritte in dieser Emanationsreihe ist die Weltseele. Vom νοῦς abstammend ist sie dessen Abbild. Aber bewegt bleibt sie nicht wie der νοῦς in sich, sondern entwirft ein Bild von sich und schreitet in das Materielle fort (Enn. IV, 3, 9). Dies nämlich liegt formlos in der Finsterniß, die Seele dehnt es aus und bildet ihm die Ideen ein.

Wie diese metaphysische Emanationslehre das Product und Abbild des in mystischer intellectueller Anschauung sich befriedigenden subjectiven Geisteslebens ist, so ist endlich das Wesen der Seele wieder nach dem Typus dieser Metaphysik bestimmt. In der intelligibeln Welt ist die eigentliche Heimath der Seele, von daher kommt sie und dahin geht sie wieder zurück. Sie steht in der Mitte zwischen der sinnlichen und der höhern Welt. Sie hat nun der Heimath zu gedenken, widrigenfalls fällt sie von sich selbst ab. Trennung vom Leibe nach Möglichkeit und asketische καθάρσεις führen zur Gottähnlichkeit (I, 2, 1 sq.) und zur Versenkung in das Absolute. Denn die Materie ist der Sitz des Bösen, obgleich dies in der Welt nothwendig ist, da Alles aus Form und Materie besteht (VI, 8, I). Auch die Tugend ist somit Zurückziehen von der Welt und Genuß des eigenen Selbst. Der Subjectivismus des Neu-Platonismus zeigt sich schließlich noch viel ausgehöhlter und nichtiger als der der Stoa. Denn fodert diese vom Individuum noch einen sittlichen Widerhalt und die Festigkeit des auf sich beruhenden Charakters, so ist hier nur die Flucht in eine Gedankenwelt übriggeblieben, deren metaphysischer Bestand sich lediglich auf das Bedürfniß des Subjects, keineswegs auf irgend ein Reales stützt.

Inzwischen jedoch war in die geistig theils entleerte, theils entzweite Welt eine Kraft voll unerschöpflicher Wirkungen eingetreten. In einem Menschenleben von wunderbarer Klarheit und Größe war die verschwindende Divergenz des Intellectuellen und des ethischen Wesens des Menschen zur Erscheinung gekommen. Aus der getilgten Incommensurabilität beider Seiten war neben einander das Bewußtsein von der Identität des göttlichen und des menschlichen Wesens und die Praxis unendlicher, allumfassender Liebe hervorgewachsen. Die wechselnden Verschlingungen jenes theoretischen und dieses praktischen Princips und das Zurückstreben zu dem Punkte vollendeter Menschlichkeit, aus dessen Mitte beide emporgestiegen, das war es, was das Wesen des Christenthums constituirte und was die Kräfte der Menschheit bald angespannter, bald nachgelassener in Dienst nahm, indem es alle Kreise des Lebens und Wirkens mit einem neuen Gesetz umspannte und auf ein neues Ziel hinlenkte. Das aus seinem normalen Verlaufe herausgerückte Streben der Menschheit empfing durch die Erscheinung des Mannes von Nazareth eine Correctur. In ihm fand sich der Bruch zwischen Natur und Geist in jeder Beziehung geheilt; das Göttliche war somit in den Tiefen seines Wesens unmittelbar gegenwärtig, er selbst schaute dies sein eignes Wesen als den Proceß der Identität von Gott und Mensch und die Mit- und Nachlebenden schauten diese Idee fort an im Zusammenhange mit seiner Persönlichkeit an.

Das Religiöse jedoch in dieser seiner vollen und gedrungenen Erscheinung, der Zusammenschlag des Ethischen und des Intellectuellen, foderte nach der Weite der menschlichen Natur, nach beiden Seiten hin, nach derjenigen, die auf der Basis der Sprache ruht, wie nicht minder nach derjenigen, welche das sittliche Leben ausfüllt, seine Explication. Wie auf praktischem Gebiete das Christenthum sich mit unermeßlichen Wirkungen ergoß, so zog andererseits das theoretische Bedürfniß den religiösen Inhalt in seine Bewegung. Ein der Theorie Inadäquates, ein Theoretisches, in welchem das Ethische latitirte, ein Ethisches, in welchem das Theoretische latitirte, die nur an dem Lebenssitz des Individuums, nur in den Tiefen des Gemüths zur Einheit zusammengeschmolzene Duplicität des menschlichen Wesens, dies war es, was von der niemals rastenden Bewegung des Denkens ergriffen und verarbeitet wurde. Der christliche Inhalt gewann die Gestalt des Dogma's. Es ist die theoretische Erscheinung der im religiösen Gemüthe gedeckten und durch die eigenthümliche Kraft der Religion getilgten Incongruenz des sprachlichen und des sittlichen Processes. In der einseitig theoretischen Sphäre bricht nicht nur die in der Religion als subjectiver Function zusammengehaltene Incongruenz hervor, nicht nur wird dieselbe hier erst, wie andererseits in der einseitig praktischen Entfaltung der Religion, erzeugt; sondern die Theorie ist zugleich ihrer Natur nach diejenige Sphäre, in welcher jener Widerspruch für den Verstand und durch dessen eigene Arbeit ins hellste Licht gestellt wird. Das Dogma ist das Absurde, das Widerspruchsvolle, die absolute Irrationalität; denn es ist die Lösung des Bandes, welches in der Religion

das Ethische und Intellectuelle ursprünglich zusammenhält, es ist das freie Entlassen der Incommensurabilität dieser beiden Potenzen, es ist endlich die geflissentliche Beleuchtung dieser Incommensurabilität. Die Theorie ist aber zugleich mit dieser ihrer Arbeit ganz in der Hand und unter der Herrschaft des Widerspruchs; die Auswerfung des ethischen Factors, dessen Latitiren in dem intellectuellen den Widerspruch erzeugt, ist der das Dogma schaffenden Tdeorie unmöglich; sie ist unfähig zu dem Unternehmen der **Sichtung** beider Elemente, unfähig zur **Kritik** ihres eignen Werkes, unfähig zur Auseinanderlegung von Zettel und Einschlag des Gewebes, welches sie selbst gesponnen. Denn untergebreitet ist ihr jene energische Function der Religion, aus deren Schooße sie aufgestiegen ist und in welcher sofort immer der Widerspruch wieder verschwindet, welcher im Dogma erst existent wird. Wenn der Widerspruch in seiner theoretischen Existenz empfunden wird, so bedarf es nur eines Zurücktauchens in die Tiefen des Gemüths, nur des Rückgangs in den im Gläubigen immer provocirbaren religiösen Act, um ihn nicht blos vergessen zu machen, sondern ihn durch die höchste Energie unsres Wesens, durch ein absolut Berechtigtes und Wirkliches zu vernichten. Das ganz Entsprechende findet statt in der ethischen Sphäre. Während der religiöse Act als das energische Vorher der beiden einander incommensurabeln Hergänge, der Sprache und der Sittlichkeit, die schlechthinige sittliche Befriedigtheit, die völlige Versöhntheit unsres Wesens mit sich selbst implicirt, so kommt jene Unmeßbarkeit der beiden Potenzen, in der praktischen Explication des religiösen Acts, in der Ausbreitung des religiösen Princips im handelnden Leben, als sittlicher Widerspruch, d. h., auf diesem Gebiete, als die Empfindung des **Bösen**, oder der **Sünde** zum Vorschein. Die Sünde ist auf dieser Seite das dem Widerspruch im Dogma Entsprechende. Der Rückgang in die actuelle Existenz der Religion ist die immer bereite Aufhebung der Sünde, die factische Absolution von derselben, sowie er die Tilgung der Absurdität des Dogma's ist. Die Eine wie die Andere verliert ihre Bedeutung, ihre Härte, das ihnen anhaftende Schmerzliche und Lästige, so lange einerseits das theoretische, andererseits das ethische Leben von dem mütterlichen Schooße, dem Weibe sich entwunden haben, noch in irgend einer Weise getragen wird, so lange die Fäden nicht zerrissen sind, die die Dogmatik und die religiöse Praxis an die Andacht anknüpfen, so lange die Brücken nicht abgebrochen sind, die von beiden Orten zu der Religion als dem Orte des Mittelpunkts führen, so lange noch die Säfte nicht vertrocknet sind, die aus der Andacht oder dem Glauben in das Dogma und in die sittliche Bewegung überströmen. Erst wenn dieser Zeitpunkt eingetreten ist, so reinigt sich auf der einen Seite das sittliche Leben von der Empfindung des Bösen durch die freie Zwecksetzung, so bricht auf der andern Seite durch die Dialektik der Sprache, durch die freie Anstrengung der Intellectualität die Absurdität des Dogma's zusammen und nach der Arbeit der Kritik hat der Gedanke die Freiheit, auf seinem eignen Gebiete sich selbst zu ergreifen.

Dies vorangeschickt wird es klar sein, daß, so lange das Christenthum eine beherrschende, die Gemüther befangende Macht war, die Philosophie als solche nicht erscheinen, sich nicht durchsetzen konnte. Durch die christlichen Jahrhunderte bis zur Reformation läuft die Philosophie nur wie ein Strom unter der Erde fort und Patristik und Scholastik als specifisch christliche Philosophie umständlich und nachdrücklich in einer Geschichte der Philosophie zu behandeln, ist ein die Bedeutung der Philosophie verkennendes Unternehmen[30]). Wenn die Philosophie die freie, ungehemmte Entfaltung des sprachlichen Wesens ist, so war die sogenannte christliche Philosophie durch die Unterlage der religiösen Bestimmtheit, durch die ursprüngliche Verwachsenheit des sprachlichen mit dem ethischen Wesen, prädestinirt. Wenn ferner allerdings die Philosophie in der Freiheit ihrer rein intellectuellen Bewegung sich mit dem Ethischen auseinanderzusetzen und dessen Irrationalität theils in sich zu erfahren, theils irgendwie zu beherrschen bestimmt ist, so darf doch diese Abfindung keine ihr vorausgehende und in einem ganz anderen Orte, nämlich durch die Actualität der Religion bereits vollzogene, von ihr nur explicirte oder nur nachgebildete sein. Wenn endlich, von einem anderen Gesichtspunkte aus angesehen, das Object der Philosophie die Natur und der Geist, deren Verhältniß, Einheit und Auseinandergehen ist, so schiebt sich in der religiösen Befangenheit der sogenannten christlichen Philosophie vielmehr der religiöse Act und weiterhin das Dogma zwischen die Intelligenz und jene ihre Objecte, sie empfängt dieselben statt aus erster, aus zweiter Hand. Sie ist nicht frei, sondern gebunden, zuerst, in der nächsten Nähe des neu erstandenen religiösen Princips, durch die unmittelbare Existenz desselben im religiösen Gemüthe, sodann, bei weiterer Entfernung von der historischen Erscheinung und somit von der unmittelbaren Kraft jenes Princips, durch die dogmatische Existenz, durch die theoretische Explication desselben.

Denn dies sind die beiden nothwendigen Phasen, welche die in der religiösen Bestimmtheit gebundene Theorie durchläuft. **Zuerst** das Herauswerfen des religiösen Processes auf die bewegte Fläche der Sprache, das Projiciren der energischen, actuellen Daseinsweise der Religion auf die Intellectualität, der Versuch das In-Eins des Ethischen und des Intellectuellen in begrifflicher Existenz einzufangen und festzuhalten, die Verarbeitung des lebendigen religiösen Inhalts zum **Dogma**. „Den in der geoffenbarten Religion gegebenen Glaubensinhalt kann der Geist, indem er ihn in sich aufnimmt, nur dadurch geistig in sich verarbeiten, daß er in denselben eingeht, ihn sich explicirt, die an sich in ihm enthaltenen Bestimmungen aus ihm hervorhebt und in ausgesprochenen Sätzen sich gegenüberstellt[31])." Dies wesentlich die Aufgabe und Arbeit,

---

30) Ritter hat es unternommen, die Geschichte der christlichen Philosophie in bänderreicher Ausführlichkeit zu behandeln (Geschichte der Philosophie. 5 Th. u. fg). Vergl. die Abhandlung von **Baur** in Zeller's theologischen Jahrbüchern V, 1. 2 (1846.). „Der Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwickelung, mit Rücksicht auf Ritter's Geschichte der christlichen Philosophie." 31) So **Baur** a. a. O., S. 55 nach einer allerdings

der ersten christlichen Jahrhunderte — die Periode der patristischen Philosophie.

Sodann die Fortführung dieses Processes der Dogmenbildung zu dem der Vermittlung des Dogma's mit der nur in der Bewegung befriedigten Intelligenz. Der Ausgangspunkt ist nicht mehr das noch nicht aufgeschlossene, noch nicht dem Erkennen objectiv gewordene religiöse Phänomen, sondern grade die in die Sprache eingegangene, in ihr bereits eine begriffliche Existenz, aus einer Kraft zu einem Sein gewordene religiöse Function. Dem denkenden Geiste bietet sich nicht zunächst das Thatsächliche des inneren religiösen Hergangs, sondern das Daseiende des schon begrifflich umgesetzten religiösen Inhalts als Object dar. Wenn in der ersten Periode das Metall aus den tiefen Schachten des Gemüths heraufgefördert wurde, so wird es in dieser zweiten Periode als ein schon heraufgefördertes nur immer von Neuem umgeschmolzen und verarbeitet. Die geistige Bewegung ist, in ihr zweites Stadium eingetreten, zu einer abgeleiteten Wirksamkeit herabgesunken. „Am Anfang der scholastischen Periode steht das Dogma als kirchliche Lehre, mit der ganzen Macht seiner äußeren Objectivität vor dem Bewußtsein des Geistes; aber der Geist hat nun auch mehr und mehr das Bedürfniß und das Interesse in sich, das Dogma mit sich zu vermitteln, es der Äußerlichkeit, in welcher es vor ihm steht, zu entheben und ihm in seinem eigenen Selbstbewußtsein einen Anknüpfungspunkt zu geben [32])."

Soll aber gesagt werden, in welcher der beiden Perioden die Philosophie sich unselbständiger und weniger als sie selbst verhält, so leidet diese Frage kaum eine einfache Entscheidung. In Einer Hinsicht scheint die Arbeit der Dogmenbildung der eigentlich philosophischen Arbeit näher zu stehen. Sie hat den Vorzug größerer Productivität; von dem in die Einfachheit des Glaubens zusammengedrängten religiösen Inhalt schreitet sie zu dessen theoretischer Entfaltung fort. Indem sie die Übersetzung des Erlebten und Empfundenen in ein Theoretisches ist, hat sie die Schwierigkeiten einer μετάβασις ἐς ἄλλο γένος zu überwinden. Sie empfängt zu ihrer Bewegung gleichsam nur den Anstoß von einem Fremden und dieser Anstoß liegt in einer ganz anderen Region, geht von einem ihr nicht Ebenbürtigen, specifisch von ihr Verschiedenen aus. Sie scheint selbständiger zu sein, indem sie dem Zuge einer realen und sehr berechtigten Gewalt folgt, und sie scheint inhaltsvoller zu sein, indem sie dem Gedanken ein ganz neues Feld gewinnt und ein in der Form der Theorie bisher nicht Dagewesenes producirt. Die Scholastik dahingegen scheint es nur mit der Verarbeitung eines schon producirten Stoffes zu thun zu haben. Sie schreitet vom Dogma nur zur Dogmatik, vom Texte nur zur Interpretation, von einem Theoretischen nur zu einem abermals Theoretischen fort. Nicht blos den Anstoß, sondern das Material erhält sie; ihre Bewegung liegt in derselben Ebene mit dem Inhalte, um welchen sie sich im Kreise herumbewegt. Sie scheint unselbständiger zu sein, indem die Berechtigung des Dogma's, in dessen Dienst sie steht, eine blos abgeleitete und der Dienst ein äußerlicher, nicht durch innere Nöthigung und Hingebung erzeugter ist. Sie scheint endlich inhaltsloser zu sein, indem sie sich wesentlich empfangend, formgebend und gleichsam nur wiederkäuend verhält.

So, wie gesagt, nach Einer Hinsicht. Aber wiederum besteht das Unphilosophische der sogenannten christlichen Philosophie grade in der Unterschiebung eines fremdartigen und unangemessenen Inhalts unter die intellectuelle Bewegung, in dem Übersehen der Unebenbürtigkeit des Religiösen im Verhältniß zu dem Begrifflichen, in dem Vergeben der Rechte des Letzteren an die despotischen Forderungen des Glaubens. Dies Unphilosophische aber liegt viel mehr und ursprünglicher in der Bildung als in der weiteren Verarbeitung und Rechtfertigung der Dogmen. Jene gleicht dem Sündenfall des freien Gedankens, diese ist gleichsam durch Erbsünde der Unfreiheit des Gedankens verfallen. Was dort verschuldet ist, kann nur hier nicht sogleich wieder gut gemacht werden; die Fessel, welche dort dem Denken angelegt worden ist, kann nur hier nicht sogleich wieder abgeworfen werden. Die Patristik ist mehr oder minder productiv; aber sie producirt das Absurde: die Scholastik ist unproductiv; ausgehend vom Dogma kehrt sie zum Dogma wieder zurück; aber in dieser formellen Bewegung wenigstens kostet sie vorübergehend den Genuß der Freiheit, unterweges zum Wenigsten ist sie die Abwendung und die versuchte Correctur der Absurdität des Dogma's. Ist ferner die Aufgabe der Dogmenbildung, wegen der bei ihr stattfindenden μετάβασις ἐς ἄλλο γένος als die schwierigere bezeichnet worden, so ist doch die Überwindung dieser Schwierigkeit nur zur Hälfte ein positives, zur anderen Hälfte ein negatives Verdienst. Denn nur der Kampf der Vernunft gegen den in sie hereinbrechenden, ihre Maße überragenden religiösen Inhalt ist vom Standpunkte der Vernunft aus das Anerkennenswerthe. Das endliche Gelingen dieses Hereinbrechens hat in der Stärke des religiösen Processes und damit zugleich in der Schwäche und dem Unterliegen des freien philosophischen Geistes seinen Grund. Jene μετάβασις ist nur zur Hälfte ein Act der Freiheit, eine theoretische That; zur andern Hälfte ist sie Abfall von dem eignen Wesen des theoretischen Geistes, nicht That, sondern Leiden. Dagegen zeigt sich das Unternehmen der Scholastik sofort viel eigentlicher als Fortschritt zu einer neuen und zwar höheren Stufe. Denn die Sphäre des sprachlichen Lebens zwar ist das gemeinsame Gebiet des Dogma's und der scholastischen Rechtfertigung des Dogma's. Das diesem Gebiet Gemäßere jedoch ist die Rechtfertigung und nicht das Dogma. Jene ist das wahre Hinüberschreiten in das Bereich der Intellectualität, während die Erzeugung des Dogma's eine Verkürzung desselben war. Diese konnte nur durch eine Verfälschung des theoretischen Processes vor sich gehen, jene ist der beginnende Versuch, diesen Proceß wieder rein für sich darzustellen. Die Dogmenbildung ist ein Fortschritt zur Un-

in ihrem Ausgangspunkte von der unsrigen verschiedenen Anschauungsweise.

32) Baur a. a. O. S. 57.

freiheit; in der Rechtfertigung des fertigen Dogma's wird der Fuß nach der Richtung der Freiheit aufgehoben, wenn er auch auf dem Gebiete der Unfreiheit wieder niedergesetzt wird. Dort die Entfernung von der Selbständigkeit des philosophischen Verhaltens; hier der Ansatz zu einer Rückkehr in dieselbe: dort Überwiegen eines Materiellen, aber eines der innersten Natur des Gedankens Widerstrebenden; hier Überwiegen des Formellen, eines Formellen jedoch, in welchem die eigene Natur des Denkens allmälig wiedergefunden wird, sich allmälig selbst wiederherstellt.

Wenn nach dem Allen die Scholastik als diejenige Erscheinungsform des christlichen Denkens gelten muß, welche der Philosophie, oder dem freien Denken wieder näher rückt, so ist damit nicht weniger der unfreie Charakter der Scholastik und das wesentlich Unphilosophische derselben zugestanden. Es ist so, die Scholastik begründet sich auf dem Vergessen, daß das Dogma das eigene Product des Geistes ist. Dasselbe steht ihr als eine undurchbrechliche Schranke, als eine unumstößliche Autorität, als Ausgang und Ziel ihrer Bewegung gegenüber. Der Geist ergeht sich in der Scholastik nur in der Weise eines Gefangenen, welchem die Mauern seines Gefängnisses die Grenzen der Welt sind, und diese scholastischen Häupter haben sämmtlich den Druck des Dogma's als einer kirchlichen Satzung auf sich lasten. Aber dennoch bereitete grade unter diesem Drucke sich die Befreiung vor. In den Versuchen der Systematisirung und der rationellen Begründung der Kirchenlehre erstarkte das Interesse und die Fähigkeit des Denkens. Die Freiheit der Bewegung, welche sich der denkende Geist nur bedingungsweise nahm, gewöhnte ihn an den Genuß und die Benutzung der Freiheit. Selbst der leere Formalismus, dem der durch die Araber bekannter gewordene Aristoteles Kategorien und Schemata lieferte, selbst jenes kryptogamische Denken in so vielen verkümmerten und anomalen Äußerungen verrieth den verhaltenen Drang des zum Licht sich emporarbeitenden Selbstbewußtseins. Soviel Zwang war die Zucht, soviel aufgebotener Scharfsinn die Übungsschule für das erst durch die Reformation mündig erklärte Denken. „Selbst die Misgestalt und Schattenseite der Scholastik," sagt Feuerbach in seiner Einleitung zur Geschichte der neuern Philosophie, „die vielen absurden Quästionen, auf die die Scholastiker zum Theil verfielen, selbst ihre tausendfältigen, unnöthigen und zufälligen Distinctionen, ihre Curiositäten und Subtilitäten müssen aus einem vernünftigen Principe, aus ihrem Lichtdurste und Forschungsgeiste, der sich aber eben in jenen Zeiten und unter der drückenden Herrschaft des alten Kirchengeistes nur so und nicht anders äußern konnte, abgeleitet werden. Alle ihre Quästionen und Distinctionen waren nichts Anderes, als mühsam eingegrabene Ritze und Spalten in dem alten Gemäuer der Kirche, um zum Genusse des Lichtes und frischer Luft zu gelangen."

Eine Menge von Problemen wurde aufgewühlt, eine Menge von Zweifeln angeregt. Neben der pantheistischen Auffassung des Christenthums durch Scotus Erigena läuft die mehr verständig trennende des Anselmus, des Urhebers des ontologischen Beweises. Der durch Thomas von Aquino begründeten Schule der Thomisten stand die durch Duns Scotus begründete der Scotisten, jene mit Accentuirung des Theoretischen, diese mit principieller Hervorhebung der Bedeutung des Praktischen gegenüber. Den tiefsten und durchgehendsten Gegensatz aber bildete der **Nominalismus** und **Realismus**. Eine wahrhaft philosophische, offener oder versteckter überall sich wieder einfindende Frage wird durch diesen Gegensatz umspannt und die Scholastik wird außerdem durch ihn von dem theologischen auf das logische, auf ein freieres, selbständigeres Gebiet hinüber gehoben. Unter dem Gestein und Gestrüpp theologischer Quästionen sprang zuerst diese Frage als ein Quell reineren philosophischen Gehaltes hervor. Hatte nämlich Roscellinus das Auseinanderhalten der drei Personen der Trinität gefodert, damit nicht, wenn sie zu Einer Sache zusammengingen, auch der Vater und der heilige Geist Fleisch geworden zu sein scheine; so suchte Anselmus diese sinnliche Fassung als begründet in der logischen Ketzerei nachzuweisen, daß die Universalien, d. h. die Begriffe des Allgemeinen, nur flatus vocis seien. Dem Nominalismus, nach welchem es keine allgemeinen Begriffe gibt und welchem daher das geistige Erkennen in der sinnlichen Wahrnehmung des allein als real anerkannten Einzelnen untergeht, trat somit der Realismus, d. h. die Platonisch idealistische Richtung der Scholastik, gegenüber, welche die Realität des Allgemeinen, das Prius der Universalien (universalia ante rem) behauptete. Nur der Rückgang zu der sinnlich-transscendentalen Erklärung des Metaphysischen vermag diese Differenz zu lösen. Aber es ist bezeichnend für die Dämmerung, in welcher in diesen Zeiten alle metaphysischen Fragen erblickt wurden, daß diese Principienfrage sich grade diesen Ausdruck gab, daß man an der Grenze der Sprache anstieß, ohne eine Ahnung ihrer productiven Kraft und ihres realen Gehalts zu haben.

Auf verschiedenen Wegen brach die **neue Zeit** und mit ihr die **Befreiung und Vertiefung des philosophischen Geistes** herein. Die schon durch Abälard versuchte Vermittelung von Realismus und Nominalismus brach, äußerlich und oberflächlich, wie sie gefaßt war, aus einander; der Gegensatz erscheint gegen das Ende der scholastischen Periode gespannter als je; der scharf entschiedene Nominalismus eines Wilhelm von Occam drängte aus der Logik zum Empirismus hinaus. Gott wird hiermit zugleich ein Unerkennbares, ein blos Geglaubtes, Glaube und Erkenntniß fällt schlaff aus einander, während die Letztere zugleich ein neues und freieres Gebiet sucht. Es wird endlich ohne Scheu ausgesprochen, daß vom Standpunkte des Glaubens wahr sein könne, was die Vernunft nicht beweisen könne. Unter dem Schutze dieses dualistischen Gesichtspunktes kann Pomponatius den Nachweis führen, daß die individuelle Unsterblichkeit weder aus Aristotelischen Principien, noch sonst erweisbar sei. Ein indirecter Angriff gegen die Scholastik war endlich auch die Polemik gegen deren Hauptwerkzeug, gegen diejenige Philosophie, welche damals die Aristotelische hieß, eine Polemik, welche besonders scharf und eifrig von Petrus Ramus geführt ward.

Sehen wir uns aber nach denjenigen Elementen um, welche besonders energisch den Umschwung des Bewußtseins bewirken halfen, so wurde dem Geiste die langentbehrte Erfrischung vor Allem aus einer dreifachen Quelle, deren zwei mehr die Geschicke und die Gunst der Zeiten, deren dritte der Geist sich selbst in seinen eigenen Tiefen erschloß. Es ist zuerst die wiedereröffnete und verbreitete Kenntniß des classischen Alterthums, es ist sodann die Entdeckung einer zwiefachen, einer irdischen und einer himmlischen Welt, das Wiedernahetreten der Natur an die ihrer entwöhnten Sinne und Seelen, es ist endlich die große That der Lutherischen, der teutschen Reformation, die Wiedererweckung der sittlichen Kraft der Menschennatur. Wir können die philosophischen Erscheinungen, welche als Übergänge zu der mit Cartesius beginnenden Entwicklungsreihe der Systeme betrachtet werden, im Parallelismus mit jenen drei neueröffneten Quellen und Anregungsmitteln der Erkenntniß gruppiren und an uns vorübergehen lassen.

Zuerst die Wiedererweckung des Alterthums. Vertriebene Griechen waren es, welche in Italien für sich, ihr Wissen und ihre literarischen Schätze eine neue Heimath fanden. Die Chrysoloras, die Argyropulos, die Lascaris u. s. f., wer kennt sie nicht als die Verpflanzer griechischer Sprache, griechischer Literatur und Philosophie in den dem griechischen verwandten Boden und weiterhin über ganz Europa? Vor dem Anhauch des antiken Geistes mußte Denen das Herz aufgehen, welche von dem in sich verschränkten und im dunklen Selbstgenügen dahinlebenden Geiste des Christenthums bedrückt waren. Plato vor Allem war der Verführer aus den finsteen Räumen der Scholastik in die heiteren der Akademie. Georgius Gemistos Plethon wagte es, auf der Kirchenversammlung 1439 wiederholt auf Plato hinzuweisen und erwarb sich durch seine Schrift über die Verschiedenheit der Platonischen und Aristotelischen Philosophie erbitterte Gegner. In Bessarion fand ee einen Vertheidiger, welcher, indem er beiden Philosophen gerecht werden wollte, doch den Plato weit über Aristoteles erhob und die Übereinstimmung des Ersteren mit den Lehren des Christenthums nachzuweisen bemüht war. Aber nach der Weise jenes südlichen Volkes: — das Alterthum und die Philosophie der Alten ward nicht blos in vereinzeltem literarischem Streit wieder zur Sprache gebracht, sondern sie sollte wie ein Gewächs aus fremdem Boden ganz und gar in den neuen einwurzeln, sie sollte Dasein und Wachsthum im Leben gewinnen. Die Philosophie des Alterthums wurde nationalisirt durch die Platonische Akademie in Florenz. Durch Plethon dazu angeregt und von dem, dessen Namen Plethon trug, „angehaucht und beseelt," ließ Cosmo von Medici durch Ficin die Werke Plato's übersetzen. Ein allgemeiner Enthusiasmus für den „Göttlichen" griff um sich und unter dem Schutze Cosmo und Lorenzo von Medici blühte die neue Akademie. Die nächste Frucht derselben waren Ficin's Übersetzungen Plato's und Plotin's, ein Werk desselben über Platonische Theologie und die wenn auch sehr trübe und verunreinigte Wiedererweckung Platonischer, neuplatonischer und Pythagoreischer Ideen. In ähnlichem Sinn wirkte und stritt gegen die Scholastik Johann Pico von Mirandola und aus der florentinischen Akademie war auch Reuchlin hervorgegangen, der Hauptbeförderer classischer Studien in Teutschland. Neben der Erneuerung des Alten aber, wozu auch die schon erwähnte Polemik des Ramus gegen Aristoteles, die äußerliche und blos theoretische Wiederaufnahme des Stoicismus durch Lipsius, sowie die des Skepticismus der neuern Akademie durch Montaigne und Charron gehören, ließen Versuche selbständigeren Philosophirens. Schon in dem Teutschen Nicolaus Cusanus gewann die Verbindung scholastischer Sympathien, d. h. der Tendenz einer begriffsmäßigen Fassung des christlichen Glaubensinhalts mit dem Studium antiker Philosophie die Kraft, eine neue und freiere Entwickelung wenigstens anzustreben. Die eigentlichen Wurzeln der Originalität lagen aber anderswo, nicht in dem Vergangenen, sondern in dem ewig Unvergänglichen, in den nie alternden und nie erschöpften Schätzen der Natur.

Die erneute Naturanschauung ist das zweite und wichtigere Moment für die Herausbildung der neuen aus der scholastischen Philosophie. Aus der leeren Welt schematisirter Phantasien brach der Geist hindurch zu der frischen Weide der wirklichen. Äußere Begebenheiten gingen diesem innern Drange parallel. Während der Instinct der Wahrheit die Geister zur Natur und ihren Wundern hinanzog, so öffnete sich vor dem kühnen und rüstigen Manne eine neue Hälfte der Welt. Columbus' Genius fand jenseit des atlantischen Oceans eine zweite Erde, deren Wunder den geistigen Blick um mehr als das Doppelte erweiterten. Ein Zufall lieferte sodann dem Naturforscher ein Werkzeug in die Hände, welches das Auge durch unermeßliche Himmelsräume, wie das Schiff den Weltentdecker über den Ocean geleitete. Als Galilei das Fernrohr gegen den Himmel richtete, so war hier mehr als Amerika; die Galilei, die Kepler, die Copernicus und die Newton waren die conquistadores des Himmels, die Phantasien der alten Kosmologie schwanden in Nichts zusammen und in der plötzlich ins Ungeheure erpandirten Welt hatte der Geist Mühe, sich von Neuem zurecht zu finden. Die Versuche, mit allen Sinnen und allen Kräften den neuen Stoff sich zu assimiliren, wechselten ab mit denen, vor der Übermacht der die Fähigkeit des Aufnehmens überwachsenden Außenwelt sich in die Tiefen der Intellectualität zurückzuflüchten und die Sicherheit des eigenen innern Lebens der Wucht der Erscheinungen entgegenzustemmen [33]). Aber ehe noch durch den Muth der Entdecker und durch die Gunst des Zufalls so viele neue Herrlichkeit der Natur zu einem realen Besitz geworden war, lag dieselbe als Gegenstand der Ahnung und in der Allgemeinheit philosophischer Erkenntniß als Sehnsucht und Instinct einer Reihe von Männern im Sinne, welche ihre Begeisterung für die noch

33) Über die Periode jener großen Entdeckungen vergleiche die schöne Darstellung im zweiten Bande von Humboldt's Kosmos, Abschnitt VIII, und Apelt, Die Epochen der Geschichte der Menschheit. S. 119. 301 u. öfter.

wenig erkannte Natur in weitgefaßten, halb poetischen, halb philosophischen Anschauungen aussprachen. Neben der versuchten Reproduction der antiken Philosophie erscheinen im sympathetischen Zusammenhange mit den bevorstehenden Entdeckungen die Systeme eines Telesius, Paracelsus, Cardanus, Patritius, Vanini, Campanella, Giordano Bruno und Anderer. Ein reformatorischer Drang, ein Vorgefühl der großen Einsichten, welche aus treuer Naturbeobachtung entspringen sollten, eine mystische Begeisterung für die unbekannte und deshalb vergötterte Natur geht durch Alle hindurch. Ein starkes Bewußtsein der Originalität ihres Unternehmens spricht sich direct und geflissentlich aus, wie denn auf den Titeln der Schriften des Telesius und Campanella verkündet wird, daß in ihnen juxta propria principia, juxta propria dogmata philosophirt werde. Dabei ein gewaltiges Ringen des neuen Inhalts mit den alten scholastischen Formen. Auf der einen Seite die ganze Erudität der scholastischen Sprache, auf der andern die kühne Verachtung des Autoritätsglaubens und die Foderung freier, lebendiger Aneignung durch innern Tastsinn. Der Inhalt, welcher in verschiedenen Modificationen durch alle diese Systeme ausgesprochen wird, ist die Idee des allgemeinen Lebens. Es gibt nichts Todtes in der Natur, sondern Alles in ihr schließt sich zu einer von einer allgegenwärtigen belebenden Seele zusammengehaltenen Totalität zusammen. Die ganze Welt ist dem Campanella Empfindung und Leben, das beseelte Kunstwerk Gottes, welcher die erste Macht, die erste Weisheit und die erste Liebe ist. Gott ist dem Giordano Bruno, dem Bedeutendsten in dieser Reihe, die allgemeine Substanz, der schöpferische, unendliche, allmächtige, allgegenwärtige Quell aller Dinge. Sofort wendet dann Bruno auf das Verhältniß Gottes zur Welt die Aristotelischen Begriffe der vier Ursachen an. Gott ist ihm wirkende Ursache nicht weniger als formale und finale, und alle drei schließt er endlich in der Vorstellung des Weltganzen mit der materiellen Ursache zusammen. Im Absoluten ist nach Bruno Form und Materie nicht mehr verschieden. Die Materie ist nicht ohne die Formen, enthält sie vielmehr alle in sich, und indem sie entfaltet, was sie eingehüllt in sich trägt, ist sie in Wahrheit alle Natur und die Mutter der Lebendigen. In diesem Zusammenschluß von Form und Materie, Actualität und Potentialität ergreift Bruno das Weltganze als das absolute Eine. Aller Unterschied und alle Bestimmtheit aber ist ihm Gestaltung und Modification dieses Einen. „Wie die menschliche Seele, untheilbar und nur Ein Wesen, dennoch jedem Theile ihres Leibes ganz gegenwärtig ist, indem sie zugleich das Ganze desselben zusammenhält, trägt und bewegt, so ist auch das Wesen des Weltalls im Unendlichen Eins und nicht weniger in jedem der einzelnen Dinge, welche von uns als Theile desselben angesehen werden, gegenwärtig." Dies die Hauptzüge der Brunonischen Lehre. Von der innigsten Naturanschauung überall durchzogen und erläutert, knüpft sie zugleich wiederholt an die Philosopheme der Alten an, sie berichtigt die Platonische Fassung der Materie, sie beruft sich jetzt auf die peripatetische, jetzt, mit ihrer Vorstellung von der Alleinheit, auf die eleatische Philosophie; sie sucht die Einwände zu lösen, die aus dem Heraklitischen Princip gegen sie erhoben werden könnten, und bemüht sich endlich, auch der Atomistik einen tiefern Sinn abzugewinnen[34]). Kenntniß der antiken Philosophie und begeisterte Hingebung an das Leben der Natur gehen somit in Bruno zusammen, um durch seinen speculativen Tiefsinn zu einer Lehre gestaltet zu werden, an welche noch die neueste Zeit erinnern und wieder anknüpfen durfte.

Die Natur jedoch bedarf, um ihre Geheimnisse wirklich zu offenbaren, mehr noch des nüchternen als des begeisterten Sinns. Um an ihr sich wirklich zu ernüchtern, den Geist zu reinigen und von altem Wust zu befreien, mußte sie allererst in ihrer nackten und strengen Gestalt angeschaut werden. Die Empirie als solche mußte allererst innerhalb der Philosophie selbst zu Ehren gebracht und als philosophisches Princip geltend gemacht werden. Die Naturphilosophie mußte unversetzt und unverquickt mit poetischen und phantastischen Elementen und zurücksteigend bis zu den Anfängen der Beobachtung auftreten, um die Philosophie auf andere Bahnen zu bringen und fruchtbar auch für die denkende Betrachtung des Geistigen zu werden. Am Anfange der Philosophie der neuen Zeit steht deshalb mit Recht neben Cartesius Baco von Verulam. In seinem Philosophiren nimmt sich klar und verständig der geläuterte Sinn jener italienischen Systeme zusammen. Alle die Jenseitigkeiten und Abstractionen der Scholastik, das Leben in einer von der Wirklichkeit weitabgekommenen, alles sittlichen gleich sehr wie alles natürlichen Gehaltes entleerten Gedankenwelt hatte er den Muth bei Seite zu werfen. Hatten Jene die bis dahin unheilige Natur nur dadurch zu heiligen verstanden, daß sie dieselbe unmittelbar in jene phantastische Gedankenwelt hinüberzogen, so greift Baco durch diese ganze Poesie und Metaphysik rücksichtslos hindurch und macht die Natur zu seiner alleinigen Lehrerin. Wie einem sittlich durch und durch verirrten und corrumpirten Geschlechte die Unschuld des Kindes entgegengehalten worden war, als welche allein das Himmelreich besitze und verbürge, so wollte Baco durch die Verwirrung und Corruption der Begriffe gerades Weges hindurch zur Natur[35]). Ein völlig neuer Anfang des Lernens und der Begriffsbildung sollte von der keuschen, strengen und genauen Beobachtung der Natur genommen und die Reinigung unseres Wissens ganz von Frischem im Ausgange von dem allein Realen und Sicheren, von der Natur, vollzogen werden. So beginnt denn Baco mit der Anklage und Verwerfung alles bisher durch die Wissenschaft Errungenen. Wir befinden uns nach ihm in einer allgemeinen Verderbniß des Wissens. Dies näm-

34) Vergleiche über die Systeme dieser Übergangsperiode, insbesondere über die italienischen Philosophen, Carrière, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit. Die Darstellung der Gedanken Giordano Bruno's daselbst. S. 411—469.
35) Omnia idola constanti et solenni decreto sunt abneganda et renuntianda, et intellectus ab iis omnino liberandus est et expurgandus, ut non alius fere sit aditus ad regnum hominis, quod fundatur in scientiis, quam ad regnum coelorum, in quod nisi sub persona infantis intrare non datur (Nov. Org. I, A. 68. 97).

lich so: Man hat übereilte Schlüsse gemacht; der Schluß besteht aus Sätzen, die Säze aus Worten, welche die Marken (tesserae) für die Begriffe sind. Nun sind diese Begriffe verworren und sind übereilt von den Dingen abstrahirt; es ist folglich in dem darauf Auferbauten schlechterdings keine Sicherheit (Nov. Org. Aph. 14); denn Wachsthum und Gedeihen hat nur, was sich auf die Natur gründet, dagegen schwankt hin und her und bleibt ohne Gedeihen, was sich auf die Meinung gründet. Das Elend der Wissenschaften rührt daher, daß dieselben sich losgerissen haben von dem mütterlichen Schooße der Natur, von woher sie allein Nahrung empfangen können (l. l. Aph. 74). Nachdem nun auf diesen Grund hin Baco von aller anderen Autorität in wissenschaftlichen Dingen als der der Natur sich losgesagt und, nach dem Goethe'schen Ausdruck (XXXIX, 129), mit dem Schwamm über Alles hingefahren, was bisher auf die Tafel der Menschheit verzeichnet worden war, so verkündet er als den einzig erfolgreichen Weg zu einer Reform der Wissenschaften die Rückkehr zu ihrer aller Mutter, zu der Naturphilosophie (Aph. 79). Eine ganz neue Welt der Begriffe muß gebildet werden durch einen neuen, von der Erfahrung genommenen Anlauf. Die Erfahrung aber muß zu diesem Ende certa lege, nach einer bestimmten Kunst und Methode betrieben werden: — „ut scilicet mens per artem fiat rebus par“ (Augm. scient. V, 2). Und welches ist diese Methode? — keine andere als die wahre Induction. Die wahre Induction, d. h. diejenige, welche mit der größten Strenge, Genauigkeit, Geduld und Resignation geübt wird. Sie geht zergliedernd und prüfend zu Werke und schließt auf die affirmativen Bestimmungen einer Sache erst dann, wenn sie hinreichend die negativen Instanzen verworfen und ausgeschlossen hat (Nov. Org. I, A. 105, 22). Das hiermit gefoderte empirische Verfahren wird nun aber sofort auf ein höheres Ziel gerichtet, die Empirie tritt durchaus in den Dienst des Gedankens. Dieses Interesse ist der Baconischen Empirie zunächst immanent, sie ist in ihrer Bewegung selbst denkende, sinnige Naturbetrachtung. Die bloße Empirie bleibt bei dem Besonderen stehen, schreitet immer nur von Erfahrungen zu Erfahrungen, von Versuchen zu Versuchen fort; „unsere Methode dagegen besteht darin, daß aus Erfahrungen und Versuchen die Ursachen und die Axiome und aus den Ursachen und Axiomen wieder neue Versuche und Erfahrungen gezogen werden (Aph. 117)“; „sie geht daher nicht auf einer Ebene fort, sondern steigt bergauf und bergab, jetzt bergauf zu den Axiomen, jetzt bergab zu Erfahrungen (Aph. 103)“; das Allgemeine steht dem Baco endlich auch als ausdrückliches Ziel am Ende des bezeichneten Weges. Als Ziel und eigentliches Object des menschlichen Wissens bestimmt er ausdrücklich die Auffindung der „Form“ oder der „wahren Differenz,“ oder der natura naturans oder der „Emanationsquelle“ je des vorliegenden Naturobjectes (Nov. Org. II, Aph. 1). Er versteht aber unter der Form das wahre Wesen der Sache, welches hindurchgeht durch alle Erscheinungsformen, Äußerungen und Daseinsweisen derselben (l. l. Aph. 4). So ist z. B. das eigenste, das positive Wesen der Wärme (ipsissimus calor), wie sich aus der Vergleichung aller Wärmeerscheinungen ergibt, die Bewegung. Diese Bestimmung ist jedoch limitirt; man muß weiter zu den „wahren Differenzen“ fortgehen, welche die Bewegung limitiren und dadurch zum Wesen der Wärme bestimmen. Und da ergibt sich denn, daß die Wärme expansive Bewegung ist, es ergibt sich zweitens, daß diese expansive Bewegung eine aufwärts strebende, weiter, daß sie nicht eine das Ganze gleichmäßig ergreifende, sondern eine die Theile wechselnd durchzitternde, endlich, daß sie — und dies ist eine Modification der vorigen Modification — theils eine schnelle, reißende, theils nicht die allerkleinsten, sondern die Theile bis zu einer gewissen Größe durchdringende ist. Was aber Wesen, das ist auch hervorbringendes Princip (Emanationsquelle) der Sache, und Wärme wird deshalb hervorgebracht dadurch, daß man in irgend einem Körper eine expansive Bewegung der angegebenen Art erzeugt (II, A. 20. 21). — Bacon's unendliches Verdienst ist nach diesem Grundriß seiner Lehre die Befreiung von menschlicher Autorität, von der Autorität der Meinung und des Vorurtheils, von dem, was er in seiner barbarischen Sprache Idola nennt. Aber freilich, indem er sich damit glücklich von so vielem Träumerischen befreit, was die Bruno, die Campanella sofort wieder in die Natur hineindichten, so überspannt er zugleich die Sehne, er reißt sich los von dem Boden der Geschichte, bricht mit der Überlieferung, verkennt die Würde des schon Errungenen, den Gehalt in den Werken und Gedanken des Alterthums, und dies bringt unmittelbar als Widerspruch in seine Tendenz und sein Verfahren ein, indem er von jenem Historischen rings umfangen ist, sich selbst in demselben bewegt und zum mindesten die Sprache, deren er sich zu bedienen gezwungen ist, als unausweichliche Voraussetzung seines eignen Denkens bestehen lassen muß. Außerdem aber straft sich die Verachtung des Alterthums in der Rohheit, Rücksichtslosigkeit und Einseitigkeit seines Auftretens. Es straft sich weiter durch das hervortretende Misverhältniß zwischen dem, was er sodert und verheißt, und dem, was er selbst leistet und vollbringt. Seine Philosophie ist nicht sowol resultatisch, als vielmehr vorbereitend, wegweisend, andeutend. Das Wesentliche derselben besteht in der Angabe der richtigen Methode. Jene sinnige und doch accurate Naturbetrachtung, jene Achtung vor dem Einzelnen, verbunden mit jenem bewußten und ausdrücklichen Zug nach dem Allgemeinen macht ihn dem von ihm geschmähten Aristoteles verwandter, als er es selbst gestehen will. Aber die einseitige Hingabe an die Natur, und der unhistorische Sinn des Mannes raubt ihm zugleich die Einsicht in die von dem Stagiriten so hoch gestellte, so fein geübte teleologische Naturbetrachtung [36]) — als ob es nicht ebenso ein Hineindichten menschlicher Affectionen in die Natur wäre, wenn er sich doch keineswegs enthalten kann, den Körpern ein gewisses Wahrnehmungs-, ja Wahlvermögen zuzuerkennen (Augm. scient. IV, 3; Hist. Nat. Cent. IX Praef.). Er bringt es

36) „Causarum finalium inquisitio sterilis est et, tanquam virgo, Deo consecrata, nihil parit.“

endlich auch nicht zu jener Durchdringung des Einzelnen und Allgemeinen, durch welche der Stagirit so groß und unerreicht dasteht. Er dringt wol wiederholt auf den Abschluß der Erfahrungen und Experimente zu der Erkenntniß des Wesens, der Ursachen, der Axiome, aber dennoch — um hier wieder Goethe statt unser reden zu lassen — „ist ihm in der Breite der Erscheinung Alles gleich," er geht darin unter, er verliert sich, wenigstens praktisch, darin; „die einzelnen Fälle behalten bei ihm zu viele Rechte, und ehe man durch Induction, selbst diejenige, die er anpreist, zur Vereinfachung und zum Abschluß gelangen kann, geht das Leben weg und die Kräfte verzehren sich." Zwar geht er fort bis zur Anerkennung der Berechtigung der Analogie, oder der physischen Parallelen, und findet es nicht absurd, den Menschen als umgekehrte Pflanze zu betrachten (Nov. Org. II, A. 27) — aber solche Einsichten bleiben praktisch-unfruchtbar, und Goethe stellt mit Recht ihm gegenüber auf, daß es wesentlich darauf ankomme, „gewahr zu werden, daß ein Fall oft tausende werth ist und sie alle in sich schließt," und macht geistreich auf das für Baco Charakteristische aufmerksam, daß er, „der meerumgebene Insulaner," um seine Methode zu exemplificiren, ins Breite und Unendliche gegangen, und das unsicherste aller Naturphänomene, die Winde, als Hauptaugenmerk ergriffen habe [37]).

Neben dem Rückgang zur Natur jedoch that der Geist zu Anfang der neuen Zeit noch einen andern Rückgang, entdeckte noch eine andere Quelle der Erfrischung und der Erneuerung. Neben der Anknüpfung an das Historische, an die alten Schätze des Gedankens, wie sie aus dem Alterthume herüberragten, neben dem Aufschluß neuer und unbekannter in der Natur, waren die edelsten aus dem Processe des eigenen, innersten Lebens zu Tage zu fördern. In derjenigen That, welche sich mit der höchsten Energie auf die Gewinnung und Aneignung dieses Gehaltes richtete, fassen sich jene anderen parallelen Bestrebungen wie in einer Spitze zusammen. Obgleich in ihrer unmittelbaren Erscheinung auf einseitige Zwecke gerichtet und in dem an ihre Erreichung gesetzten Eifer jene anderen theils miskennend, theils in directe Opposition gegen sie gekehrt, hat sie doch mit ihnen gleichen Sinn, trägt sie sie doch auf gewisse Weise in sich, ist sie doch der nur höchste, umfassendste, geistig bedeutendste Ausdruck für sie alle, wird sie doch für deren spätere Entfaltung die gemeinsame Unterlage und die unerläßliche Bedingung. Diese That ist keine andere als die Lutherische, die teutsche Reformation. Sie steht mit den humanistischen Tendenzen der Zeit, sowie mit dem neuaufgenommenen Naturstudium zunächst in einem leicht ersichtlichen Parallelismus. Die Abwendung von der Autorität der Kirche, die Aufsuchung eines neuen Kernes des Lebens und des Wissens, von wo aus die Welt sich neu gestalten, sich edler, freier, menschlicher bilden könne: dies lag ebenso in jener Rückwendung zu einer ältern, jugendlicheren Epoche der Menschheit, wie in dem sehnsüchtigen Hinstürzen an die ewig jugendliche Natur, wie in der Reformation des religiösen Glaubens und Empfindens. Aber diese letztere hatte zugleich den allgemeinen und in verschiedenen Richtungen gespaltenen Drang der Zeit in seiner tiefsten, innersten Meinung erfaßt. Sie lief jenen Richtungen nicht blos parallel, sondern sie stand beherrschend über ihnen, faßte sie alle in sich zusammen, und war die gesunde Mitte, der rechte Schwerpunkt, das schlagende Herz, aus welchem sie Dauer und Erfolge, Leben und Bedeutung schöpften. Jene anderen Versuche der Neugestaltung richteten sich überwiegend auf ein intellectuelles Interesse, und das Praktische, welches Macchiavelli in der Politik erstreben lehrte, war zwar Zeugniß von einem energischen, aber keineswegs von einem sittlich geläuterten Sinne, war in letzter Instanz nur „die feine Klugheit, von einem klugen Manne zart entwickelt." Aber anders und völlig anders war das beschaffen, was Luther vollbrachte. „Die Reformation," sagte kürzlich ein teutscher Theolog, „entsprang nicht aus einer Auflehnung des intellectuellen Geistes wider den intellectuellen Zwang, sondern des sittlichen Geistes, des Gewissens, wider den Gewissenszwang [38])." Und dieser nachdrücklichen Hervorhebung der ethischen Bedeutung von Luther's reformatorischem Acte bedarf es allerdings weit mehr als bisher geschehen ist. Nur sie allein hervorzuheben ist nicht nur an sich eine Einseitigkeit, sondern es bringt auch die Reformation um den Vollgehalt ihrer Würde, indem es denselben erschöpfen will, und es läßt auch, was die Reformation selbst geworden und was Anderes aus ihr geworden, unbegriffen und unbegreiflich. Vielmehr wie in Synthese und Auflösung der Synthese, in Systole und Diastole des Sittlichen und des Intellectuellen die ganze geistige Geschichte der Menschheit verläuft, so erscheint in der Reformation ein energisches Dringen auf die Wiederherstellung der aufgelösten Einheit jener beiden Potenzen. Die schal gewordenen Producte der Intellectualität, das Dogma der Kirche, aus welchem die bindende ethische Substanz immer mehr und mehr herausgetrocknet war: Luther taucht es von Neuem ein in die kühlen Tiefen des Gemüths, und indem er den Strom sittlicher Begeisterung darüber hinführt, so macht er es ganz und gar neu, und sichert ihm von Neuem eine fruchtbare Dauer. In Luther, mit Einem Worte, ist das Religiöse wieder zu einer energischen Gegenwart gekommen. Das sprachliche und das sittliche Leben besitzt er nicht in seiner Geschiedenheit allein, nicht allein in dem unruhigen Processe, welcher die Incommensurabilität Beider stets wegzuarbeiten bestrebt, sie stets neu hervortreibt, sondern

37) Über Baco nicht minder wie über die andern Naturphilosophen dieser Periode findet sich eine Fülle treffender Bemerkungen in der wiederholt von uns citirten „Geschichte der Farbenlehre." Vergleiche über Baco insbesondere a. a. O. Goethe's S. W. 39. Bd., S. 117 fg. 124 fg. Außerdem aber ist für die Geschichte der neuern Philosophie von Baco bis Spinoza zu verweisen auf die Darstellung derselben von Feuerbach (jetzt in den S. W. 4. Bd.), ferner auf Erdmann: „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie" (bis jetzt 2 Bde. in je 2 Abthl.) und endlich auf Schaller, Geschichte der Naturphilosophie (bis jetzt 2 Bde., deren zweiter mit Kant und dessen Schule abschließt).

38) (Hundeshagen), der deutsche Protestantismus, seine Vergangenheit und seine heutigen Lebensfragen. (Frankfurt a. M. 1847.)

er sitzt wesentlich an jenem wunderbaren, mystischen Punkte fest, in welchem Beide ursprünglich zusammenschlagen und von wo die Funken sittlicher wie intellectueller Begeisterung aussprühen. Die Reformation deshalb ergreift die ihr voran und ihr parallel gehenden intellectuellen Bestrebungen, führt sie in jenem Einheitspunkte zur Vertiefung und drängt sie in der Enge desselben zusammen, um sie befruchtet und fruchtbringend von da wiederum zu entlassen. Aber die Reformation hat in der von ihr vollzogenen Systole des geistigen Lebens, in ihrer wesentlich *religiösen Energie* die Verschmelzung des Intellectuellen mit dem Ethischen keineswegs in absoluter Weise vollzogen, oder doch gewiß nicht festzuhalten vermocht. Der Quell des sittlichen Lebens, wie er im Herzen des teutschen Reformators entsprang, fand vor sich eine ungeheure, unabsehbare Wüste, eine Sahara von Dogmatik und Scholastik. Diese sandigen und dürren Gefilde, dieses ausgetrocknete und schmachtende Gebiet der immer mehr erstarrten Intellectualität zu bewässern und zu erfrischen, dazu reichte dieser Quell, so reichlich er floß, nicht aus. In der religiösen Innerlichkeit des Reformators blieb der intellectuelle Factor in einem Überschuß gegen den ethischen, der, im Ausgangspunkte verschwindend klein, in der weiteren Entfaltung des Princips immer deutlicher wurde, in einem Überschusse, welcher zunächst in der protestantischen Dogmatik dem sittlichen Gehalte der christlichen Religion eine starke Ablenkung bereitete, die Erbsünden- und Rechtfertigungstheorie in ihrer ganzen Absurdität schützte und herübernahm, den Dualismus zwischen dem Menschen und seinem Gotte und die ganze Jenseitigkeit der Heilslehre unaufgehoben bestehen ließ. In der Entfaltung der reformatorischen Religiosität kam etwas Ähnliches zum Vorschein, wie in der Entfaltung des Fichte'schen Princips der Ichheit. Wie dieses Letztere am Anfang, wie es an der Spitze und am Ausgangspunkte des Systems steht, der erschöpfende und gleichschwebende Proceß von Subject und Object zu sein scheint, in der weiteren Entwickelung aber nur ein Alterniren des Ich und Nicht-Ich hervortreten, das Nichtich in letzter Instanz deshalb unüberwunden bestehen läßt, weil die praktische Bedeutung des Ich demselben in seiner Auslegung nicht immanent bleibt, so wächst in dem protestantischen Princip der intellectuelle Factor alsbald wieder über den ethischen hinaus. Die Harmonie zwischen Beiden, wie sie im Princip, vermöge dessen religiöser Kraft, offenbar vorhanden ist, erscheint sofort wieder bei dem Heraustreten aus seiner punktuellen Existenz im Gemüthe, gebrochen; Sittliches und Intellectuelles tauchen wechselnd auf und nieder, Beide kommen, Eins ums Andere nur alternirend zu ihrem Rechte, und der heilsbedürftige Mensch wird zwischen Beiden und damit zugleich zwischen Sich und zwischen einem Über-Sich hin- und hergeworfen. Die Immanenz des intellectuellen in der Willensbewegung, die freie Zwecksetzung, wird gleich Anfangs aus dem Sittlichen herausgehoben, der Zweck wird jenseitig gesetzt, die Reflexion hat hiermit der freien Lust an dem Leben der Tugend ihre Furchen eingegraben und dem rüstigen Thun des Guten ist die Liebe und die Zuversicht geraubt, indem ihm „des Gedankens Blässe angekränkelt" ist. Und jetzt beginnt ein seiner Natur nach nie endendes Alterniren der Momente. Das Sündenbewußtsein, welches eben die unmittelbare Folge jenes Einbruchs der Reflexion, jenes Transscendirens des Zweckes ist, wird consequentermaßen an ein Theoretisches gewiesen, an den Glauben, und dies Theoretische hat, abermals consequentermaßen, ein Jenseitiges, ein Fremdes, ein Äußerliches zu seinem Objecte, die Genugthuung durch einen Andern, welche ihrerseits wieder einen ganzen transscendenten Hergang und weiterhin eine märchenhafte Historie zum Hintergrunde hat. Nun aber haftet dem Act des Glaubens, der Aneignung des fremden Verdienstes, sofern doch hierin auch noch das Moment eines sittlichen Entschlusses, eines sittlichen Thuns liegt, von Neuem der Schmutz der Sündhaftigkeit an, und sündlos ist nur die abstracte intellectuelle Bewegung des Glaubens, eine Bewegung, welche ihrerseits aber schlechterdings ohne alle sittliche Beziehung und zu der Heilsvermittelung folglich total unbrauchbar und unwirksam ist. Die Rettung aus diesem an sich rettungslosen Alterniren und Auseinanderfallen der Momente ist nur in dem Sprunge in das ursprüngliche Princip Beider, in die religiöse Energie, gegeben; dieselbe erscheint gebrochen, sobald sie zur Entfaltung getrieben wird. Das religiöse und sittliche Leben, wenn es sich nicht aus ursprünglicher Tiefe gestaltet, sondern nach dem Typus seines im protestantischen Dogma auseinandergeworfenen Bildes, wird anomalisirt und ist in Gefahr zur Caricatur zu werden; das Dogma aber hat die Läuterung des katholischen nur unvollständig vollzogen und füllt sich von Neuem mit den Schlacken supranaturaler Bestände.

Allein, wenn das protestantische Dogma auf diese Weise als ein nur zur Hälfte adäquater Ausdruck des inneren religiösen Processes gelten kann, wenn dieser Hergang selbst noch unter dem überwiegenden Einflusse des Intellectuellen gestanden hatte, so war es eben hierin angelegt, daß die intellectuellen Bestrebungen vom Protestantismus aus einen neuen mächtigen Aufschwung nehmen mußten. Mit sittlichem Gehalte neu erfüllt, angerührt von der Kraft des Gewissens, so waren fortan der Sprache in ihren eigenen Tiefen neue Quellen eröffnet, der denkende Geist zu der ernstesten Vertiefung, zu der gründlichsten Verinnerlichung angeregt. Die Freiheit andererseits, in welcher das intellectuelle Element in der Religion des Protestantismus sich neben, ja über dem ethischen hielt, that zwar dem Gedeihen dieser Religion Abbruch, aber nur um der wissenschaftlichen Forschung zu Gute zu kommen. Diese somit zog in jeder Weise Vortheil von der auf dem religiösen Gebiete vorgegangenen Umwandelung. Die Erweckung der Gewissen verlieh ihr Inhalt, Ernst und Tiefe, die theoretische Gewalt, in welcher die Angelegenheiten des Gewissens verblieben, verlieh ihr Ansehen, Freiheit und Selbständigkeit. *Der Protestantismus wurde der eigentliche Boden der Philosophie; die Philosophie der neuern Zeit ist wesentlich protestantische Philosophie.* Wenn schon die Baconische Philosophie ein äußerliches Gegenbild des Protestantismus ist, so sehen wir sofort das große Ereigniß in tieferer

Weise theils in der Theosophie eines protestantischen Mystikers, theils in der Philosophie des Cartesius nachklingen. Ein äußeres Gegenbild der Lutherischen Kirchenreformation war die von Baco beabsichtigte Reformation der Wissenschaften. Denn hier wie dort das Losreißen von der Autorität, das Setzen eines neuen Anfangs, das Verachten der Tradition, der Ekel vor dem scholastischen Wuste, die Frische, mit welcher das neue Werk begonnen wurde. Aber doch nur ein äußerliches Gegenbild. Denn dort der höchste Idealismus und hier ein entschiedener Realismus; dort die Verwerfung der Autorität auf Grund des inneren religiös-sittlichen Bedürfnisses, hier auf Grund der mit Gewalt den Sinnen sich aufdrängenden Natur; dort die Tendenz von Innen nach Außen, hier die umgekehrte von Außen nach Innen; dort der Zusammenschluß des individuell-Menschlichen mit einem, wenn auch entfernt liegenden historischen Punkte, hier der Mangel alles historischen Sinns, das Festklammern allein an die ewig gegenwärtige Existenz der Natur. Ganz anders die Stellung von Jacob Böhm und Cartesius zur Reformation. Beide, so verschieden sie wieder unter sich sind, haben ein durchaus innerliches, wesentliches und nothwendiges Verhältniß zu dem Geiste von Luther's That.

Zweierlei nämlich war sofort möglich. Das religiöse Princip der Reformation konnte als solches zum Ausgangspunkte der denkenden Bewegung genommen werden, oder es konnte diese nach ihrem selbständigen Bestande zu Grunde gelegt werden und jenes sich in sie reflectiren. Es konnte entweder in der Umschließung des Religiösen der denkende Trieb ausbrechen und sich zu entfalten versuchen, oder es konnte auf dem freien Gebiete des Denkens jener religiöse Trieb in der Projection des Intellectuellen zur Erscheinung kommen. Es konnte entweder auf der Grundlage der Mystik die Speculation erstehen, oder in der Sphäre des Gedankens derselbe Rückgang zu freier Selbstbestimmung, zu autonomer Heilsergreifung gewagt werden, wie er in der sittlich-religiösen Sphäre von Luther gewagt worden war. Jenes ist mit dem größten Erfolge und in der bedeutsamsten Weise durch Jacob Böhm, dies aufs Klarste und Kräftigste durch Cartesius geschehen.

Dies nämlich ist das Wesen der Mystik überhaupt, daß sie aus Scheu vor der Irrationalität des intellectuellen und des sittlichen Wesens die heiße Begegnung dieser Beiden vermeidet und sich in die kühlen Tiefen des Gemüths zurückzieht, um dort im Genusse ihrer ursprünglichen Versöhnung zu leben. So oft deshalb die Religion in ihrer historischen Erscheinung, sei es im Cultus, oder sei es im Dogma, die Versöhnung jener beiden Elemente noch nach ihrem Heraustreten aus dem religiös erregten Gemüthe, in dem Zustande also ihres nothwendigen Differirens festzuhalten, andeutend und im Bilde wenigstens nachzubilden, zu einer nun nicht mehr individuellen, sondern allgemeinen, nicht mehr subjectiven, sondern objectiven Darstellung zu bringen versucht, so oft entzieht sich die Mystik diesen Versuchen und entzieht sich ihnen um so mehr, je roher dieselben ausfallen, je plumper, äußerlicher und kunstloser das in objectiver Erscheinung auf reale Weise Unversöhnbare als ein Versöhntes behandelt und zur Erscheinung gebracht wird. Diese Unversöhnbarkeit zeigt sich, objectivirt, als Auseinanderfallen des Göttlichen und Menschlichen: — die Mystik zieht diesen Dualismus zusammen, der Mystiker weiß sich mit dem Göttlichen schlechthin Eins; jene Unversöhnbarkeit zeigt sich in der Absurdität des Dogma's, in der Äußerlichkeit des Cultus: — die Mystik schlägt mit der Rückkehr in das einfache Ineinander der widerstrebenden Factoren jene Absurdität nieder und streift die Äußerlichkeit der Gottesverehrung in der Innerlichkeit des andächtigen Herzens ab; jene Unversöhnbarkeit endlich kommt als Kampf, als unruhiges Sich-Ablösen der Momente zum Vorschein: — die Mystik läßt dieselben in einander gefaltet und genießt deshalb den ungestörten und immer gleichen Frieden der Seele. Die Mystik, mit Einem Worte, ist die Energie des Festhaltens an dem ursprünglichen religiösen Processe, die andauernde Vertiefung in denselben, ohne sich in dessen nothwendige Objectivirung nach dem Bedürfniß der übrigen Gläubigen hinauszubegeben.

Doch auch der ewig gleiche Strom der andächtigen Empfindung wird von leisen Wellen bewegt. Verstand und Phantasie sind geschäftig, den reinen Besitz des Menschlichen, den unmittelbaren Genuß des Göttlichen, in sich fruchtbar und lebendig zu machen. Nur aus der Umfassung der Andacht soll ihr Inhalt nicht herausweichen, derselbe soll sich im Verschlusse der frommen Stimmung, nicht außerhalb derselben entfalten. Sie soll immer noch ganz dabei sein, soll unverloren gegenwärtig bleiben, wenn ihr Inhalt dem Gemüthe in seiner ganzen Ausbreitung zur Anschauung gebracht wird. Der Trieb der Intellectualität versucht es, von der religiösen Stimmung ausgehend, im Kreise sogleich wieder zu ihr zurückzukehren, sich nur wenig über sie zu erheben, um sich jeden Augenblick in sie wieder niedersenken zu können. Die speculative Mystik verzehrt sich in dem Streben, den religiösen Hergang in seiner Ganzheit und Ungetrübtheit in die intellectuelle Bewegung emporzuheben, sie erprobt die Adhäsion desselben an die Falten des Gemüthes, auch wenn dieses sich ausdehnt und nach der Richtung des Gedankens in sich erzittert. Sie führt die stille Fläche der religiösen Empfindung, in welcher das Gemüth selig und klar sich spiegelt, wenigstens zu Hauch und Dunst verflüchtigt hinauf in die Region des unruhig arbeitenden Gedankens. Und zweierlei ist die Folge dieser Erscheinung. Die speculative Mystik charakterisirt sich in Folge dieses ihres Wesens einerseits durch ihre Tiefe, andererseits durch ihre Unklarheit. Indem sie immer von Neuem zu der vollsten Erscheinung des Menschlichen, zu der durchdringendsten Kraft unseres Wesens zurückgeht und somit aus der tiefsten und reichsten Quelle schöpft, so erschließt sie Einsichten über jenes Wesen und über das göttliche als dessen metaphysisches Gegenbild, wie sie durch keine andere Anstrengung des Geistes, durch keine noch so energische, aber einseitigere Richtung desselben gewonnen werden. Sie zwingt gleichsam den im Gemüthe gegenwärtigen Gott zu Offenbarungen, sie bringt dem gehaltvollen Zusammen unseres doppelseitigen Wesens Ge-

heimnisse ab, die alsbald zurückweichen, wenn sie den getrennten und im Streit begriffenen Lebensmächten entlockt werden sollen. Aber hinwiederum wird es doch hell nur dann erst in unserem eigenen Wesen, wenn jener in der Religion gegebene Punkt der Durchdringung des fortan Undurchdringlichen sich aus einander gibt und unser intellectuelles und ethisches Theil in Begegnung und Verschlingung, in Berührung und Entfremdung, in Kampf und Vertragen sich an einander läutert und klärt, erweitert und steigert. Wo nun, wie in der Mystik, dieser Bruch vielmehr vermieden, oder doch verleugnet wird, wo an der, wenn auch unbewußten Täuschung festgehalten wird, daß der Reichthum unserer Natur auch ohne jenen Bruch zur Erscheinung getrieben werden könne, wo der Trieb der sich befreienden Intellectualität in beständigem Kampfe liegt mit dem Haften an der unerschlossenen Identität derselben mit dem ethischen Factor, da kann es nothwendig nur zu einer trüben Erscheinung des innern Schatzes, zu keiner objectiven, für den Gedanken durchsichtigen Darstellung der Wahrheit kommen. Das Aufstreben in die Freiheit des Denkens wird von der Schwere des vollen und gedrungenen Inhalts unseres Wesens immer wieder niedergezogen, zwischen dem beginnenden Einbruch des irrationalen Verhaltens zwischen seinen beiden Seiten muß die Phantasie eiligst vermitteln und den Gedanken drängt die Vorstellung in seine unentwickelte und latente Existenz im religiös gestimmten Gemüthe zurück; der Begriff als solcher erscheint nur selten, in einzelnen Lichtblicken gleichsam, wie die Sonne, wenn sie, so sagt man, Wasser zieht durch den zwischen Wolken nur wenig geöffneten Himmel. Von Philosophie kann nur uneigentlich gesprochen werden; denn der Gedanke hat hier eine gedrückte und verhüllte, eine von der Religion pathologisch afficirte Daseinsweise.

Die *protestantische* Mystik speciell kann nun in nichts Anderem bestehen als in der Conservirung derjenigen Weise des religiösen Processes, welcher dem in Dogma, Cultus, Verfassung u. s. w. entfalteten Protestantismus ursprünglich zu Grunde gelegen. In der speculativen protestantischen Mystik wird demnach insbesondere das Dogma nach seinem wesentlichen Gehalte und Charakter, nur in die Innerlichkeit des religiösen Empfindens zurückgenommen, wieder zusammengefaltet in die Sphäre des noch ungetheilten Gemüthslebens, zur Erscheinung kommen. Es wird deshalb zwar auf der einen Seite die Transscendenz, die Veräußerlichung, das Dualistische der in der religiösen Anschauung processirenden Mächte, des göttlichen und des menschlichen Wesens, mehr oder weniger aufgehoben, hinweggearbeitet, durch die energische Versenkung in den Mittelpunkt der religiösen Empfindung vertilgt und das monistische und immanente Verhältniß Beider wieder hergestellt sein; aber es wird andererseits zugleich ein scharfes, peinliches Bewußtsein von der Entzweiung vorhanden sein, jener Bruch zwischen Intellectualität und Sittlichkeit, der im Keime schon in dem innersten Ausgangspunkte des reformatorischen Unternehmens lag, die dadurch hervorgebrachte tiefe Verletztheit des sittlichen Wesens, jenes durchdringende und herbe Sündenbewußtsein wird in speculativer Fassung und als Bruch innerhalb der Identität, als Selbstproceß innerhalb der göttlichen Immanenz überall durchklingen und aufs Lebhafteste zur Sprache kommen.

So in der That bei Jacob Böhm. Es ist die *Negativität in Gott* als die Bedingung seines Wesens und seiner Geistigkeit, welche Jacob Böhm hervorzuheben und in den verschiedensten Wendungen, unter den verschiedensten Bildern zu wiederholen nicht müde wird. Das „ewige Eine," welches Gott ist, „fasset und findet sich in sich selber," und wechselsweise wird nun jene Einigkeit, vermöge welcher die Gottheit „in keiner Unterschiedlichkeit" ist und wiederum „die Empfindlichkeit und Findlichkeit, da sich das Nichts in sich selber zu Etwas findet" im wunderbaren Ringen mit der Sprache, die jetzt in die Tiefe versenkt, jetzt wieder hervorgezogen wird, außerdem aber im Anlehnen an das Schema der Dreieinigkeit betont. Der psychologische Hergang des genußreichen Zurückdringens in den geschlossenen Strom der polar entgegengesetzten Mächte des Geistes und wiederum des Öffnens jener in sich geschlossenen Kette geistiger Wirkungen wird objectivirt und doch nicht von der subjectiven Theilnahme daran gereinigt, ins Metaphysische herausgeworfen und wieder zurückgeschlagen in seinen gemüthlichen Ursprung, jetzt rein als ein Metaphysisches ausgesprochen, jetzt dasselbe so duftig und durchsichtig gemacht, daß der psychologische Grund vollkommen deutlich hindurchleuchtet und selbst statt jenes Metaphysischen ausgestellt wird. „Kein Ding" — heißt es bald zu Anfang der Schrift: Von göttlicher Beschaulichkeit — „Kein Ding ohne Widerwärtigkeit mag ihm selber offenbar werden: dann so es nichts hat, das ihm widerstehet, so gehts immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein; so es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstande." Und an einer anderen Stelle (in den „Theosophischen Fragen") heißt es: „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sei Göttlich, Teuflisch, Irdisch, oder was genannt werden mag. Das eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit, auf daß die Wahrheit offenbar und etwas sei, darinnen ein Contrarium sei, darinnen die ewige Liebe würkende, empfindlich, wollende und das zu lieben sei. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Dinge neben einander sind, sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber würket und will." Diese Negativität in Gott wird dann weiter von Jacob Böhm als die ewige *Natur* in Gott bezeichnet; als drittes Principium gesellt sich zu den Beiden endlich die *sichtbare Welt*. Er stellt sie dar als „entsprossen aus der geistlichen Welt," als ausgehaucht aus den beiden ersten Principien, und zwar sind die sinnlichen, natürlichen Dinge je nach ihrer besseren oder schlechteren, feineren oder gröberen Beschaffenheit auf verschiedene Weise

aus der geistlichen Welt ausgestossen, da denn der Mystiker sich bis ins Detail der Naturerklärung verliert, ganz entsprechend dem Wesen der Mystik, die den Punkt des innersten religiösen Lebens nie verlassen, nie durchbrechen will, sondern zu allem Object der Erkenntniß heranzureichen meint, wenn sie sich aus der Mitte jenes Punktes nur in concentrischen Kreisen ausbreitet. Es versteht sich, daß auf diese Weise eine Masse von Abenteuerlichkeiten mit wenig Sinn gewürzt wird. Das Hauptsächliche aber ist dies, daß alle diejenigen natürlichen Dinge, in denen sich irgendwie der Charakter der Weichheit, Flüssigkeit, Gleichheit entdecken läßt, dem Jacob Böhm als Gegenwurf der ersten noch indifferenzirten göttlichen Einheit gelten, das Harte, Feste, Beschränkte dagegen als der materielle, natürliche Gegenwurf des mit der Negation versehenen Einen. Das selbständige Hervortreten der sichtbaren Welt fällt aber endlich auch zusammen mit dem des Bösen. Das Böse ist principaliter nach Böhm's Sinn schon in Gott; denn „das große Mysterium aller Wesen," sagt er (Sign. rer. c. 16), „ist in der Ewigkeit in sich selber Ein Ding, aber in seiner Auswickelung und Offenbarung tritts von Ewigkeit in Ewigkeit in zwei Wesen, als in Böses und Gutes ein." Aber so lange dies Princip der Negativität in Gott selbst gehalten ist, hat es noch nicht den Charakter des Bösen; diesen erhält es erst im Abfall aus dieser Gehaltenheit in Gott, in seiner Losreißung und Verselbständigung. „Was in der finstern Welt ein Wehe ist, das ist in der Lichtwelt ein Wohlthun," und ein ander Mal: „Im Himmel ist Alles gut; was in der Hölle bös, sowol Angst und Pein ist, das ist im Himmel gut und eine Freude, denn es stehet Alles in der Lichtesqual." Sofern nun aber die Mystik selbst durchaus nur in der Einheit mit Gott steht, so reißt ihr auch mit dem Eintreten der „Eigenhaftigkeit," der „schiedlichen" Existenz des Negativen der Faden des Verständnisses. Indem sie sich hierauf einläßt, muß sie den geschlossenen Kreis der Gottinnigkeit verlassen, in welcher sie wurzelt und in tangentaler Richtung sich verlieren. Nur ein Bild hievon ist es, wenn der Mystiker die reale Existenz des Bösen nur als Abfall, als Fall Lucifer's und Adam's, genug durchaus begrifflos und mythisch darzustellen vermag. Desto lehrreicher ist Jacob Böhm dagegen wiederum da, wo er selbst in das Psychologische zurückgreift. Wie sich in seinen beiden ersten Principien nur die beiden gegensätzlichen und in der Religion doch geeinten Factoren des menschlichen Wesens in ihrer Objectivirung, in ihrer Hinüberversetzung in den metaphysischen Gott widerspiegeln, so spricht er dieselbe Gegensätzlichkeit auch selbst ausdrücklich als den Charakter der menschlichen Natur aus, und wenn aus der Deckung des Irrationalen innerhalb des religiösen Verhaltens unmittelbar die Immanenz des Göttlichen im Menschlichen, die Identität Beider als die erste, ihres eigentlichen Wesens unbewußte, als die religiöse Form des Gewahrwerdens jener Deckung der beiden realen, innermenschlichen Mächte entspringt, so versteht es sich von selbst, daß der Mystiker wiederholt auch diese Immanenz mit Nachdruck bekennt. „Der verborgene Mensch," sagt er (Von den drei Principien. Cap. 4), „ist Gottes eigen Wesen." „So man redet vom Himmel," heißt es Capitel 7, „und von der Geburt der Elemente, so redet man nicht von fernen Dingen, welche weit von uns sind, sondern wir reden von Dingen, so in unserm Leib und Seele geschehen, und ist uns nichts näher, als diese Geburt; denn wir leben und schweben darinnen, als in unserer Mutter."

Auf ganz andere Weise wie die Theosophie des görlitzer Schusters stellt uns die Cartesische Philosophie das Princip des Protestantismus dar. Denn hier, wie schon angegeben, ist der mystische Kreis der Religion von vorn herein verlassen, wir befinden uns entschieden auf dem Boden der in intellectueller Bewegung freien Sprache. In einem reinen und durchsichtigen Elemente geht hier dasselbe vor sich, was in dem dunkleren der Religion durch die Reformation geschah. Um die Betrachtung dieses Parallelismus mit dem mehr Äußerlichen zu beginnen, so ging Luther aus von dem Ankämpfen gegen die Autorität der Kirche und der Tradition: Cartesius von dem Ankämpfen, von dem Bezweifeln Alles von Jugend auf von ihm Erlernten und Angeeigneten, aller Vorurtheile, aller Überzeugungen, die er in sich vorfindet (Meditatt. init.). Dieses Äußerliche aber hat sofort eine wesentliche, innerliche Bedeutung, dieses negative Verhalten vertieft sich sofort zu einem positiven. Statt das Heil sich durch eine äußere Macht spenden zu lassen, greift Luther in die Tiefen des eignen Gemüths, die Veräußerlichung der Heilsgewinnung durch die Anstalten und Doctrinen der katholischen Kirche, die Fremdheit, in welche der sittlich-religiöse Geist in dieser Kirche zu sich selbst gerathen war, dies Alles fand einen energischen Widerspruch von Seiten der in Luther ihr autonomes Recht entdeckenden Religiosität. Die Empörung des sittlich-religiösen Bewußtseins gegen dessen des freien individuellen Antheils beraubte Veräußerlichung, diese war es, welche den Kampf gegen die Kirche und ihre Institutionen hervorrief. Bei Cartesius etwas durchaus Verwandtes, auf dem Boden natürlich des rein intellectuellen Verhaltens. Dort ist das Gewissen des Lebens und Glaubens, hier das Gewissen des Denkens und Wissens erwacht. Dort die Reform der Religion aus der religiösen Innerlichkeit heraus, hier die Reform der Philosophie aus der sich punktuell zusammenfassenden Innerlichkeit des Denkens heraus. Dort ist es das Sündenbewußtsein, über welchem das eingeschläferte Gemüth erwacht, um sofort in seinem eignen Grunde die Heilsquelle aufzugraben: hier ist es der Zweifel, durch welchen das fahrlässige, sorglose Denken aufgerüttelt, durch welchen es angetrieben wird, in sich selbst das δός μοι ποῦ στῶ zu gründen. Dasjenige, was dort unerschütterlich stehen bleiben mußte, um dessen Rettung es wesentlich zu thun war, von wo der Ausgang zur Bekämpfung der hemmenden, zwischen Gott und den Menschen in die Mitte getretenen, äußerlichen Heilsanstalten genommen wurde, war das religiöse Ich: dasjenige, was bei Cartesius das den Zweifel Setzende, im Zweifel sich Erhaltende, durch denselben sich in ursprünglicher Festigkeit Gründende ist, es ist hier, auf dem philosophischen Boden, das denkende Ich, die Existenz des

abstracten, denkenden Geistes, die sich ursprünglich setzende und zu Grunde legende reine Intellectualität. Denn den Zweifel an Allem vertieft Cartesius in der That zu der Verwerfung, zu der Negirung von Allem. Sic autem *rejicientes* illa omnia, heißt es z. B. Principia philos. I, 7, de quibus aliquo modo possumus dubitare ac etiam *falsa esse fingentes:* facile quidem supponimus, nullum esse deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus etc. Aus dieser totalen Vernichtung aller Existenz springt aber die Affirmation des jene Vernichtung Vollziehenden unmittelbar hervor. Der Act jener Vernichtung ist der der Festigung des in seiner höchsten Energie, d. h. in der Aufhebung alles Fremden, Objectiven, genug in der Thätigkeit des Abstrahirens factisch und unbestreitbar gegenwärtigen Ich oder des denkenden Subjects. Wir können, hieß es in dem so eben Citirten, in dem Acte des Zweifelns die Existenz aller anderen Dinge aufheben; non autem ideo, wird dann fortgefahren [supponere possumus], nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio: *ego cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurrat. Es ist der Proceß des Durchdringens zu dem intellectuellen Lebenspunkte, auf welchem das ganze intellectuelle Leben sich gründet, welcher hier von Cartesius uns vorgeführt wird. Wie im religiösen Acte der Mensch sein Sein identisch mit dem Wesen Gottes setzt, so setzt hier Cartesius in dem primitiven intellectuellen Acte sein Sein identisch mit dem Wesen des Denkens[39]). Indem sich nun Cartesius an diesem Punkte festsetzt, so schöpft er aus ihm das Kriterium der Gewißheit, daß, wie jener erste Satz: — illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio (Med. III, init.); er gelangt ferner zu der Bestimmung des Geistes, als des völlig und schlechterdings vom Körper Unterschiedenen (certum est, me a corpore meo revera esse distinctum et absque illo posse existere [Med. VI]) und er bewahrt dem Geiste endlich den Charakter der Thätigkeit, der Lebendigkeit, durch welchen er zuerst auf ihn als auf das Princip aller Gewißheit gestoßen war. Denn die intellectuellen Objecte sind dem Cartesius kein fertiges Sein; es gibt von ihnen keine Erinnerung, sondern sie werden immer von Neuem gedacht, durch den Denkact immer von Neuem erzeugt (De rebus pure intellectualibus nulla propria recordatio est, sed prima vice, qua occurrunt, aeque bene cogitantur, ac secunda. Ep. II, 16).

Die Parallele aber zwischen der Reformation und der Cartesischen Philosophie fort sich jetzt von dem Princip Beider zu der Ausführung des beiderseitigen Princips. Diese Ausführung nämlich ist fort wie dort ein theilweises Verlassen desselben, eine Untreue gegen dasselbe, ein Ausweichen von seiner Reinheit und Innerlichkeit. Im Protestantismus wird das Ergreifen des Heils, der Versöhnung mit Gott alsbald wieder aus einem inneren zu einem äußerlich vermittelten Acte gemacht, die den Menschen mit sich selbst versöhnende Kraft des Gemüths kommt sich in der theoretischen Fassung selbst abhanden. Die Heilsergreifung wird aus einem freien Act zur Theorie von der sündhaften, durch etwas Fremdes aufzuhebenden Qualität des Menschen: der Geist wird ebenso dem Cartesius aus einem Acte zu einem Wesen und dem Geiste als denkendem Wesen steht dualistisch der Körper als ausgedehntes Wesen gegenüber. Die Intelligenz, deren Wurzeln einestheils im Gebiete der Freiheit und Sittlichkeit, anderntheils in dem der Nothwendigkeit, des Sinnlichen liegen, neigt sich überwiegend in dies Letztere herüber, während ebenso in der Religion das Dogma über die energisch-sittliche Heilsergreifung es davon trägt und aus einem menschlichen Acte eine metaphysische Anstalt wird, die nur das Metaphysische vor den Heilsanstalten der katholischen Kirche voraus hat. Ist aber einmal dieser erste Schritt gethan, so löst sich bald gänzlich der innere Hergang von seiner sittlichen Lebendigkeit los und stellt sich als ein jenseitiger, fremder, metaphysischer und supranaturaler dem Menschen gegenüber. So projicirt der Protestantismus die im Gemüthe frei sich vollziehende Versöhnung in einen metaphysischen göttlichen Proceß und läßt menschlicherseits nur die Aneignung übrig. Ganz Ähnliches widerfährt dem Descartes. Auch er supranaturalisirt sein *Cogito, ergo sum* und setzt es zum zweiten Mal außer und über den Menschen. Sprachlich betrachtet, so ist der Hergang hierbei der, daß die erste Person in die dritte und das Activum in das Passivum überspringt: „In der Idee von Gott ist zugleich seine Existenz enthalten;" dies der bekannte, von Cartesius weiter ausgeführte ontologische Beweis und der Sinn, die Bedeutung desselben für die Cartesische Philosophie die von uns angegebene (vergl. Medit. III und V und öfter). Das Ipse suum esse est, von Gott ausgesagt, ist das metaphysische Gegenstück zu dem Cogito, ergo sum. Ist aber einmal die erste Person sich selbst in die dritte abhanden gekommen, so ist aller Äußerlichkeit des Supranaturalismus Thür und Thor geöffnet, der entwichene sittliche Gehalt kann nur durch metaphysische Fictionen ergänzt werden. So in der protestantischen Rechtfertigungslehre, so in der Philosophie des Cartesius; das Denken findet in der letzteren seine Sicherheit und Gewißheit fortan nicht mehr in sich selbst, sondern holt sie sich von daher, wohin sie sie selbst nunmehr hinübergetragen hat; die primitive Gewißheit wird zu einem abgeleiteten und obendrein sehr äußerlich abgeleiteten. Primum Dei attributum, heißt es Princ. phil. I, 29, quod hic venit in considerationem, est, quod sit summe verax et dator omnis luminis: adeo ut plane repugnet ut nos fallat etc. Und hieraus folgt, fährt der folgende Paragraph fort, lumen naturae, sive cognoscendi facultatem a deo nobis datam, nullum unquam objectum posse attingere, quod non sit verum, quatenus ab ipsa attingitur, hoc est, quatenus

39) Es bedarf keiner Erwähnung mehr, daß das Cogito, ergo sum nur die Form eines Schlusses hat, seit insbesondere dieser Punkt und die Bedeutung jenes Cartesischen Satzes von Feuerbach a. a. O. (S. W. 4. Bd. S. 196 fg. 200) so schön erläutert worden ist.

clare et distincte percipitur. Merito enim deceptor esset dicendus, si perversam illam ac falsum pro vero sumentem nobis dedisset. Ita tollitur summa illa dubitatio, quae ex eo petebatur, quod nesciremus, an forte talis essemus naturae, ut falleremur etiam in iis, quae nobis evidentissima esse videntur. Die Berechtigung dieser Manipulation liegt darin, daß der denkende Geist sich eben nur in seinem negativen Verhalten, in seiner Abstraction von allem Seienden erfaßte, und so schlägt er denn um in den Begriff Gottes, welcher zugleich die Affirmation jener negirten Existenz ist. Es ist dasselbe Auseinanderfallen des denkenden Geistes und des Körperlichen, Sinnlichen, welche sich in der Naturphilosophie des Cartesius documentirt und zugleich rächt. Die Leerheit des blos durch die Fähigkeit der Abstraction bestimmten Geistes treibt hinüber zur Natur; wiederum aber ist diese nur der Gegensatz des abstract gefaßten Geistes, dieser Letztere nur sucht und spiegelt sich in ihr. Nicht die empfindbare Qualität der Natur, sondern nur ihr abstractes Wesen, nur die Ausdehnung ist Gegenstand der Betrachtung und diese Betrachtung eine nur mathematische. „Das Wesen der Materie an sich betrachtet," sagt Cartesius (Princ. phil. II, 4), „besteht nicht darin, daß sie hart, schwer (ponderosa), oder farbig oder sonst irgendwie die Sinne afficirend ist, sondern lediglich darin, quod sit res extensa in longum, latum et profundum." Durch eine merkwürdige Abstraction wird nun sofort alles Sinnlich-Qualitative den körperlichen Dingen genommen, es wird das Resultat gewonnen, omnes ejusmodi qualitates, quae in materia corporea sentiuntur, ex ea tolli posse, ipsa integra remanente und mit der so entblößten, ihres Besitzes beraubten Natur wird nun, nachdem sie widerstandslos geworden, durch die Kraft der abstractesten Wissenschaft, der Mathematik, operirt. Wie im Ganzen, so im Einzelnen; jene abstracte Anschauungsweise, jener „stets wiederholte Versuch der Rückkehr in sich selbst" hindert den Cartesius nach dem Urtheil Goethe's, des so ganz entgegengesetzt organisirten Mannes, des poetisch-sinnigen Naturbeobachters, „ruhig und liebevoll an den Gegenständen zu verweilen, um ihnen etwas abzugewinnen." „Es scheint ihm an Einbildungskraft und an Erhebung zu fehlen" und „seine verschiedenen Materien, seine Wirbel, seine Schrauben, Haken und Zacken sind niederziehend für den Geist." Bei jener principiellen Trennung aber von Geist und Körper mußte natürlich auch für dasjenige Phänomen, welches factisch diese Trennung als eine aufgehobene zeigt, die Erklärung höchst ungenügend und äußerlich ausfallen. Denn wenn zwar nach ihm in jenem supranaturalen Wesen, in Gott, als der unendlichen Substanz Geist und Materie zusammen ist, so befindet sich dagegen im Menschen Seele und Körper, cogitatio et motus corporeus nur in einer unitas compositionis, keinesweges in einer unitas naturae (Resp. VI), und wenn Cartesius selbst dergleichen Aussprüche durch andere, welche eine innige Verbindung ausdrücken, gleichsam zurücknahm, so werden wir doch bald sehen, daß seine Schule wußte, nach welcher Richtung zu die Consequenz des Princips lag.

Ehe wir jedoch hiezu übergehen, halten wir zuvörderst einen Augenblick inne, um zu übersehen, welchen Schatz philosophischer Forschung die neue Zeit auf einmal an den verschiedensten Punkten eingeführt hat, wie inhaltsreich und entwickelungsfähig die Anfänge sind, welche die Geschichte der neueren Philosophie in den Gedanken von Bacon, Böhm und Cartesius gewonnen hat. Es sind in der That seitdem keine neuen Stoffe auf den Markt der Philosophie geführt worden; durch die ganze Reihe der philosophischen Entwickelung von jener Epoche bis zu der gegenwärtigen sind die damals erweckten Gedanken hindurch zu verfolgen. Aber das Interesse dieser weiteren Entwickelung liegt darin, daß diese Gedanken, theils isolirt ihre Einseitigkeit, ihre Consequenzen aus sich heraustreiben, theils sich gegen einander bewegen und in ihrer Verbindung sich zu umfassenderen Systemen befruchten, theils endlich in ihrer Wiederholung und Modificirung sich abnutzen und dadurch in der Gegenwart eine Gedankenkrisis herbeiführen, aus welcher wol nur die Entdeckung eines noch unvernützten Princips uns retten möchte. Baco hat im Losreißen von aller geistigen Autorität, die Autorität der Natur zur ausschließlichen Anerkennung vorgeschlagen. An ihn schließt sich in langer Kette eine zuletzt in den gröbsten und entschiedensten Materialismus verlaufende Philosophie, deren Glieder wir später zu durchlaufen haben werden. Der aus der teutschen Reformation entsprungene speculative Mysticismus hat die Durchdringung des Ethischen und des Intellectuellen, eine wesentlich religiöse Conception, als Einheit des Göttlichen und Menschlichen, des Geistigen und Natürlichen in dunklen, aber vollen Zügen objectivirt. Zwischen Baco und Cartesius steht Jacob Böhm, gleichsam im Indifferenzpunkt der philosophischen Principien, in der Mitte. An dem dem Baconischen entgegengesetzten Pole endlich steht Cartesius. In rein intellectueller Haltung gräbt er nach dem Einheitspunkte von Denken und Sein, und macht dazu den rein intellectuellen Act des Denkens, welcher die Natur nur durch die Beziehung der Ablehnung und Negation noch an sich hat. Innerhalb seiner eigenen Philosophie wird er daher bereits von diesem Punkte hinweggedrängt. Aus dem Rückgang in das Subject bricht ein metaphysisches Jenseits hervor, in welchem, wenn es auch nur mit den leisesten und in die Luft verschwimmenden Zügen gezeichnet ist, dennoch jenes Product der religiösen Conception, der Gott des teutschen Mystikers, wiederzuerkennen ist. Nur freilich, daß einestheils diese unendliche Substanz hinter dem Cogito, ergo sum nur ein Nebenstück seiner Philosophie, nur zur Hälfte deren Inhalt, zur anderen Hälfte deren Grenze ist, nur daß anderntheils dies objective und affirmative Gegenbild des in der Abstraction sein Wesen findenden Geistes auch darin das Gegenbild dieses Letzteren ist, daß es sich ganz im Äther der Abstraction hält, daß es nicht wie der Gott Jacob Böhm's aus der religiösen Durchdringung des Ethischen und Intellectuellen, sondern nur aus einem augenblicklichen Contact der äußersten Spitzen Beider hervorgegangen, daß es ebendeshalb von der Baconischen Natur, d. h. von der realen, sinnlich empfindbaren, von

Qualitäten geschwängerten Natur so wenig wie möglich in sich trägt. Die Isolirung des Intellectuellen, sehen wir, drängt zu deren Verbundenheit mit dem Ethischen, zu dem Religiösen hin. Die sittliche Kraft ferner, welche an dem Intellectuellen haftet und dessen Spitze ist, welche eben das Sittliche anzieht, diese Kraft, die sich in dem gewissenhaften Anfang der Cartesischen Philosophie, in dem Rückgang in das freie denkende Selbst bekundete: — sie erlahmt, sie stumpft sich ab in der blos intellectuellen Erscheinung, statt ihrer bricht die unfreie Seite der Intelligenz, die natürliche Füllung derselben herein, der intellectuellen Anschauung, die zuerst nur als freies Zurückgehen in den denkenden Geist auftrat, breitet sich die Natur unbewußt unter, dieses Baconische Princip schleicht sich heimlich ein und untergräbt die Freiheit der Intelligenz. Sie schaut sich selbst als ein Fremdes, als ein Objectives an. Durch ihre Durchsichtigkeit leuchtet die Natur hindurch. Es ist der Kampf des von Kant so bezeichneten transscendentalen mit dem metaphysischen, dem transscendenten Philosophiren, welcher in der inconsequenten Haltung der Cartesischen Philosophie bereits angedeutet ist. Alle diese, in Cartesius am klarsten enthaltenen Momente entwickeln sich in der Folge; sie gleichen sich aus, setzen und beruhigen sich zunächst in Spinoza. Spinoza ist einer der bedeutendsten Ruhepunkte in dem Verlaufe dieser Entwickelung. Er ist der Mystiker des Verstandes, er ist die Erscheinung der Religion oder des Böhm'schen Speculirens, auf den Stamm des Cartesischen Princips der Abstraction gepfropft, er ist die zweite, inconsequente Hälfte der Cartesischen Philosophie, welche sich aus der Inconsequenz mit der ersten herausarbeitet, mit ihr sich in Gleichgewicht, in Einverständniß setzt; er ist endlich der durch die Abstraction des Cartesischen Princips hindurchgegangene Baco; in dem Brennpunkt seiner Philosophie fallen die getheilten Strahlen der modernen Philosophie zum ersten Male in Eins zusammen.

Zu ihm hindurch aber geht der Weg von Cartesius aus über zwei überaus instructive philosophische Erscheinungen, von denen die eine die faule Seite, den Zwiespalt in Cartesius aufs Grellste herausstellt, die andere den Fortschritt zu Spinoza durch die aus Cartesius selbst sich heraus entwickelnde Mystik auf eine durchaus flüssige Weise vermittelt. Arnold Geulinx und Nicolaus Malebranche sind die Namen für diese Erscheinungen.

Der erstere gehört zu jenen Philosophenschülern, welche durch consequente Verfolgung der Principien des Meisters, dieselben ausbilden, ohne sie fortzubilden. Indem sie die nur angedeuteten Linien ausführen, bringen sie die Fehler der ursprünglichen Zeichnung desto augenscheinlicher ans Licht; die Anlage zur Paradoxie, welche jedes einseitige Princip in sich trägt, bringen sie zur offnen Erscheinung, und indem sie grade an die kranken und schwachen Stellen des Systems gerathen, erzeugen sie dort eine Hypertrophie, welche den Untergang des Ganzen beschleunigt. Geulinx, in seiner Ethica, hält fest an der schlechthinigen Unterschiedenheit von Geist und Körper. Jener, schließt er, kann daher nicht die Ursache von der Bewegung des Letzteren sein, überhaupt nicht die Ursache einer Bewegung in der Körperwelt; ich gehe schlechterdings nicht außer mir heraus (Ingenue fateor, nihil me extra me facere, quidquid facio, in me haerere, nihil horum, quae ago, ad meum aliudve corpus aut alio quoquam manare Eth. Tract. I, 2. §. 2. n. 6), in mich dringt umgekehrt von der Außenwelt schlechterdings nichts ein (mundi opera in mundo terminantur, non attingunt nostram mentem). Wenn nun nichtsdestoweniger dies Herüber und Hinüber zwischen dem Geist und der Außenwelt factisch zu bestehen scheint — woher rührt dieser Schein? Gott ist es, nach Arnold Geulinx, welcher Geist und Körper auf wunderbare, unaussprechliche Weise verknüpft, d. h. welcher bewirkt, daß, wenn mein Wille etwas will, gleichzeitig eine solche Bewegung da ist, wie sie Object des Willens ist, und umgekehrt, daß wenn eine Bewegung da ist, mein Wille gleichzeitig eine eben solche in seinem Fürsichbleiben zum Object hat, ohne alle gegenseitige Causalität und Einfluß. Mit der Anschauung ebenso; nicht die Welt bietet mir sich zum Schauspiel dar, sondern Gott allein bietet mir dies Schauspiel durch ein unaussprechliches und unbegreifliches Wunder dar.

Wenn Gott in diesem System nur die letzte Zuflucht, nur das Wunder ist, welches die Fehler einer verhärtet abstracten Anschauungsweise zu guter Letzt corrigiren muß, so wird jene Härte der Abstraction von Malebranche durch dasselbe Hilfsmittel von Hause aus erweicht; der Gott, welcher bei Geulinx nur am Ende aushilft, ist bei Malebranche von vorn herein gegenwärtig; der Gott, welcher auch bei Cartesius als unendliche Substanz nur hinter den beiden relativen Substanzen, dem Geist und der Materie, stand, dringt in den Vordergrund, um beide auf mystische Weise in sich aufzulösen. Malebranche ist der theologische, der mystische Spinoza, aus welchem dieser sich in philosophischer Verständigkeit abklärt. Das Denken, behauptet Malebranche gleich in seinem ersten und wichtigsten Werke: de la recherche de la vérité, macht das alleinige Wesen des Geistes aus, dieser kann daher nicht die Dinge selbst sehen, weil diese von ganz entgegengesetzter Beschaffenheit und folglich nicht durch sich selbst intelligibel sind. Das unmittelbare Object des Geistes kann vielmehr nur ein ihm Verwandtes sein (quelque chose, qui est intimement unie à notre ame) und dies ist die „Idee[40]);“ zur Wahrnehmung aller außer der Seele befindlichen Gegenstände, zur Wahrnehmung alles dessen, was nicht Modificationen der Seele selbst sind, bedarf es der Vermittelung der Ideen. Nun kann aber die Materie nicht sich selbst idealisiren, dies liegt ebenso von ihrem Wesen ab, wie es dem des Geistes widerspricht, die Materie selbst zu gewahren. Es bleibt daher nur übrig, daß wir alle Dinge in Gott sehen. Es ist schlechterdings nothwendig, sagt Malebranche, daß Gott in sich selbst die Ideen aller von ihm geschaffenen Dinge hat. Er ist der Ort der Geister, sowie in einem andern Sinn der Raum

40) Ainsi par ce mot idée je n'entends ici autre chose, que ce qui est l'objet immediat, ou le plus proche de l'esprit, quand il apperçoit quelque objet, c'est à dire ce qui touche et modifie l'esprit de la perception, qu'il a d'un objet.

der Ort der Körper ist, und so geschieht es denn, daß unser Geist das in Gott schauen kann, was in ihm die erschaffenen Wesen vorstellt, weil es höchst geistig, höchst intelligibel und dem Geiste höchst gegenwärtig ist. Gott ist somit in gewisser Weise Princip und zugleich Object der Anschauung; er ist ebenso Beides für den Willen. Die Geister sind nicht im Stande, irgend etwas zu wollen, wenn Gott sie nicht gegen das Gute, d. h. gegen sich selbst, hinbewegt. Und wie so Malebranche die Ideen und das Wollen in Gott als den **allgemeinen Vermittler** versenkt, in ihn ein- und von ihm ausmünden läßt, so werden auch alle Naturursachen in Gott zurückgezogen. Toutes les causes naturelles, heißt es in dieser Beziehung bei Malebranche, ne sont point de veritables causes, mais seulement des causes occasionelles. Nur Gott ist die wahre Ursache aller Dinge, alle Kräfte der Natur sind nichts als der ewig wirksame Wille Gottes.

Der allgemeine Vermittler, sagten wir, ist Gott in diesem Systeme. Die Gegensätze bestehen noch in einer gewissen Selbständigkeit, aber sie drängen bereits mächtig nach Gott als ihrem Mittelpunkt hin. Er ist, ein theologischer Gott, das Herz, von welchem die Pulse der Welt ausgehen; in Spinoza sind die Gegensätze endlich hinweggeschmolzen, sie stürzen zusammen in den glühenden Fluß, in das Ein und Alles der absoluten Substanz. Die **theologische Vermittelung** der Gegensätze wird in **Spinoza** zur **philosophisch** gefaßten **Mitte**.

Die Menschen bilden sich ein, sagt Spinoza im Appendix zum ersten Theile seiner Ethik, daß sie frei seien, da sie zwar ihres Wollens und Begehrens sich bewußt sind, aber von den Ursachen nichts wissen, durch die sie zum Begehren und Handeln bestimmt werden (P. III. Prop. 2. Schol.). Es gibt, heißt es anderwärts (II. Prop. 48) im Geiste **keinen freien Willen**, sondern der Geist wird dazu, daß er dies oder jenes wolle, von einer Ursache bestimmt, welche wieder von einer andern und sofort bestimmt ist. Aus jener falschen Meinung — wird an der erstgenannten Stelle weiter ausgeführt — folgen die Begriffe von **Böse** und **Gut**, von **Sünde** und **Verdienst** u. s. w. Ebendaher, heißt es z. B. in der Vorrede zum vierten Theile der Ethik, rührt die Vorstellung von den **Zweckursachen**; die Zweckursachen sind (nach I. App.) nur menschliche figmenta; Gott selbst existirt weder, noch wirkt er eines Zweckes wegen, die einzigen Ursachen sind die Nothwendigkeitsursachen (Eth. IV. Praef.).

Jene Punkte also, an denen die Freiheit in die Nothwendigkeit eingreift, an denen unser sittliches Wesen in unser intellectuelles wie ein Gelenk eingreift und dadurch das Sein beweglich macht und zum Leben gestaltet; jene Punkte, die die Religion zusammenfaßt, um die energische Mitte unsres Daseins zu bezeichnen — diese grade schneidet Spinoza durch. Er bricht somit den Verkehr ab zwischen Religion und Philosophie, weist die Vorstellungen jener der imaginatio zu und flüchtet sich in die reine Luft des Denkens.

Denn in das Denken hebt er alle jene falschen Vorstellungen auf. Wille und Verstand, sagt er (Eth. II. Prop. 49. Coroll.), ist Ein und dasselbe. Das Wesen des Geistes, heißt es ein ander Mal (Eth. V. Prop. 36. Schol.) besteht einzig und allein im Erkennen; wir handeln nur, sofern wir erkennen (IV, Prop. 24. Demonst.). Tugendhaft sein heißt nichts als nach den Gesetzen, der Natur unseres eignen Wesens handeln, d. h. dasjenige erstreben, was zum Erkennen beiträgt (Prop. 26. Dem.). Das höchste Gut ist die Erkenntniß Gottes, die höchste Tugend, Gott erkennen (Prop. 28).

In dieser Region nun der **reinen Intellectualität**, welche kaum der Hauch des sittlichen Lebens mehr zu berühren scheint, errichtet Spinoza sein System. In die stille Fläche des Verstandes ist der lebendige Proceß unseres Wesens projicirt; das Sittliche erscheint durchaus übersetzt in das Intellectuelle; die Reinheit, die Consequenz, mit welcher dies geschieht, macht die bewunderungswürdige Größe dieses Systems aus; es steht dadurch dem Fichte'schen diametral gegenüber, welches den ganzen Inhalt des menschlichen Wesens in der bewegten Erscheinung der Freiheit zu ergreifen versuchte. Bei Fichte der Versuch, den ganzen Proceß des geistigen Lebens an dem isolirten Pole des Sittlichen, bei Spinoza der Versuch, ihn an dem isolirten Pole des Intellectuellen zur Darstellung zu bringen. Bei Spinoza deshalb ist jenes Zurückgreifen des Cartesius in das Ich, der intellectuell-sittliche Act der Philosophie verschwunden; wir befinden uns gleich zu Anfang in dem dahinter liegenden **Sein** der **Substanz**; bei Fichte dagegen, wie wir später sehen werden, wird jenes Zurückgreifen in der kräftigsten Weise wieder aufgenommen, das Ich in seiner **Freiheit** wird zum Princip und Mittelpunkt der Philosophie gemacht. Jener daher ist der vollendetste Typus für den **Dogmatismus**, dieser für den **Kriticismus**, jener für das **metaphysische**, dieser für das **transscendentale** Philosophiren. Die Keime von Beidem, in einem inconsequenten Nebeneinander, liegen in Cartesius vor. — Folgendes aber sind die wesentlichen Züge von Spinoza's Lehre[41]):

Es gibt nur Eine Substanz, wobei unter Substanz dasjenige verstanden wird, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige, dessen Begriff nicht des Begriffes eines anderen Dinges bedarf, aus dem er erst gebildet werden müßte. (Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat. Eth. I. Def. 3.) Die Substanz, oder Gott, was damit identisch ist, existirt nothwendig. Sie ist Ursache ihrer selbst (causa sui), Existenz und Wesen sind in ihr identisch; denn, wie die erste Definition aussagt: per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

Diese Eine Substanz, oder Gott, besteht aber aus

41) Vergl. außer den schon angeführten Darstellungen insbesondere noch: **Sigwart**, der Spinozismus, historisch und philosophisch erläutert. Die Belegstellen betreffend, so beschränken wir uns im Texte auf die Anführung der wichtigsten, da die Werke von Erdmann (I. Bd. 2. Abth.) und Feuerbach (in der ersten Auflage) dieselben vollständig ihren Darstellungen beigefügt haben.

unendlichen *Attributen*, von denen ein jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Attribut ist aber dasjenige, was der Verstand an der Substanz wahrnimmt, als deren Wesen constituirend. (Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens. I. Def. 4.) Die Substanz hat also hiermit eine Bestimmung erhalten, aber nur, um durch deren Negation das Wesen der Substanz reiner erkennen zu lassen. Denn determinatio negatio est, jede Determination gehört zur Sache nicht nach deren *Sein*, sondern im Gegentheil nach deren *Nichtsein* (Epist. 50). Wenn es sich also um das Verhältniß der Attribute zur Substanz handelt, so kommt der Begriff der Substanz nur durch das Wiederzurücknehmen, durch die Negation der Attribute, zu Stande. Die Attribute fallen in die Substanz, constituiren die Substanz nur nach der Seite ihres Nicht-Attribut-Seins; denn sie drücken die Substanz auf eine bestimmte Weise aus, während das Wesen der Substanz grade darin besteht, daß sie das schlechterdings nicht Determinirte ist; nach der Seite der Bestimmtheit fallen daher die Attribute lediglich in den attribuirenden *Verstand*. Von der *Substanz* aus betrachtet ist sie daher gleichgültig gegen alle diese Attribuirungen; soviel Attribute von dem Verstande gesetzt werden würden, soviel würden aufgehen, würden absorbirt, oder negirt werden von der Substanz; denn diese in ihrer absoluten Bestimmungslosigkeit ist die schlechthin uneingeschränkte Kraft der Negirung aller an sie heranzubringenden Negationen. Wenm deshalb gesagt wird, daß sie aus unendlichen Attributen bestehe (I. Def. 6), so ist dies nur ein anderer Ausdruck dafür, daß sie die unendliche Negativität jedes beliebigen Attributs ist. Es ist bereits auf die Aufgehobenheit der Attribute reflectirt, wenn die Substanz ihrer unendlich viele, d. h. kein einziges qua Attribut, qua Bestimmtes, enthalten soll. Wird dagegen von der Seite des attribuirenden, die Bestimmtheit setzenden *Verstandes* ausgegangen, so sind sofort nur *zwei Attribute* aufzutreiben, nämlich jene Cartesischen Substanzen, das Denken und die Ausdehnung, und nur exemplificatorisch gleichsam wird diese doppelte Bestimmtheit in dem Wesen der Substanz ausgelöscht. Es ist demnach *das Denken* ein Attribut Gottes, ebenso die *Ausdehnung* ein Attribut Gottes. Cogitatio, heißt es Eth. II. Prop. 1, 2, attributum Dei est, sive Deus est res cogitans, und: extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa. Zu diesem objectiven Ausdruck jedoch, nach welchem es scheint, daß diese Attribute als solche das Wesen Gottes constituirten, kommt es nur, sofern die Attribute von der Seite ihres Substanzseins gefaßt werden. Die Ausdehnung als *Substanz* schließt keine Negation in sich, als *Substanz* ist sie daher eine wirkliche Bestimmung Gottes und ebenso das Denken. Zugleich aber sind beide, als *Substanz* gefaßt, nicht mehr verschieden; sondern substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur (Eth. II. Prop. 7. Schol.).

Wie aber diese zwei Bestimmungen, welche von dem *Verstande* ausgehen, so versenkt Spinoza weiter die *besonderen Dinge* in den Abgrund der Substanz. Alle besonderen Dinge existiren als solche gar nicht, sondern nur als Affectionen der Attribute Gottes. Und dies ist der Spinozistische Begriff des *Modus*. Per modum, lautet die fünfte Definition der Ethik, intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur. Nämlich, wie es etwas später heißt: in solo deo est et per solum deum concipi potest. Es ist eine niedere Stufe der Erkenntniß, die imaginatio, welche die Dinge als solche und nicht vielmehr als Modos der Attribute Gottes, sub specie aeternitatis, betrachtet, wie dies die wahre Erkenntnißweise, die scientia intuitiva, lehrt. Von einem Hervorgehen der Dinge aus Gott kann daher bei Spinoza nicht die Rede sein; denn als Dinge, als etwas aus Gott Herausgetretenes existiren sie eben nur für die irrige Meinung; Existenz haben sie in Wahrheit nur als nicht aus Gott hervorgegangen; in dieser ihrer in Gott gegründeten Existenz aber ist ihr Sein das Sein der Substanz. Das Verhältniß zwischen Substanz und Modi schmilzt zusammen zu dem, daß jene das begriffliche Prius dieser ist. Der Begriff der Ursache löst sich auf in den der Substanz, der Begriff der Wirkung in den der Accidenz, Gott ist nicht die causa transiens, sondern immanens der Dinge (Eth. I. Prop. 18) und die Wirkungsweise Gottes wird daher von Spinoza jedes praktischen Momentes beraubt. Gott handelt nicht aus Willensfreiheit und Gott handelt ebenso wenig nach gesetzten Zwecken. Seine Existenz und sein Wesen ist identisch mit seinem Wirken.

Drücken nun aber alle Dinge auf bestimmte Weise die Substanz aus, so müssen auch sie, wie die Substanz nach den beiden Attributen, nach dem des Denkens und dem der Ausdehnung, betrachtet werden. So erscheint die Welt nach der einen Betrachtungsweise als *Körperwelt*, nach der andern als *Idealwelt*. Aber es sind dies eben nur verschiedene Betrachtungsweisen; denn wie Denken und Ausdehnung in ihrem Substanzsein sich zur Unterschiedslosigkeit aufheben, so sind auch die endlichen Modi, als Dinge oder als Ideen gefaßt, nur Eins. So also ist zunächst, in der Anwendung auf den Menschen, der menschliche *Leib* Eins mit der menschlichen *Seele*. Der Leib ist dasselbe wie die Seele — nur in der Form der Ausdehnung gefaßt; die Seele dasselbe wie der Leib — nur in der Form des Denkens gefaßt. Mens et corpus, heißt es Eth. III. Prop. 2. Schol., una eademque res est, quae jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur. Dasselbe gilt aber auch in Beziehung auf alle andern Dinge; sie alle — quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt (III. Prop. 13. Schol.).

Hieraus folgt endlich unmittelbar die *Erkenntnißtheorie* Spinoza's und seine *praktische Philosophie*. Seine *Erkenntnißtheorie*. Nämlich das Wesen des menschlichen Geistes ist nach dem eben Erörterten gleich der Idee seines eigenen Körpers („die Seele ist, nach Lessing's Ausdruck, nichts als *der sich denkende Körper*, der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele"); der Leib, umgekehrt, ist das nächste, das unmittelbare Object

der Seele (Objectum ideae, humanam mentem constituentis, est corpus. Eth. II. Prop. 13). Was demnach im Körper vor sich geht (contingit), das wird von der Seele wahrgenommen und nur dies. Nur implicite mit dem Wesen *seines* Körpers nimmt daher der Geist zugleich das Wesen *anderer*, äußerer Körper wahr, daher denn auch ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant (Eth. II. Prop. 16. Coroll. 2). Von dem menschlichen Geiste ferner gibt es in Gott gleichfalls eine Idee. Diese Idee des Geistes verhält sich zum Geiste wie dieser, als Idee des Körpers, zum Körper, und ist auf dieselbe Weise mit dem Geiste vereint, wie der Geist mit dem Körper (II. Prop. 20. 21). Die Idee des Geistes und der Geist selbst sind eine und dieselbe Sache, welche unter einem und demselben Attribut, nämlich dem des Denkens, aufgefaßt wird. Die Idee des Geistes und dieser selbst folgen in Gott mit derselben Nothwendigkeit aus derselben Kraft des Denkens. Denn die Idee des Geistes, das heißt die Idee der Idee, ist in Wahrheit nichts anderes als die Form der Idee, sofern diese als Modus des Denkens ohne Beziehung auf ein Object betrachtet wird. Denn sobald Jemand etwas weiß, *weiß er eben damit, daß er dies weiß*, und weiß zugleich, daß er wiederum dies weiß, und so fort ins Unendliche (II. Prop. 21. Schol.). Der Mensch erkennt, heißt nichts anderes, als: Gott, sofern er durch die Natur des menschlichen Geistes ausgedrückt wird, sofern er das Wesen, die essentia des menschlichen Geistes constituirt, hat diese oder jene Idee (Prop. 11. Coroll.).

Seine *praktische Philosophie*. Der Entschluß des Geistes und die Bestimmung, das Bestimmtsein des Leibes ist nach dem oben Erörterten Eine und dieselbe Sache, nur nach den zwei verschiedenen Attributen betrachtet. Der Mensch steht wie alle Modi in der Reihe des Causalnexus. Das Wollen nun ist nichts als das Vermögen des Bejahens oder Verneinens. Dies aber ist durch die Nothwendigkeit determinirt, mit welcher die Ideen der Dinge durch die Vermittelung des Leibes in unserem Geiste entstehen. Es gibt somit keinen freien Willen. Wir sind thätig, sofern wir die vollständige oder adäquate Ursache von etwas sind, leidend, sofern in uns etwas geschieht, oder aus unsrer Natur etwas folgt, wovon wir nur partiell Ursache sind, wobei adäquate Ursache diejenige heißt, deren Wirkung klar und deutlich durch ebendiese Ursache erkannt werden kann, inadäquate, partielle Ursache dagegen diejenige, deren Wirkung durch diese Ursache allein nicht erkannt werden kann (Eth. III, Def. 1. 2). Demnach beruht die Thätigkeit im Besitz adäquater Ideen, Leiden im Besitz inadäquater, in der Befangenheit in der Imagination. Von dieser loszukommen und zu wahrer Erkenntniß zu gelangen, ist daher die Tugend und das Ziel des Geistes und die wahre Bedeutung des Guten und des Bösen liegt darin, daß etwas unserer Intelligenz entweder nützt oder schadet (Nihil certo scimus bonum aut malum esse, nisi id quod ad intelligendum revera conducit, vel quod impedire potest, quominus intelligamus [Eth. IV. Prop. 27]). Wie so alles Ethische von Spinoza in die Intelligenz resorbirt wird, wie ihm die Intelligenz den vernichteten Willen und dessen Freiheit ersetzt und wieder verschafft, so entwickelt sich wiederum ein Ethisches aus ihr, als die Blüthe gleichsam der Intelligenz. Der Geist nämlich, durch klare Ideen von jedem Leiden sich befreiend, kann hierdurch alle Affectionen auf Gott beziehen. Hierin geht ihm nun die *Freude* auf. Diese Erkenntniß und diese Freude ist begleitet von der Idee Gottes und so liegt darin unmittelbar *die Liebe zu Gott*. Je mehr der Mensch sich und seine Affecte *erkennt*, desto mehr liebt er Gott. Die *intellectuelle Liebe Gottes* ist das unmittelbare Resultat der höchsten Erkenntnißweise (Eth. V. Prop. 15, demonstr. und Prop. 32 cum Coroll.). Diese intellectuelle Liebe zu Gott ist die Liebe Gottes selbst, womit Gott sich selbst liebt, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das sub specie aeternitatis betrachtete Wesen des menschlichen Geistes kann ausgedrückt werden. Die intellectuelle Liebe des Geistes zu Gott ist auf gewisse Weise ein Theil der unendlichen Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt (Eth. V. Prop. 36).

So nach ihren Hauptzügen die Lehre des Spinoza, die consequenteste, einfach erhabenste, welche je gedacht worden ist. Aber ihre Tugenden sind zugleich ihre Fehler und das ihrem Stifter ertheilte Lob, daß er „aus vorchristlichem Volke ein nachchristlicher Denker" sei, ist von sehr zweideutigem Werthe. Denn wenn es billig gepriesen zu werden verdient, daß dies System von der Religion sich zu emancipiren gewußt, die Philosophie in ihrer ganzen Selbständigkeit darzustellen einen großartigen Versuch gemacht, so ist doch nicht minder richtig die Feuerbach'sche Definition, „daß Spinoza die Negation der Theologie auf dem Standpunkte der Theologie" sei. Wir können uns diese Definition aneignen und sie nach unsrer Anschauungsweise erläutern. *Die Negation der Theologie* ist Spinoza, indem er seine Weltanschauung rein auf der intellectuellen Function unseres Geistes zu gründen versucht, indem er sie nur auf die Fläche des Denkens hinzuwerfen gedenkt, des ethischen Factors dagegen, wodurch die Welt erst Tiefe und dadurch Solidität erhält, sich soviel an ihm ist, gänzlich entschlägt. Daher die beiden wesentlichen Producte des Kampfes beider Factoren, das Böse und der Zweck, bei ihm aufgehoben, zu einem höchstens Intellectuellen verklärt erscheinen. Aber er ist die Negation der Theologie *auf dem Standpunkte der Theologie*; denn er hat das Ethische, ohne es zu wissen, als mitwirkende, latente Macht herübergenommen in seine intellectuelle Sphäre. Während die Aufhebung des religiösen Processes nur durch die bewußte Scheidung des Ethischen und des Intellectuellen, nur durch die Einsicht in deren Gegeneinanderwirken erreicht werden kann, so ist es bei Spinoza nur der philosophische Instinct, der ihn in das Gebiet des reinen Gedankens führt, aber es ist die verborgene Wirkung und das unaustreibliche Recht der Religion, wenn das Ethische in versteckter Weise sich dem Gedanken beimischt und dessen ätherische Existenz *zu einer metaphysischen* umschlagen läßt. Jene Objectivirung, welche die innerste Kraft

des Ethischen ausmacht, stellt den Gedanken als ein Gegenständliches sich selbst gegenüber; die Welt der Theologie wird von Spinoza nicht auf die wirkliche Welt und deren reale Processe reducirt, sondern sie wird nur aus symbolischer zu phonetischer Schrift umgeschrieben. Die bunte, zusammengesetzte, complicirte Pflanze wird nur auf das Abstractum einer kahlen, einfachen Urpflanze zurückgeführt, aber nicht wird bis zur wissenschaftlichen Morphologie der Pflanze, bis zu der Erkenntniß ihres Entstehens aus den mikroskopischen Zellen zurückgegangen. Das wider Wissen und Willen und nur latent in der Substanz des Spinoza enthaltene ethische Moment, welches immer wieder hinwegzuarbeiten den Inhalt dieser Lehre ausfüllt, welches aber in letzter Instanz in der metaphysischen Existenz der Substanz sich unvertilgbar bemerklich macht, dies Moment mußte früher oder später aus seinem verhaltenen Vorhandensein hervortreten und so die Einheit der Substanz zerreißen. Es bedurfte nur, daß es von einem Nachfolger geltend gemacht werde, um die Eine Substanz in unendlich viele auseinanderzusprengen und jene metaphysische Welt wie durch einen Zauberschlag in eine völlig verschiedene Gestalt zu wandeln.

So in der That ist es geschehen durch **Leibnitz**. Wie sich die Sonne zu der durch sie hervorgerufenen und entwickelten Pflanzenfülle verhält, so die Substanzlehre zu der Monadenlehre. Diese Letztere ist nichts anderes als die durch die Erweckung des in jener schlummernden ethischen Momentes hervorgerufene Zertrümmerung der Einen Substanz. Die wesentliche Bestimmung der Substanz bei Leibnitz ist das Moment der Thätigkeit, des Handelns, der wirkenden Kraft. Die Substanz, sagt Leibnitz, ist ein der Handlung fähiges Wesen (Princ. de la nature, Opp. phil. ed. *Erdmann* p. 714). Was nicht handelt, heißt es in der Theodicee (III. §. 393. l. l. p. 617), verdient nicht den Namen Substanz; Handeln, heißt es ein ander Mal, ist der Charakter der Substanzen.

Hiemit ist zurückgekehrt zu dem Anfang der Philosophie des Cartesius; das Gewissen ist wieder erwacht, welches den Cartesius von der Unschuld des denkenden Verhaltens durch den Zweifel hindurch zu dem das Denken energisch setzenden Ich zurücktrieb, das Gewissen, welches bei Spinoza in der intellectuellen Vollkommenheit der Substanz verhüllt und untergegangen war. Aber es ist erwacht, ohne sich selbst zu kennen. Jene gewissenhafte Selbstprüfung des Denkens, jenes Sich-Hinstellen auf die Autonomie des denkenden Bewußtseins, war ja sofort auch bei Cartesius wieder erlahmt und ausgegangen in dem Hinübergleiten in ein Objectives, Metaphysisches, und nur dies war in Spinoza's Substanz ausgewachsen und ausgebildet worden. Dies Metaphysische nun haftet auch der Energie, der Thätigkeit, dem Handeln an, welches Leibnitz wieder urgirt. Das Princip der Leibnitzischen Philosophie ist daher nicht die Energie als solche, nicht das Handeln als ein Act, sondern abermals als ein Sein, abermals als Substanz. Die Thätigkeit ist nur der Charakter, nur das Wesen, nur das Prädicat des Seins; nicht die Thätigkeit, sondern das thätige Sein ist das Princip der Leibnitzischen Monadologie. Er geht aus nicht von dem Act des Sich-Selbst-Setzens, wie später Fichte that, und wie versuchsweise und ursprünglich Cartesius gethan hatte, sondern von thätigen Substanzen. Den Begriff der Substanz erklärt Leibnitz (Lettre à Bourguet. p. 722) für den Schlüssel der tieferen, der esoterischen (intérieure) Philosophie, für den wichtigsten aller metaphysischen Begriffe, für den fruchtbarsten, aus welchem sich die Hauptwahrheiten über das Wesen Gottes, des Geistes und der Natur ergeben (de primae philosophiae emend. p. 122).

Zweierlei folgt unmittelbar hieraus: das Eine, die Form, das Andere, den Inhalt dieses Systems betreffend. Das Sein und das Handeln, das Metaphysische und das Geltendwerden des Ethischen, ist hier so eng verbunden, steht gegen einander in solchem Gleichgewicht, daß ihre Verbindung nur durch einen Act gelingen kann, welcher dem religiösen, der primitiven Energie dieser Verbindung, verwandt ist. Aber auch nur verwandt ist. Denn da beide Momente bereits vor das Bewußtsein getreten sind und als Subject und Prädicat neben einander bestehen, so befinden wir uns nicht mehr in der ursprünglichen Werkstätte ihrer unmittelbaren Verschmelzung und Durchdringung; nur durch einen weiter hinausliegenden Act kann die Vereinigung derselben nach ihrem Auseinandertreten von Neuem und in gewisser Weise wenigstens gelingen. Diesen Dienst leistet aber nichts anderes als die Kunst. Die Leibnitzische Philosophie hat wesentlich künstlerischen Charakter; es ist eine künstlerische Anschauung, welche Sein und Thätigkeit in den Monaden zusammenschaut und aus deren Leben und Zusammenwirken die Welt bildend erklärt. Leibnitz' System ist in dieser Beziehung dem Platonischen ebenbürtig. Leibnitz ist nach dem formellen Charakter seines Philosophirens der Plato der neueren Philosophie; er ist, wenn wir erwägen, daß später Fichte die Befreiung des ethischen Momentes aus der Substantiirung unternahm, in der es bei Leibnitz auftrat, der platonisirte Fichte zu nennen.

Aber das Andere, was aus dem oben Erörterten folgen sollte, betraf den Inhalt. Das Sittliche nämlich verhält sich gegen das Intellectuelle allerwege als ein Incommensurables und Feindliches. Mit dem Eintreten des Begriffes der Selbstthätigkeit in den der Substanz ist die geschlossene Einheit dieser Letzteren durchbrochen. Die Kraft ist das gegen das Sein Unduldsame, das Sein fortwährend Aufhebende, es Vernichtende. Soll sich dennoch Kraft und Sein als Prädicat und Subject zusammen vertragen, so muß das Sein in der Sphäre des Seins soviel von seinem Wesen aufgeben als möglich. Die Einheit der Substanz zerspringt daher, an die Stelle der Einen Substanz treten unendlich viele Substanzen, die Einheit wird zur Einzelheit, zur Unterschiedenheit, zur sich selbst von Andern unterscheidenden Monas. Die vis activa ist dem Leibnitz daher identisch mit der discriminabilitas und die Begriffe einer handelnden und einer einzelnen Substanz sind ihm Wechselbegriffe (de ipsa nat. p. 160 et 157).

Dies also der Begriff und die Genesis der Leibnitzi-

schen Monaden. Denn so vor Allem nennt er seine Substanzen, denen er übrigens vielfach auch andere Bezeichnungen gibt. Er übersetzt den Namen Monaden durch Unitates, nennt sie im Unterschiede von den materiellen Atomen der alten Atomistik: Atomes de substance und Atomes formels, Points metaphysiques, im Anschluß an Aristotelische Begriffe Formae substantiales, Entelecheiae primae, Vires primitivae. Auf ihnen erbaut Leibnitz die ganze Welt; sie sind das einzige Baumaterial, die alleinige Grundlage, das letzte Elementare alles Seins. Sie sind in Wahrheit les élémens des choses (Monadol. p. 705) und wahres Sein gibt es außer ihnen keins; Il n'y a, heißt es z. B. Système nouv. p. 126, que les atomes de substance, c'est-à-dire les unités réelles et absolument destituées de parties, qui soient les sources des actions et les premiers principes absolus de la composition des choses, et comme les derniers élémens de l'analyse des substances. Auf sie als auf das schlechthin Einfache führt das Zusammengesetzte: Il faut qu'il y ait des substances simples; puisqu'il y a des composés; car le composé n'est autre chose qu'un amas, ou aggregatum des simples (Monadol. p. 705). Auf sie, als auf das Immaterielle, führt das Bestehen der Materie, auf sie als auf das Active die passive Existenz, die für sich allein nicht bestehen kann.

Sind nun aber die Monaden metaphysische Wesen, so wird auch die Kraft, in welche ihre eigentliche Natur gesetzt ist, eine geistige, eine sich in der Sphäre der Idealität haltende sein müssen. Ist die reale, materielle Welt ein Product, eine Folge, ein Abgeleitetes aus den Monaden, so wird diese ideelle Kraft die jene Welt erzeugende sein. Die Kraft muß eine solche sein, welche zugleich ein Sein involvirt, ein Streben also, welches auf seinem eignen Wege, in seiner Bewegung selbst, zu einem Seienden, einem Objectiven umschlägt. Eine solche Kraft ist aber die der Vorstellung. In der Vorstellung in der That ist die Kraft unmittelbar zugleich ein Sein, die Handlung unmittelbar ihr eignes Object, die Vorstellung ist allein Subject und Object, Thätigkeit und Sein in Einem. Die Leibnitzische Monade ist daher ein vorstellendes Wesen und sie könnte daher füglich auch Seele genannt werden (Monadol. p. 706). Necesse est, heißt es (Ep. 3 ad *Des Bosses*. p. 438), omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse.

Erinnern wir uns nun, daß die Bestimmung der Thätigkeit es war, welche die Einheit der Substanz zerstörte und die Eine Substanz in eine jede bestimmte Zahl verneinende Vielheit von Monaden zerspringen machte, erinnern wir uns ferner, daß die Bestimmung des Seins wiederum den Begriff der Thätigkeit zu dem einer idealen Thätigkeit umbog, daß innerhalb der Thätigkeit selbst das Sein von Neuem zu ergreifen gesucht wurde, so erkennen wir, daß wir uns hiemit auf dem Wege befinden, das zersplitterte Sein wieder zu einem Zusammenhalt zu bringen. War die Kraft vermöge ihres Widerspruchs gegen das Sein die zertheilende, individuell bestimmende Macht, so macht sich alsbald innerhalb der Kraft der Einfluß des Seins mit dem entgegengesetzten Erfolge geltend. Die Kraft, welche Vorstellung geworden, hat das factisch zersplitterte Sein auf eine ideale Weise wieder zusammenzubringen. Und so geschieht es in der That. Wie in einem mathematischen Punkte sich eine unendliche Menge von Winkeln befindet, welche die in ihm zusammenlaufenden Linien bilden, so enthält die Monade ungeachtet der Einfachheit ihres Seins eine unendliche Mannichfaltigkeit des Seins in sich, und zwar dadurch in sich, daß sie diese Mannichfaltigkeit auf ideale, vorstellende Weise mit sich verbindet (vergl. Princ. de la nature. p. 714). Durch ihre vorstellende Natur ist jede Monade im Stande, die Wesen außer ihr auszudrücken (Système nouv. p. 127), und jede Monade ist „ein lebendiger Spiegel des Universum" (Chaque monade est un miroir vivant de l'univers. Extr. d'une lettre etc. p. 725; vergl. Syst. nouv. p. 127) — sie ist Mikrokosmus.

Aber die Thätigkeit der Monade ist nicht blos durch das Sein, sondern weiter auch dadurch modificirt, daß dies Sein ein bestimmtes, von anderem unterschiedenes ist. Die Vorstellungen der Monaden müssen deshalb ebenfalls von einander verschieden sein. Es gibt nach Leibnitz verschiedene Grade der Vorstellung und zwar so viele, als es verschiedene Monaden gibt. Es gibt eine verworrene und eine deutliche Erkenntniß. Jene ist nicht im Stande, die zur Unterscheidung einer Sache hinreichenden Merkmale gesondert aufzuzählen, diese dagegen ist im Stande, Jedes in seiner Bestimmtheit und in seinem Unterschiede aufzufassen und diesen Unterschied anzugeben (Medit. de cogn., veritatis et id. p. 79). Die völlige Verworrenheit der Vorstellung, bei welcher alle Merkmale sich gegenseitig verwischen, dieser Zustand des étourdissement ist der der niedrigsten, unvollkommensten Monaden, c'est l'état des *monades toutes nues* (Monad. p. 707); ein höherer Zustand ist der der Empfindung, d. h. der mit Erinnerung begleiteten Vorstellung. Eine Monade, welche auf dieser Stufe des Vorstellens steht, ist Seele im engeren Sinne, und wenn diese Seele sich bis zur Vernunft erhebt, so nennt man sie Geist (Princ. de la nat. p. 715). Das Wesen der Vernunft aber besteht in dem in sich zurückkehrenden Acte des Selbstbewußtseins (Quod non omnis entelechia rationis sit capax jam dudum dixi, quum non omnis sit sui conscia seu reflexivo actu praedita Ep. 7 ad *Des Bosses* p. 441). Wie demnach eine und dieselbe Stadt von verschiedenen Seiten betrachtet immer wieder als eine andere und gleichsam perspectivisch vervielfältigt erscheint, so geschieht es durch die Vielheit der einzelnen Substanzen, daß ebenso viele verschiedene Universa zu existiren scheinen, die doch in Wahrheit nur die verschiedenen Perspectiven eines einzigen sind nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder Monade (Monad. p. 709). Jede Monade, mit anderen Worten, enthält auf ideelle Weise das ganze Universum in sich, aber auf verschiedene Weise, je nachdem sie dunkler oder deutlicherer Vorstellungen fähig ist.

Diese Dunkelheit des Vorstellens aber ist das Resultat der an dem bestimmten Sein jeder Monade sich bre-

chenden Thätigkeit derselben, und hier auf einmal enthüllt es sich, wie in der metaphysischen Anschauung Leibnitzen's die Thätigkeit eigentlich Alles bedeutet. Denn diese Hemmung reiner Thätigkeit schlägt nun auf einmal aus einem metaphysischen Sein in das reale Sein um. Die Passivität, welche in die Monade dadurch eingedrungen ist, daß dieselbe nicht Act schlechthin, sondern active Substanz ist, kommt jetzt weiter in der Bestimmung zum Vorschein, daß jeder Monade die Materie wesentlich ist, daß, wie es in der Theodicee heißt, es keinen geschaffenen Geist gibt, qui soit entièrement détaché de la matière. Das metaphysische Sein der Monaden deprimirte ihre Energie zur Energie des Vorstellens, das besondere metaphysische Sein machte die Vorstellungen zu graduell verschiedenen, theils dunkleren, theils deutlicheren Vorstellungen. Es ist endlich wieder eine Reaction der energischen Natur der Monade, daß dieselbe das ihr anhaftende Sein nicht innerhalb ihrer eigenen Idealität, nicht als etwas ihr selbst Ebenbürtiges dulden will, daß sie es, nachdem sie es als das schlechterdings Hemmende empfunden hat, zur Materie herabsetzt, aus einem metaphysischen, zu einem physischen, sinnlichen Sein degradirt. Das dunkle Vorstellen der Monade, die Objectivität, in welcher sie alle übrigen Monaden auf ideelle Weise in sich enthält, diese erscheint nun auf einmal als Materie. Die Materie ist das Band der Monaden. Die geschaffenen Monaden, sagt Leibnitz (sur le principe de vie p. 432), befreit von der Materie, würden ebendamit von dem allgemeinen Bande losgerissen sein et comme les déserteurs de l'ordre général.

Wenn nun aber durch unsere bisherige Darstellung klar geworden sein muß, daß die Bestimmung der Monaden sich aus der wechselnden Dialektik der Begriffe der Thätigkeit und des Seins mit Nothwendigkeit entwickelt, so ist es begreiflich, daß sich sofort der Begriff der Materie wiederum rückwärts in dem der Thätigkeit qua Thätigkeit spiegeln muß. Gehemmte Thätigkeit ist aber Streben. Zum Wesen der Monade gehört das Begehren, das Streben. Sie ist eine in gewisser Weise vorstellende, sie ist aber weiter eine von Vorstellung zu Vorstellung strebende. De la manière, heißt es in einem Briefe an Bourguet (p. 720), que je définis perception et appétit, il faut que toutes les monades en soient douées. Car perception m'est la représentation de la multitude dans le simple et l'appétit est la tendence d'une perception à l'autre: or ces deux choses sont dans toutes les monades, car autrement une monade n'aurait aucun rapport au reste des choses. So war später in Fichte's Wissenschaftslehre das praktische Ich in einem unendlichen Streben begriffen, und wie die Materie bei Leibnitz nur der Ausdruck gehemmter Thätigkeit der Monade, so war die Welt für Fichte nur „das versinnlichte Material unserer Pflicht."

Und noch in einem dritten Punkte findet zwischen Fichte und Leibnitz eine bemerkenswerthe, aus der Verwandtschaft der Principien Beider sich ergebende Übereinstimmung statt. Es ist der Begriff der „moralischen Weltordnung," welcher bei Leibnitz als die „prästabilirte Harmonie" wiederkehrt. In ihrer einfachsten Fassung nämlich ist diese eine nothwendige Consequenz der Monadenlehre, sie ist nur der über die Betrachtung der Monaden als einzelner übergreifende Ausdruck ihres Zusammenhangs. Dieser Zusammenhang ist zunächst nicht ein äußerlich zu dem Wesen der Monaden hinzutretender, nicht ein gemachter, den Monaden als solchen fremder, sondern er besteht in nichts Anderem als darin, daß eine jede auf ideelle Weise die anderen alle und somit das ganze Universum in sich enthält. Die Monaden stehen sich nicht gegenseitig im Wege, sondern jede durchdringt die andere und wird von der andern durchdrungen. Die über das Universum übergreifende Kraft einer jeden hebt die Beschränktheit, die Einzelheit auf, die ihr vermöge ihres Seins anhaftet. Die Selbständigkeit, die Absonderung der Monaden von einander ist identisch mit ihrer Passivität, mit ihrem Bestimmtsein durch die Objectivität, die die andern Monaden für sie haben. Diese Harmonie besteht daher lediglich dadurch, daß jede Substanz, indem sie ihren eigenen Gesetzen, ihrem eigenen Wesen folgt, mit demjenigen zusammentrifft, was die übrigen fodern, und daß so die Wirksamkeit der einen die der andern begleitet oder ihr folgt (Lettre à *Arn.* p. 108). Gerade durch die eigenste Beschaffenheit dieser einfachen Substanzen wird eine so vollkommene Übereinstimmung unter ihnen hervorgerufen, wie sie erfolgen würde, wenn sie durch ein äußerliches Einwirken auf einander, durch ein mechanisches Herüber und Hinüber ihrer Qualitäten in Zusammenhang gebracht würden (Syst. nouv. p. 127).

Soweit in der That reicht die Consequenz dieses Systems. Die körperliche Substanz ist nichts Reales, sondern ist real nur als die Objectivität der Monade. „Die Monade," wie dies Feuerbach (S. 85) treffend erläutert, „ist nicht nur ein vorstellendes, sondern auch ein vorgestelltes und vorstellbares Wesen; sie ist nicht reines, absolutes Subject, sie ist auch nothwendig Gegenstand anderer Monaden. Sie bleibt nicht nur im Nominativ und Activum stehen, sie wird auch in den Casus obliquus und in die leidende Form versetzt. Und dieses Passivum, dieser Accusativus gleichsam der Monade ist ihre Verbindung nicht nur mit der Materie überhaupt, sondern einer bestimmten, nächsten, ihrem individuellen Wesen besonders entsprechenden Materie, ist ihr Leib." Die Materie ist nach dem oft von Leibnitz selbst gebrauchten Ausdruck nichts weiter als ein Phänomen[42]).

Aber von hier an beginnen die Inconsequenzen der Theorie. Wenn der Körper im Gegensatz zu den Monaden als einfachen Substanzen ein Zusammengesetztes genannt wird, so ist die *μετάβασις ἐς ἄλλο γένος* von dem Sein der Materie zu der Monade als Thätigkeit übersehen und jene Bestimmung steht wesentlich mit der andern in Widerspruch, daß sie das bloße Object der monadischen Thätigkeit, nur in dieser Beziehung auf die Thätigkeit ein Reales und also wesentlich Phänomen sei. Ebendasselbe gilt von der Ausdrucksweise, daß die Materie eine Anhäufung von einzelnen Substanzen, jeder

42) Vergl. unsern Artikel Phänomen d. W.

Theil der Materie ein Aggregat von unendlich vielen Monaden sei, und andere Stellen (vergl. namentlich Ep. 20 ad *Des Bosses* p. 682) widersprechen dieser Vorstellung ausdrücklich.

In nicht besserem Zusammenhange mit dem Kern des Systems steht der Leibnitzische Gottesbegriff. Wie Fichte's Gott in der ersten Periode seines Philosophirens nur die moralische Weltordnung war, so mußte die Harmonie des Universum für Leibnitz mit dem Gottesbegriff zusammenfallen. Der Glaube an Gott kann für den Philosophen im Grunde keine andere Bedeutung haben als die der Zuversicht in die Allmacht seines Princips. Die moralische Weltordnung Fichte's ist nur die letzte zusammenhaltende Schraube in dem Ganzen seines Systems, nur die Besiegelung, nur die Selbstbekräftigung der Grundlagen desselben. Der Gott des Philosophen ist nur die Probe für die Richtigkeit seines Princips, welcher ein objectiver Ausdruck gegeben wird. So ist der Grund und die ideelle Basis der ganzen Welt bei Leibnitz die Monade. Der Begriff der Monade, vollständig entwickelt, gipfelt sich in der Zusammenstimmung aller Monaden. Diese Harmonie des Universum ist nur ein anderer Ausdruck, ein anderer Gesichtspunkt für das Wesen der Monade, sie ist nur die Probe für die Richtigkeit des Exempels, nach welchem die Welt berechnet ist. Aber Leibnitz blieb nicht dabei stehen. Wie Fichte, nachdem er kaum jenen Gedanken von der moralischen Weltordnung ausgesprochen, unvermerkt fortrückte zu der Annahme eines diese Weltordnung Setzenden, so tritt bei Leibnitz Gott zunächst in der Bedeutung eines „Executors der Harmonie" auf, woran sich denn sofort alle die theologisch-mythischen Vorstellungen anhängen, wonach Gott zeitlich die Harmonie vorherbestimmt, die Monaden geschaffen hat u. s. w. Philosophischer ist der andere Zugang zu dem Gottesbegriff. Wenn nämlich in den Monaden die Bestimmungen des Seins und der Kraft mit einander ringen und der Niederschlag gleichsam ihrer Durchdringung die Materie ist, so muß es in diesem Processe auch zu dem äußersten Punkte kommen können, an welchem die Thätigkeit das Sein sich völlig unterwirft. Das Universum, die übrigen Monaden, sind dann keine hemmende Objectivität mehr für die vorstellende Monade. Diese stellt schlechterdings deutlich alle übrigen vor. Gott allein, heißt es Princ. de la nat. p. 717, hat eine deutliche Erkenntniß von Allem; Gott ist actus purus ohne Materie, wie es in der Theodicee heißt: Il est vrai, que Dieu est le seul dont l'action est pure et sans mélange de ce qu'on appelle pâtir. Actus purus ist Gott und er ist doch: — man sieht, der Widerspruch zwischen dem Sein und der Thätigkeit, welcher in dem Begriff der Monade oder in dem der Harmonie dialektisch vermittelt war, ist hier durch die fruchtlose und sich selbst vereitelnde Abstraction von dem Sein nicht sowol beigelegt, als vielmehr herausgefodert; die Monaden sind gleichsam eine logische Consequenz dieses widerspruchsvollen Gottesbegriffes, und in diesem Sinne könnte man es richtig finden, daß die Monaden als die Creaturen Gottes erscheinen.

Diese Schwächen und Inconsequenzen in Leibnitz's Philosophie, deren Tiefsinn übrigens aus der fragmentarischen Skizze, die wir davon entworfen haben, nichtsdestoweniger erhellen wird, können uns den Übergang bahnen zu Christian Wolff. Denn was den Gehalt der Philosophie dieses Mannes betrifft, so ist derselbe eine Degeneration der tiefen Gedanken seines Vorgängers. So nimmt er die Bestimmung der Substanz von Leibnitz auf, wonach dieselbe Kraft, Thätigkeit ist. Aber sofort wird diese Bestimmung bedeutungslos und den einfachen Substanzen wird gleichsam die Seele genommen, indem sie bei Wolff ohne Vorstellung sind. Die Substanzen schwanken nunmehr zwischen Monaden und Atomen in der Mitte. Die gleichfalls von Leibnitz herübergenommene Ansicht von der Materie als dunkler Vorstellung verliert eben hiermit ihre speculative Bedeutung, und eine ganz mechanische Betrachtung greift daneben Platz, unterbrochen von einer äußerlich teleologischen. Der Drang in die Tiefe der Erkenntniß, das Gewissen des philosophischen Denkens, ist bei Wolff eingeschlafen. Er stellt den Pelagianismus der Philosophie dar. Jede, sei es directe, sei es indirecte und bereits wieder metaphysisch gewordene kritische Tendenz ist aus dieser Philosophie gewichen; sie ist reiner Dogmatismus. Seine Methode daher war synthetisch, seine Hauptkategorie die Dingheit, die entitas, und Alles verwandelt sich bei der Berührung durch diese Philosophie in ein Ding. Von der entitas handelt die Wolff'sche Metaphysik in ihrem ersten Theile, in der Ontologie, und die besonderen Dinge: Welt, Seele und Gott, gaben ihr sofort die weiteren drei Theile der rationalen Kosmologie, Pneumatologie und Theologie. Der Metaphysik voraus ging die Logik; der gesammten theoretischen Philosophie aber steht gegenüber die praktische, welche sich in Ethik, Ökonomik und Politik gliederte. So erstreckte sich diese Philosophie in encyklopädischer Weise über das gesammte Gebiet des Wissens; das Erkennen ohne Zug in die Tiefe schlug sich auf der Oberfläche in die Breite. Der Geist wollte hier nicht mehr suchend und zweifelnd auf die Wanderschaft gehen, er fühlte das Bedürfniß, sich in einem Systeme heimisch niederzulassen. Nicht das elastische, in sich erzitternde und klingende Metall, sondern das weiche, dehnsame, klanglose Blei war der Stoff, aus welchem die Wolff'sche Philosophie bestand. Sie ließ sich daher bis ins Unendliche breitschlagen und der Formalismus der Demonstration überwucherte einen weiten Boden. Wolff selbst definirte die Philosophie als die Wissenschaft von allem Möglichen als solchem (Philosophia est scientia possibilium quatenus esse possunt), sodaß die Philosophie auf Alles als ihr Object Beschlag legt, was, gleichviel, ob es existirt oder nicht, an sich möglich ist (ita ut ad objectum philosophiae referri debeant res omnes, qualescunque fuerint, quatenus esse possunt, sive existant sive non. Rat. praelect. III, 1. §. 3). Das Mögliche aber wird nach den Denkgesetzen der Identität, des Widerspruchs und des zureichenden Grundes bestimmt. Möglich ist dasjenige, quod nullam contradictionem involvit, und wofür eine ratio sufficiens angegeben werden kann.

Die Wolff'sche Philosophie machte Schule und gewann eine weite Verbreitung. Sie war als Dogmatismus an sich die Philosophie der Bequemlichkeit, unbequem nur durch die Steifheit und Pedanterie ihrer Form. Nur diese letzte Schranke galt es zu durchbrechen, um den Inhalt der Philosophie zum Gemeingut der populären Reflexion zu machen. Die Philosophie wird *Popularphilosophie*. Nicht mehr die letzten Gründe der Dinge als solche bilden das Interesse. Zugleich mit dem moralischen ist das intellectuelle Gewissen erlahmt. Es gilt die Befriedigung des Subjects, wie im Leben so im Denken als das Höchste. Sich aufs Leichteste mit der Welt der Objecte auszugleichen durch die Beziehung auf die Bedürfnisse des Subjectes, dies wird der Zweck des Philosophirens. Das Subject erscheint, auch ohne sich vorher in sich vertieft zu haben, als das Berechtigte und wird das Maß der Dinge wie deren Mittelpunkt. Die *Aufklärung* ist die *oberflächliche Erscheinung des protestantischen Princips*. Wenn der Protestantismus den innersten Kern des menschlichen Wesens zum Centrum der geistigen Welt gemacht hatte, wenn die protestantische Philosophie bis dahin diesen innersten Kern in das intellectuelle Ich verlegt und von diesem Standpunkte aus ihre Welt sich erbaut, ihre Entdeckungen am Himmel der Metaphysik gemacht hatte, so machte die Aufklärung das empirische, das ungeläuterte Subject zum Mittelpunkte und richtete, was ihm gegenüberstand, nach dessen unmittelbarer Beschaffenheit sich zu. Nicht das *Sittliche* war daher das Maß des Praktischen, sondern das *Nützliche*, nicht das hinter der Oberfläche Liegende das Interesse des Denkens, sondern diese Oberfläche selbst. Wenn aus der tiefen Verschlingung unseres sittlichen und unseres intellectuellen Wesens die großartigen Conceptionen der Philosophie entsprungen waren, so erzeugte dagegen das Einbringen des Nützlichen in das empirisch Erkennbare eine teleologische Anschauungsweise, in welcher die gemeinste Bedürftigkeit das Erkennen auf der breitesten Heerstraße leitete. Bei der ausdrücklichen Bornirung des Subjects auf seine vorgefundene, unmittelbare Beschaffenheit war ein Durchbringen zu dem Sinn oder gar der Genesis der Dogmen, welche allerdings im Drange des religiös-bedürftigen Gemüths zu wunderlichen Bildungen aufgeschossen waren, unmöglich. Den Widerspruch, den das Subject in sich selbst nicht gekostet hatte, ertrug es natürlich auch in der äußeren Erscheinung nicht. Daher die *Abwendung von den widerspruchsvollen Vorstellungen der Religion*, von deren Genesis man keine Ahnung, zu deren innerer Negativität der selbstgenügsame Geist keine Wahlverwandtschaft hatte. Daher die *Opposition gegen die Genialität*, welche selbst nur durch die Gunst jener Negativität productiv ist und daher das Unbegreifliche, das dem in sich befriedigten Verstande Unzugängliche producirt. Daher die *Toleranz* dieser Aufklärungsperiode, welche nicht aus der Versenkung in den Grund der theoretischen Differenz, sondern aus der Interesselosigkeit für die Bedeutung derselben und ihres Inhalts entsprang.

Eine Geschichte der Philosophie, eine historische Ermittelung des Wesens der Philosophie hat demnach wenig in dieser Periode zu suchen. Sie betrachtet dieselbe als einen Durchgangspunkt, an welchem der Geist, durch angestrengte theoretische Arbeit ermattet, durch die Energie der sittlichen Rückkehr in sich vorübergehend erschöpft, sich zu neuen Anstrengungen sammelt und sich am oberflächlichen Genusse seines Wesens nach der Versenkung in die Tiefe desselben erholt. Sie kann dieser Aufklärung nicht einmal die Bedeutung der griechischen Sophistik zuschreiben. Denn während diese durch das erste Ergreifen des Subjectiven nicht ohne Genialität, nicht ohne das Aufbieten der bedeutendsten Kräfte, ein neues Princip in der Philosophie geltend machte, getrieben überdies durch die Substanzlosigkeit des verfallenden griechischen Lebens, so besteht jene vielmehr nur in der Verflachung und Veräußerlichung eines schon vorhandnen, durch die Reformation energisch durchgesetzten Principes, in der Abstumpfung des Interesses der innerlichen, totalen und energischen Subjectivität zu dem Interesse der äußerlichen, empirischen und selbstgenügsam trägen Subjectivität. Die Substanz des Lebens ist dem teutschen Geiste keineswegs ausgegangen wie dem griechischen. Keineswegs bedurfte es einer Persönlichkeit wie der Sokratischen, um einen neuen Inhalt für die sich in sich selbst verzehrende Philosophie zunächst auf dem Boden der Geschichte wieder abzusehen. Vielmrhr war das Princip der Reformation noch lebendig und tauchte aus eigner Kraft wieder auf, nachdem es in vorübergehender Ermattung seine eigne Äußerlichkeit in der Aufklärung als seinen Gegensatz empfunden hatte. Zweierlei war es besonders, wodurch diese Periode überwunden wurde und worin dem Geiste eine neue Vertiefung in sich gelang. Den mächtigsten Anstoß gab die *Kunst*. Sie ist es, welche den religiösen Proceß in secundärer Weise wiederholt. Die auseinandergehenden Seiten des menschlichen Wesens faßt sie; nicht zwar ursprünglich, sondern nach ihrem Auseinandergehen, nicht zwar zu völliger und solider Durchdringung, sondern nur an den Grenzen Beider, aber dennoch mit genialer Kraft zusammen und knüpft den Genuß unsrer eignen Natur an die erschütternde Empfindung ihrer inneren Negativität. Das Auftreten zweier eng verbundenen Dichter, von denen der Eine keinen Größeren über sich und der Andere keinen Gleichen neben sich zu erkennen hat, brachte eine Bewegung des teutschen Geistes hervor, welche seine Genügsamkeit zerstörte und ihn durch die Anschauung des Idealen aus der Pflege kleinlicher und gemeiner Interessen zu der Sorge um seine höchsten zurücktrieb. Die intellectuelle Kraft des teutschen Geistes jedoch schien diese Anregung nicht zu bedürfen. Denn unabhängig von der Erfrischung des geistigen Lebens durch die Poesie, ergriff die *Philosophie* auf ihrem eignen Gebiete den Sinn der Reformation und hob in tiefen Zügen den Gehalt des menschlichen Wesens von Neuem ans Licht, um das von Cartesius begonnene Werk nach einem größeren Maßstab auszuführen. Aus der Trivialität der Aufklärung und mitten aus ihren Formen und Interessen hervor riß uns *Kant's Kritik der Vernunft*, um in stärkeren und unverlöschlichen Linien die Grenzen zu zeichnen, innerhalb deren die Arbeit der Intelligenz sich fortan zu bewegen habe.

Aber die Wolff'sche Philosophie und die Aufklärung bilden nur den einen und zwar den schwächeren Gedankenzug, welchen die Kant'sche Kritik fortsetzte. Nur wie negative Pole berührt sich der zum Dogmatismus erschlaffte Idealismus der teutschen Philosophie mit dem kritischen Vorhaben Kant's. Von einem ganz entgegengesetzten Ausgangspunkte, von der Anerkennung der Autorität der Natur, hatte die englische Philosophie inzwischen zur Verinnerlichung der Erscheinungswelt und zur Kritik des Erkennens den Verlauf genommen. Die entschiedenste Negation aller und jeder Autorität war von Cartesius gleichsam nur einen Moment lang gewagt worden; aber der Punkt des denkenden Ich, in welchem er Fuß zu fassen wagte, hatte sich bald zu einer breiten Fläche ausgedehnt, in welcher der Geist sich nur noch im Spiegelbilde wieder erkannte, und diese metaphysische Welt hatte endlich solche Consistenz gewonnen, daß sie als gewichtige und scheinbar unerschütterliche Autorität dem Geiste gegenüberstand. Auf der andern Seite war das Umgekehrte geschehen. Die Natur, an welche sich Baco mit sicherem Vertrauen angelehnt hatte, wurde der immer wiederkehrende Reiz, um den Geist an sich zweifeln zu machen und ihn immer von Neuem zur Selbsterkenntniß aufzufodern, um ihn an denselben Punkt zu führen, mit welchem, noch unreif dazu, Cartesius begonnen hatte. Eine Wiederaufnahme dessen, was der Letztere gewollt und angedeutet, konnte daher auf directe und positive Weise von dieser Seite her vorbereitet werden, und so geschah es in der That, daß Kant nicht weniger durch den Hume'schen Skepticismus als durch den Dogmatismus der teutschen Schule zu jenem Unternehmen getrieben wurde, in welchem somit die bisher getrennten Reihen des englischen Empirismus und des teutschen Idealismus zusammengingen. Nur die letztere Reihe haben wir bisher verfolgt: es ist nöthig, daß wir in wenigen Zügen jetzt auch die erstere an uns vorüberführen und den Faden wiederaufzunehmen, welchen wir bei Baco haben fallen lassen.

An Baco schloß sich zunächst Thomas Hobbes an. Wenn jener sich zur Natur mit einem gewissen Pathos hingewandt, mit Sinnigkeit dieselbe zu erforschen versucht hatte, wenn ihm die Scheidung von Object und Subject, welche seinem Unternehmen zu Grunde lag, nur eine vorläufige war, so lag die Gefahr doch nahe, daß diese Entäußerung des Geistes an die Natur, dieses Verkennen und Verzichten desselben auf seinen eigenen Inhalt fixirt werde. In Hobbes kam diese Gefahr zum Ausbruch. In der Weise, wie Baco sich an die Natur anschmiegte, um von ihr zu lernen, durch sie den Geist zu reinigen und zu bereichern, lag dicht neben der Trennung Beider ihre Vereinigung. Grade diese Liebe, diese Hingebung an die Außenwelt war die bindende Wärme, welche die Verschmelzung derselben mit der Innenwelt beförderte. Das Erkalten dieser Liebe, welche von der persönlichen Genialität jenes Mannes herrührte, mußte das Verhältniß entgeistigen und Geist und Natur sich fortan nur in äußerlichem Bezogensein gegenübertreten lassen. Die Natur, ohne jenen sinnigen Blick der Liebe betrachtet, imponirt dem Geiste durch ihre bloße, todte Äußerlichkeit. Sie ist für Hobbes nur als Körper oder Materie vorhanden. Dem entsprechend ist das Denken und Schließen ein bloßes Rechnen, ein Addiren und Subtrahiren (Ratiocinari idem est, quod addere et subtrahere. — — Nam et magnitudo magnitudini, corpus corpori, motus motui, tempus tempori etc. adjici adimique potest. Comput. sive Log. P. I. §. 3 [43])). Alle Qualität fällt nach Hobbes aus der Natur heraus in die subjective Empfindung; nur der ausgedehnte, der mathematische Körper ist das Reale, seine sinnlichen Qualitäten sind Producte der von dem Gegenstand in unser Inneres fortgepflanzten Bewegung und des Gegenstrebens unseres Organs, welches Gegenstreben, weil nach Außen gehend, eine Erscheinung außer uns, ein Phantasma, verursacht (Phys. c. 25, 2). Der Materialismus, sehen wir, schwankt herüber zum Idealismus; oder in Wahrheit vielmehr ist der Materialismus nur zu gleichen Theilen auf das Innere und das Äußere vertheilt; die subjectiven Hergänge sind selbst materialistisch und keineswegs specifisch verschieden von den objectiven. Ein Gegenbild zu diesen Ansichten über das Wesen der Natur und über das des Erkennens sind Hobbes' ethische und politische Ansichten. Der Staat wird unter dem gemeinsamen Begriff des Körpers der Natur coordinirt; denn Gegenstand der Philosophie, heißt es Comput. P. I. §. 2, ist jeder Körper. Schließt die Philosophie daher Gott von sich aus, als welcher nur gläubig verehrt werden kann, so zerfällt sie dagegen natürlich in zwei Theile, je nachdem sie es mit dem natürlichen Körper der Natur, oder mit dem durch den Willen der Menschen, durch Verträge gemachten Körper, dem Staate, zu thun hat (Comput. P. I. §. 6). Wie das Erkennen von materiellen Eindrücken herrührt, so auch das Wollen. Die bis zum Herzen fortgepflanzte Bewegung erzeugt Lust und Schmerz; als Drang nach Innen werden dieselben innerlich empfunden (Phys. 25, 12). Eine Consequenz hiervon ist die, daß gut und böse für Hobbes durchaus relative Begriffe sind (Leviath. c. 6, de cive 12, 1). Für das höchste Gut wird von allen Menschen die Macht gehalten. Da nun von Natur alle Menschen gleich sind und alle das Recht auf Alles haben, so befinden sie sich, so lange keine Macht da ist, die sie in Schranken hält, nothwendig Jeder feindlich gegen Jeden; der Naturstand ist bellum omnium contra omnes (Leviath. c. 11. 13). Dieser Zustand widerspricht aber dem Lebensgenuß. Die Menschen streben nach Frieden. So entstehen Verträge, d. h. gegenseitige Übertragung von Rechten. So entsteht erst Recht und Unrecht. Die Gültigkeit solcher Verträge aber kann nur verbürgt werden durch die Einsetzung einer Macht, welche durch die Furcht vor der Strafe die Verträge vor Verletzung schützt (Leviath. c. 14. 15. 17). Diese Macht, gleichviel ob einer Versammlung oder einem Einzigen übertragen, ist unbeschränkt und untheilbar (De cive c. 6. 14). Dies der

43) Vergl. Leviathan c. 5. 7.: Durch Addition zweier Namen entsteht ein Satz, durch Addition zweier Sätze ein Schluß, durch Addition mehrer Schlüsse ein Beweis. Von der Summe, d. h. dem Schlußsatz eines Syllogismus, subtrahirt man die Eine Prämisse, um die andere zu finden u. s. f.

Staat des Hobbes, oder, wie er ihn selbst nennt, „der große Leviathan," in seinem Wesen so starr wie in seiner Entstehung, mechanisch zusammengesetzt und mathematisch bestimmt, wie sein Gegenbild, die Natur, und wie seine Bestandtheile, die menschlichen Individuen.

Menschlicher, biegsamer, innerlicher als Hobbes ist John Locke. Mit Bacon und Hobbes führt auch er alles Erkennen auf die alleinige Quelle der Erfahrung zurück; aber er faßt diese Erfahrung weniger äußerlich, er läßt sie, innerlich durch eine besondere geistige Thätigkeit verarbeitet, dem Geiste assimilirt werden. Abermals rückt durch ihn der Stand des Realismus einen Schritt weiter zum Idealismus hin. Nicht das Object ist ihm, wie dem Baco, das Hauptinteresse, sondern die Weise der Aneignung desselben, der Proceß des Erkennens. Locke macht gleichsam den ersten Ansatz zu demjenigen, was Kant später ausführte.

Das erste Buch von Locke's Hauptwerk, dem Essay concerning human understanding, hat es mit der Bestreitung der Annahme angeborner Ideen zu thun, und ist insbesondere gegen Cartesius gerichtet. Es wird gezeigt, daß weder theoretische, noch praktische Grundsätze uns angeboren seien. Denn daß jene in der Seele seien, dazu gehöre das Wissen von ihnen, das Bewußtsein über sie; oder wenn daraus, daß wir gewissen Sätzen allgemein beistimmen, folgen soll, daß ihre Principien uns angeboren seien, so beweist dies zu viel und würde daraus das Angeborensein überhaupt aller Wahrheiten folgen. Die praktischen und moralischen Grundsätze aber verlangen sämmtlich einen Beweis; sie sind also nicht durch sich selbst evident und folglich gleichfalls nicht angeboren. Der Geist sonach ist eine tabula rasa ohne alle Züge (white paper, void of all characters, without any ideas). Er kommt zu Ideen, wie im zweiten Buche gezeigt wird, nur in der Zeit durch die Erfahrung. Diese Erfahrung selbst aber ist eine doppelte, theils eine äußere, durch die Sinnesorgane, und Locke nennt diese *sensation*, theils eine innere, die Wahrnehmung der Operationen unseres eigenen Geistes — und dies, gleichsam innerer Sinn, internal sense, soll im Gegensatz zu der sensation als *reflection* bezeichnet werden. Nach Aufweisung dieser doppelten Quelle aller Ideen wird nun auf die Ideen selbst eingegangen. Sie sind theils einfache, theils zusammengesetzte. Die ersteren stammen entweder aus der Sensation, und zwar treten sie theils durch einen, theils durch mehre Sinne in uns ein, oder sie stammen aus der Reflexion, oder endlich aus Sensation und Reflexion. Diese einfachen, nicht weiter auflösbaren Ideen geben nun, wie die Buchstaben des Alphabets, das Material zu unzähligen Combinationen. In der Bildung dieser Combinationen verhält sich nun der Geist nicht mehr blos receptiv und passiv. Der Verstand setzt durch willkürliche Thätigkeit die einfachen Ideen entweder zusammen, oder bringt sie nur in Beziehung zu einander, oder trennt wieder Verbindungen, in denen sie sich unter einander befinden. Die so entstandene Menge der zusammengesetzten Ideen sind entweder Modi oder Substanzen, oder Relationen. Der Begriff der Substanz wird dabei am genauesten erklärt. Dieser Begriff entsteht uns, indem wir sehen, daß gewisse einfache Ideen immer zusammen gehen, wodurch wir uns gewöhnen, sie als getragen zu denken von einem ihnen gemeinschaftlich zu Grunde Liegenden, welches Substrat wir denn mit dem Worte Substanz bezeichnen, und welches nicht etwas lediglich Subjectives ist, nicht blos abhängig von der freien Combination einfacher Ideen durch den Geist, sondern etwas, was Beziehung hat auf etwas außer uns Existirendes, uns aber Unbekanntes (which being referred to archetypes without us) — der Begriff der Substanz streift hart an den Kantischen Begriff des Dinges an sich. Die Verhältnißbegriffe endlich eröffnen das weiteste Feld der Erkenntniß. Relation entsteht, wenn der Geist ein Ding so betrachtet, daß die Betrachtung von diesem Einen zu einem andern übergleitet; es gibt aber überhaupt kein Ding, welches sich nicht in eine unendliche Menge von Relationen zu anderen bringen ließe.

Es war natürlich, daß Locke bei seiner Analyse des Erkennens als eines Productes des Äußeren und des Inneren, bei seinem zwischen Realismus und Idealismus vermittelnden Standpunkte auf das Wesen der Sprache getrieben wurde, um so mehr, da auch Bacon und Hobbes schon auf sie hingewiesen hatten. Aber der Erstere stürmisch, ja leidenschaftlich auf die Natur eindringend, hatte die treue Vermittlerin zwischen Geist und Natur nicht unparteiisch zu schätzen vermocht; der Antheil, welchen an ihr die Geschichte hat, mußte ihn ungerecht gegen sie stimmen; ihre eigenste Natur liebevoll zu erwägen konnte ihm nicht in den Sinn kommen; sie blieb ihm, wozu das allgemeine Vorurtheil sie machte, die Worte waren ihm notionum tesserae (z. B. Nov. Org. I. Aph. 14). Bedeutungsvoller drängte sich die Sprache dem Verfasser des Leviathan auf. Ihm, welchem alles Geistige unter den Händen erstarrt, bietet sich die Sprache willkommen als ein Handgreifliches dar, welches er dem Gedanken unterschieben kann. Aber er ist so stumpf gegen das Geistige, daß die eigenthümliche Synthese, in welcher die Sprache Sinnliches und Unsinnliches zusammenhält, von ihm gar nicht wahrgenommen wird, daß er vielmehr den Ursprung der Worte auf willkürliche Namengebung (z. B. Comput. VI, 3. 7) zurückführt und bald gedankenlos sich gewöhnt, statt von Gedanken von Worten und Namen und deren Verbindungen zu reden. Die Idealisten dagegen, Cartesius und Spinoza, verhielten sich viel indifferenter gegen die Sprache, der Letzte begreiflicherweise, behandelte sie fast wegwerfend; die Worte sind ihm (de intell. emend. §. 89) constituta ad libitum et ad captum vulgi, adeo ut non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu. Näher gerieth Leibnitz an die Sprache heran. Seine Idee einer Pasilalie enthielt jedenfalls eine Ahnung des tieferen Wesens der Sprache; nur daß er zum Ideale verflüchtigte, was in der wirklichen Sprache vorlag, deren sinnlichen Kern er zwar zu schätzen wußte (vergl. De stilo philosoph. Nizol. p. 55 sq.), deren Wörter er jedoch gleichfalls nur als „Marken" und „Zei-

tel" für den Gedankenumtausch ansah (vergl. Unvorgreifliche Gedanken Opp. ed. *Dutens* III, 2). Man kann sagen, daß Keiner näher, zugleich aber Keiner ferner von der Einsicht in die Natur der Sprache gewesen als Leibnitz. Denn keine Philosophie verräth so sehr die Natur des Bodens, welcher alle entwachsen, als die seinige; keine ist wie diese in der Darstellung des Kampfes zwischen dem Sein und der Kraft, zwischen Natur und Freiheit, auf die Mitte zwischen diesen Beiden, auf die Sprache hingedrängt, und keine ist wie diese in der Verschmelzung der beiden Pole der Sprache so deutlich eine unbewußte Interpretation ihres Wesens. Denn die Natur der Worte scheint wieder in der Natur der Monaden, welche bei aller Idealität das Sinnliche, bei aller Activität die Passivität nicht von sich abstreifen können. So in der That, ist jedes Wort Bezüglichkeit zu allen andern und das abstracteste ist es am meisten, aber diese Offenheit gegen alle anderen zeigt sich nach rückwärts zugleich als Zusammenhang mit dem sinnlichen Ursprung aller.

Vergessen wir jedoch Locke nicht. Der Sprache ist ausschließlich das dritte Buch seines „Versuches" gewidmet. Aber diese Aufmerksamkeit auf dieselbe ist wichtiger als ihr Resultat. Getheilt zwischen der Anerkennung des Äußeren und des Inneren muß er die lebendige Grenze zwischen Beiden unvermeidlich passiren; aber eben jenes Dualismus wegen erkennt er sie nicht als lebendige, den Dualismus durch ihre eigene Bewegung aufhebende Grenze. Der Verstand, die Abstractionsfähigkeit des Menschen, ist es nach Locke, wodurch die Ideen, welche zunächst nur Bilder der einzelnen Dinge waren, Allgemeines bedeuten. Die Sprache aber tritt nun als zweckmäßige und willfährige Dienerin dieser Eigenthümlichkeit des Geistes ein; die Sprache besitzt glücklicherweise allgemeine Ausdrücke, so daß Ein Wort eine Vielheit von einzelnen Dingen bezeichnet. Dieser Umstand bringt jedoch eine große Gefahr mit sich. Die Allgemeinbegriffe nämlich, welche die Worte bezeichnen, sind nur Zeichen für Producte unseres Denkens, keineswegs von etwas Realem, da ja nur einzelne Dinge existiren; die Worte drücken also eigentlich nur eine Relation der Dinge zu unserm Verstande aus. Dies ist festzuhalten; denn nur so ist die falsche Ansicht zu vermeiden, als ob die Natur selbst nach gewissen allgemeinen Wesenheiten die einzelnen Dinge mache.

Nachdem Locke in dieser Weise sich mit der Sprache, die gleichsam als ein impedimentum auf seinem Wege lag, sich abgefunden, kommt er im vierten Buche zu der Art und Weise der Combination der Ideen, zu der eigentlichen Erkenntnißtheorie. „Erkenntniß (knowledge)," sagt er gleich im Anfang dieses Buches, „scheint mir nichts anderes zu sein, als die Wahrnehmung von der Verbundenheit und Zusammenstimmung, oder aber von der Nichtzusammenstimmung und dem Widerstreben dieser oder jener von unseren Ideen." Diese Erkenntniß, wird dann weiter ausgeführt, ist real, sofern die Ideen mit den Dingen übereinstimmen; es gibt ferner je nach der verschiedenen Weise, in welcher der Verstand die Zusammenstimmung oder den Widerspruch zwischen den Ideen wahrnimmt, verschiedene Grade der Erkenntniß; jene Wahrnehmung ist eine unmittelbare, und die Erkenntniß dann intuitiv, oder eine durch andere Ideen vermittelte, und die Erkenntniß dann demonstrativ, oder endlich die Überzeugung von der Existenz der sinnlichen Dinge — die sensitive Erkenntniß. (I think, heißt es in letzterer Beziehung im zweiten Capitel des vierten Buchs, we may add to the two former sorts of knowledge this also of the existence of particular external objects, by that perception and consciousness we have of the actual entrance of ideas from them.)

Mit Locke scheiden sich die Wege des Sensualismus und des Idealismus. Wenn der Geist der englischen Nation, behutsam, mäßig, praktisch, auf das Zweckmäßige gerichtet, zwar nie den Baconischen Typus verlassen mochte, stets an die Erfahrung anknüpfen und nach Baco's Rath auf dem Wege der Erkenntniß mit „bleiernen Sohlen" vorschreiten mußte, andererseits aber auch darin seinem Baco treu blieb, daß er nie das Gleichgewicht zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen gestört wissen wollte: so trieb es dagegen den französischen Geist zu den einseitigen Consequenzen, welche nach der empirischen Seite zu in Locke angelegt waren. Locke war nach Baco ein zweiter classischer Ausdruck des englischen Geistes. Vor ihm und nach ihm ein Herüberschwanken einmal nach der Seite des Materialismus in Hobbes, das andere Mal nach der Seite des Idealismus in Berkeley, bis Hume's Skepticismus das Gleichgewicht beweglich wieder herstellte und der dritte, vielleicht der gemäßeste Ausdruck dieses Geistes, die dem praktischen und historischen Sinne des Volkes verständlichste Übersetzung des Baconischen Unternehmens wurde.

In Frankreich, wie gesagt, wurden nach der Seite des Materialismus die Consequenzen des Locke'schen Standpunktes gezogen. Die verwesten politischen und sittlichen Zustände Frankreichs boten die historische Basis hierzu dar. Die äußeren Existenzen, unter deren Einfluß der Geist sich bildet, die gesellschaftliche Umgebung, in der er sich findet, waren bereits eines tieferen geistigen Gehaltes entleert, und wenn der Gedanke diese Zustände in größeren Umrissen, in reinerer Zeichnung, in der Form eines Systems wieder abbildete, so lag darin zugleich eine Reaction gegen die Schlechtigkeit der historischen Existenz, eine Befreiung von ihren Fesseln, eine „Rettung des Gemüths" und die Hinwendung zu der Natur war eine Reinigung von der Unnatur der Geschichte, eine Reinigung, welche später in ihrer gewaltsameren Weise die Geschichte selbst in der Revolution versuchte. Es steckt in der französischen Aufklärung dasselbe Princip des Subjectivismus, derselbe Idealismus, wie in der altgriechischen Sophistik; aber dieser Idealismus ist hier ohne Boden, er stürzt jäh in sein eigenes Gegentheil; er ist frei nur im Momente des Verzweifelns an der vorgefundenen Substanz des Lebens, während ihn dieselbe Verzweiflung der entgeisteten Natur schon im nächsten Moment in die Arme wirft. So ist der idealistische Zug der französischen Sophisten in Eins zugleich der Zug zum Materialismus. So konnte Diderot von einem Franzosen ein Idealist genannt und Rousseau mit Fichte auf eine Linie gestellt werden, so

kann die Opposition der französischen Aufklärung gegen die krasse Äußerlichkeit der Kirche, gegen die geschraubte Unwahrheit des conventionellen Lebens als eine berechtigte Empörung des Geistes angesehen werden, aber es darf nicht vergessen werden, daß diesem Geiste zugleich jeder Stoff fehlte, aus welchem er ein Positives aus sich heraus hätte bilden können, daß er unmittelbar an dieselben Mächte gewiesen war, gegen die er zu kämpfen hatte und in die er verstrickt blieb, als er zu der Natur sich wandte, als zu der Retterin aus der Unnatur der Verhältnisse.

Auch hier nun aber haben für uns nur diejenigen Männer ein Interesse, welche in systematischer, oder doch in gedankenmäßiger, in philosophischer Form an dieser in sich selbst widerspruchsvollen Rettung des Geistes arbeiteten. Von wie gewaltigem Einfluß daher auch die Voltaire und Diderot waren: sie gehören mehr der Culturgeschichte als der Geschichte der Philosophie an. Grade dem Unsystematischen, grade dieser Flüssigkeit, mit welcher Witz und Verstand in alle Poren zu dringen vermochten, verdankte Voltaire, verdankte die Encyklopädie Diderot's und d'Alembert's ihre Erfolge. Von Voltaire zu Diderot, von Diderot zu La Mettrie steigerten sich die materialistischen Ansichten bis zur entschiedenen Gottesleugnung, zur Behauptung der Körperlichkeit der Seele, zur völligen Brutalisirung des Menschen — Ansichten, welche endlich das Système de la nature, dessen Verfasser Holbach oder Lagrange, mit langweiliger Gründlichkeit zusammenzufassen und zu beweisen versuchte. Rousseau aber wurde inzwischen in vereinsamter Stellung und von einem tief idealistischen Zuge getragen, in ganz anderer Weise der Apostel der Natur. Er war in praktischer Beziehung das, was Baco in theoretischer gewesen war. Die Rückkehr zu den Unschuldszuständen der Natur forderte der edle, empfindsame Mann, verlassen von historischem Instinct, wie die Geschichte ihn verließ. Für die Correctur unserer verderbten Culturzustände sah er das Mittel in ebendemjenigen, wo Baco die Heilung für das „Elend der Wissenschaften" gesucht hatte.

Die strenger philosophische Fortbildung aber der Locke'schen Principien ging vor sich durch Condillac, Cabanis und Destütt de Tracy[44]). Nur Condillac hatte in der Periode vor der Revolution eine wissenschaftliche Analyse des Erkennens auf Grund des Locke'schen Sensualismus gegeben. Er ging sogleich einen bedeutenden Schritt über diesen hinaus. Wenn nämlich der Engländer der äußeren Erfahrung eine innere beigeordnet und aus beiden die Entstehung der Ideen abgeleitet hatte, so wird dem Franzosen die Sensation die alleinige Quelle aller Verrichtungen des Verstandes. Die Ideen sowol als die geistigen Vermögen sind ihm nichts als umgeformte, transformirte Empfindungen. Jene entstehen alle durch allmälige Transformation der ersten Sensation. Cabanis acceptirte im Wesentlichen die Gedanken von Condillac, bildete sie aber zugleich consequent weiter aus. Auch er führt alles Geistige auf die Sensation zurück; aber eben deshalb hebt er die Seele, welche bei Condillac noch hinter den sinnlichen Hergängen, wenn auch unwirksam, gestanden hatte, auf, und läßt sie ganz mit dem Körper zusammenfallen; er betrachtet die Sensibilität als Physiolog. Die geistigen Thätigkeiten sind das Resultat sämmtlicher äußeren und inneren Umstände, welche den Organismus des Menschen berühren. Ebendeshalb existirt die Sensibilität immer nur in individueller Form. Jedes Individuum hat seine individuelle Sensibilität und folglich seine individuellen Ideen. Der Individualismus eines Cabanis ist für den Materialismus, was der subjective Idealismus für den Idealismus ist. Wenn aber an diesem Punkte natürlich alle Weiterentwickelung stocken muß, sofern für die individuelle Sensibilität eine allgemeine Theorie unmöglich ist, so knüpft sofort Destütt de Tracy von Neuem an Condillac an, so sehr er auch die Resultate der physiologischen Untersuchungen von Cabanis anerkennt. Auch er also nimmt die Sensation als einziges Element der Intelligenz an, aber er abstrahirt wieder von den concreten Formen der Sensibilität und bringt es dadurch zu einer Systematik der geistigen Vermögen, welcher er den Namen Ideologie gibt. Alle geistigen Phänomene nämlich sondert er ohne weitere Ableitung in die vier Gruppen: Vorstellung, Erinnerung, Urtheil, Willen. Die Vorstellung ist einfache Empfindung der Gegenstände, das Gedächtniß Empfindung der Erinnerungen, das Urtheil Empfindung der Relationen, der Wille Empfindung der Wünsche. Wissen und Wollen sind das Resultat organischer Hergänge, die beide ohne Freiheit sind und von denen die eine von der anderen abhängt. So die Ideologie Tracy's, in welcher er die geistigen Operationen zunächst isolirt und sodann in ihrem gegenseitigen Verhältniß betrachtet. An die Ideologie im engeren Sinne schließt sich dann die Grammatik an, welche, indem sie die Sprache als Instrument des Denkens betrachtet, aus diesem Regeln für jene ableitet. Die Logik ferner hat es mit der Bestimmung des Princips der Gewißheit zu thun: unmittelbare Gewißheit hat die Sinnenerkenntniß, die abgeleitete Erkenntniß erhält Gewißheit durch den strengen Zusammenhang, in welchem die zusammengesetzten mit den einfachen Ideen stehen. In dem Moralsystem endlich, welches Tracy auf seine Ideologie basirte, war begreiflicherweise nach dem eleganten Ausdruck seines Biographen[45]), „die Freiheit nichts Anderes, als die Macht des Menschen, seine Wünsche zu befriedigen, die Tugend nichts Anderes, als die Weisheit, sie nach seinen Mitteln abzumessen, und das Glück eine Folge des durch die Tugend, mit Überlegung und Urtheil geregelten Gebrauchs, den der Mensch von seiner Freiheit macht."

Wenn wir nun hier schon mitten in der consequentesten Durchführung des Materialismus, unter den Männern, welche sich rühmten, wie Tracy „aus der Ideologie einen Theil der Zoologie gemacht zu haben" und welche das „fürchterliche Wort," Gott aus allen Wörterbüchern verbannt wissen wollten, wie Lancelin — wenn wir schon

44) Vergl. Fuchs, Die Philosophie Victor Cousin's, ihre Stellung zur frühern französischen und zur neueren deutschen Philosophie. S. 10 fg.

45) Mignet, Historische Schriften und Abhandlungen. Erster Theil. übersetzt von Stolz. S. 281.

hier Ansätzen zum Subjectivismus und damit zum subjectiven Idealismus begegnen mußten, so sehen wir in England im entschiedenen Zusammenhange mit Locke'schen Principien durch Berkeley einen solchen Idealismus in den präcisesten Formen ausgesprochen. Zu diesem wenden wir uns jetzt zurück und versagen es uns, die nächsten Schicksale der französischen Philosophie, den Bruch mit den Principien Condillac's, wie er in La Romiguière erfolgte, und die endliche Rettung der freien Selbstthätigkeit des Ich durch Maine de Biran weiter zu verfolgen.

Der Anschluß Berkeley's an Locke erhellt zunächst aus der noch über diesen hinausgehenden Behauptung, daß alle unsere Ideen particulare Einzelbegriffe seien, daß es Abstracta schlechterdings gar nicht gebe. Wie Locke ferner, so stellt auch Berkeley über die Sprache Erörterungen an, aber gleichfalls nur, um die Sprache zu beseitigen, um von ihr aus zu dem dahinter Liegenden, zu den Ideen, vorzudringen. Idee ist endlich auch ihm wie Locke das unmittelbare Object unseres Verstandes; er ist somit im Empirismus so tief verfangen, daß die subjectiv idealistische Wendung, welche er demselben gibt, so sehr sie den Mittelpunkt seines Systems auszumachen scheint, in Wahrheit nur ein Moment desselben, nur ein Durchgang zu einem neuen, einem theologischen Empirismus ist, in welchem das Wesen Gottes an die Stelle der sinnlichen Welt tritt. Berkeley nimmt in Beziehung auf den durchgeführten subjectiven Idealismus eines Fichte dieselbe Stelle ein, welche Malebranche in Beziehung auf Spinoza's Idealismus. Nach jenen wesentlich empiristischen Voraussetzungen nämlich von der Particularität aller Ideen tritt bei Berkeley zweitens die Behauptung hervor, daß alle jene Ideen nur in uns existiren, keine Realität außer dem Geiste haben. Die Äußerlichkeit wird von Berkeley nicht sowol verinnerlicht, als vielmehr, wenn wir so sagen dürfen, verinwendigt. Er beweist nun jene Behauptung. Für die durch unsere Einbildungskraft hervorgebrachten Ideen ist sie ohnehin allgemein zugestanden. In Betreff derer, die wir durch sinnliche Empfindung haben, zeigte ihm zunächst eine Untersuchung des Sehens in seinem essay towards a new theory of vision, daß es nicht das sichtbare Object an sich, sondern dessen Bild im Auge, etwas lediglich Subjectives sei, was wir gewinnen. Aber dasselbe ergibt sich ihm rücksichtlich aller andern Sinnenwahrnehmungen durch die einfache Reflexion, daß alles Wahrgenommene als solches ideeller Natur ist, daß es sich aber widerspreche, daß ein Körper, also ein nicht vorstellendes Wesen, das Substrat eines Ideellen sei. Es existiren somit schlechterdings nur Geister — und diese sind das nur Active, das Ideen Erfassende und Denkende — und zweitens Ideen — und diese sind das nur Passive; sie sind, wie es in den principles of human knowledge heißt, intirely passive and their existence consists only in being perceived. Wenn also Leibnitz seinen Monaden Activität und Passivität verliehen und dadurch die Materie als ein phaenomenon bene fundatum erhalten hatte, so tilgt Berkeley jeden Rest von Passivität in den geistigen Wesen, diese sind nicht mehr, wie zum Theil die Monaden, schlafende, träumende und dunkel vorstellende Wesen, sondern schlechtweg Geister, spirits, und die Materie wird zum bloßen phaenomenon. Und dennoch ist dies bloßer Schein; die Activität, welche Berkeley den Geistern zuschreibt, ist selbst eine schlecht begründete, die Materie, die als Vorlage der geistigen Thätigkeit geschwunden ist, kehrt vermöge des empiristischen Instincts des Briten, hinter dieser Thätigkeit wieder, sie erscheint bei dem irischen Bischof unter der Form der Gottheit und die Activität der Geister wird nun ihrerseits wieder zum Phänomen, zur Passivität gegenüber der Activität Gottes. Es zeigt sich, wie schlecht begründet, wie empirisch gedacht der Begriff der geistigen reinen Thätigkeit war, wie völlig demselben das einzig sichere Fundament, die Natur der sittlichen Freiheit, abging. Erst Fichte vollendete den subjectiven Idealismus; denn erst Fichte machte die sittliche Freiheit zum schöpferischen Grunde des Seins. Die Empfindungen der Sinne — und dies also ist der dritte Punkt für die Betrachtung der Berkeley'schen Philosophie, derjenige Punkt, wo dieselbe, nach ihrer Durchkreuzung des subjectiven Idealismus, dem Empirismus wieder anheimfällt — die Empfindungen der Sinne, sagt Berkeley in den Principles, haben nicht die gleiche Abhängigkeit von meinem Willen, wie die willkürlich in mir hervorgerufenen Ideen, sie sind nicht creatures of my will, nicht Geschöpfe der Freiheit, sie sind überdies stärker, deutlicher, geordneter als die Ideen der Phantasie, sie sind folglich nicht Producte meiner Activität, sind nicht von mir hervorgebracht, sondern von einem uns überlegenen Geiste, und dieser Geist ist Gott. Gott nimmt nun sofort in Berkeley's theologischem Empirismus dieselbe Stelle ein, wie in dem gewöhnlichen Empirismus die Sinnenwelt, und das theologische Element, welches an sich eine Trübung des philosophischen ist, macht in sofern einen Vorzug dieser Philosophie aus, als es hier den Empirismus vergeistigt, die Wirkungen der Natur, so sehr dieselben, bei Lichte besehen, in ihrer Äußerlichkeit stehen bleiben, dadurch in's Geistige übersetzt, daß es einen Geist zur activen Quelle derselben macht. Es ist nun höchst interessant zu sehen, wie dies Formelle zunächst das Einzige ist, wodurch dieser theologische Empirismus von dem gewöhnlichen sich unterscheidet. Die Existenz Gottes wird von Berkeley grade so bewiesen, oder hat vielmehr für ihn dieselbe unmittelbare Evidenz, wie für den Sensualisten die sinnliche Welt, deren theologische, idealistische Übersetzung dieser Gott ist. We may even assert, heißt es z. B. in den Princ. Sect. 147, that the existence of God is for more evidently perceived than the existence of men, because the *effects of nature* (unmittelbar identisch mit den Wirkungen Gottes) are infinitely more numerous and considerable than those ascribed to humane agents. Die ganze Weltanschauung ferner bleibt mit diesem idealistischen Princip genau dieselbe, wie nach der vulgären Ansicht der Dinge. Wird nur die Reduction auf den Idealismus immer stillschweigend hinzugedacht, so ist die völlig auf den Kopf gestellte Welt genau dieselbe, wie wenn sie einfach auf ihren Füßen stehen gelassen wird. Berkeley macht selbst diese Be-

merkung und beweist sie mit leichter Mühe ausführlich und wiederholt. Aber noch mehr. Jener rein active Gott wird endlich noch mehr naturalisirt. Die thätige Erzeugung der Ideen durch Gott schlägt zu dem Sein der Ideen in Gott um. So sehr Berkeley mit der schönen Klarheit, die ihn durchdringt, immer wieder bemüht ist, die Existenz der Ideen in Gott als eine Hervorbringung derselben durch Gott geltend zu machen, so kommen doch Ausdrücke vor, welche zeigen, wie schwierig jene Vorstellung zu überwinden, wenn sie nicht durch den Begriff der sittlichen Freiheit von Hause aus überwunden ist. „Ich erkenne," sagt Berkeley z. B. in den drei Dialogen (A treatise concerning principles etc. und three dialogues between Hylas and Philonous [Lond. 1734.] p. 339), „einen doppelten Bestand der Dinge an, den ektypischen, oder natürlichen, und den archetypischen, oder ewigen. Der erstere ist zeitlich geschaffen, der andere existed from everlasting in the mind of God." Die Vorstellung eines activen, persönlichen Wesens schwankt somit hinüber zu mehr pantheistischen, oder es wird auch, echt theologisch, jede Bestimmung über das Wesen Gottes und somit auch die schlechthinige Activität vereitelt durch das Bekenntniß, daß dergleichen nur menschliche Vorstellungsweisen seien und daß wir eigentlich gar keine Idee haben weder von Gott, noch sonst von irgend einem Geist (a. a. O. S. 293).

Die Frucht dieses spiritualisirten Empirismus konnte natürlich auf englischem Boden nicht die Fortführung desselben zum Subjectivismus der moralischen Freiheit, sondern nur die wieder flüssig gemachte Bewegung beider Pole, das Oscilliren derselben gegen einander, sein. Die letzte bedeutende Erscheinung der englischen Philosophie ist die empirisch idealistische, die skeptisch dogmatische von David Hume. Interessant an sich, ist sie es noch insbesondere durch den Einfluß, welchen sie mehr als irgend eine andere und im Gegensatz zu dem teutschen Dogmatismus auf Kant geübt hat, welcher in der Vorrede zu den Prolegomenen zu jeder künftigen Metaphysik bekannte, daß „die Erinnerung des David Hume ebendasjenige war, was mir vor vielen Jahren zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach und meinen Untersuchungen im Felde der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gab." (Gesammtausgabe, herausgegeben von Hartenstein. 3. Bd. S. 170.)

Wie Locke sieht Hume die Hauptaufgabe der Philosophie in der Untersuchung der Natur und den Grenzen des menschlichen Verstandes (Essays and treatises etc. Sect. I). Wie Locke beginnt er mit der Frage über den Ursprung der Ideen. Sofort aber unterscheidet er, ähnlich wie Berkeley, zwischen impressions und ideas (l. c. Sect. II), welche letzteren von den ersteren derivirt sind. Alle Gegenstände menschlicher Vernunft oder Forschung zerfallen weiter in zwei Classen, nämlich relations of ideas, Verhältnisse von Ideen, und matters of fact, Thatsachen (l. c. Sect. IV). Zu den ersteren gehört alles mathematische Wissen, jede Affirmation, welche entweder auf intuitive, oder auf demonstrative Weise gewiß ist. Sätze von dieser Art sind erkennbar durch die reine Gedankenthätigkeit (a priori) ohne irgend eine Abhängigkeit von einem wirklich in der Welt existirenden Dinge. Wie aber steht es mit den matters of fact?

Wir überzeugen uns von diesen, sofern sie uns nicht durch die Sinnenwahrnehmung oder durch das Gedächtniß gegenwärtig sind, durch Raisonnement, durch Schlußfolgerung und zwar durch ein so zu sagen moralisches Raisonnement, und dieses scheint sich durchweg auf das Verhältniß von Ursache und Wirkung zu gründen. Da nun aber die Wirkung specifisch verschieden ist (totally different) von der Ursache, so kann dies Verhältniß nicht durch a priorisches Erkennen entdeckt werden, welches sich, wie in der Mathematik, immer nur in identischen Sätzen bewegt. Wo also ist der Grund zu suchen für alles unser Raisonnement, welches dies (Causolitäts-) Verhältniß betrifft?

Mit Einem Wort: es ist die Erfahrung. Aber wie? Sind folgende zwei Sätze nicht sehr verschieden von einander, dieser zuerst: „Ich habe gefunden, daß dieser Gegenstand stets verbunden gewesen ist mit dieser Wirkung," und sodann dieser: „Ich sehe voraus, daß andere, anscheinend ähnliche Gegenstände verbunden sein werden mit ähnlichen Wirkungen"? Und weil denn beide Sätze total verschieden sind, so kann der Übergang von dem einen zum andern kein Vernunftschluß sein. Daß die Erwartung ähnlicher Wirkungen von ähnlichen Ursachen sich nicht auf einen Vernunftschluß gründet, geht daraus hervor, daß sie bei Einer Erfahrung keineswegs gleich stark ist, wie bei einer öfter wiederholten. Der wahre Grund dieser Erwartung wird also ebendiese öftere Wiederholung sein; das Princip, welches uns so zu schließen bestimmt — ist die Gewohnheit, is *costom* or *habit*. Wie mit dem Begriffe der Causalität aber, so verhält es sich ebenmäßig mit dem der Kraft, der Fähigkeit, der Energie, überhaupt des nothwendigen Zusammenhangs. Durch die Erfahrung allein lernen wir diesen Zusammenhang kennen, durch die Gewohnheit allein schieben wir demselben die Vorstellung der Nothwendigkeit unter. Empirisirung des für apriorisch Geltenden ist das Resultat von Hume's Untersuchungen. Die Gewißheit ist keine objective, sondern eine subjective, sie ist keine absolute, sondern eine relative, sie ist nicht Wissen, sondern ist Glauben, und dieses Glauben unterscheidet sich von dem bloßen Einbilden lediglich durch die größere Lebhaftigkeit und Stärke der Conception. Whenever, heißt es a. a. O. Sect. V, any object is presented to the memory or senses, it immediately, by the force of custom, carries the imagination to conceive that object, which is usually conjoined to it, and this conception is attended with a feeling or sentiment, different from the loose reveries of the fancy. In this consists the whole nature of belief.

Dies die Grundzüge von Hume's Skepticismus, und so stand es mit der Philosophie, als Kant sich ihrer annahm und sie aus skeptischer Verlegenheit und faulem Dogmatismus zu neuer Zuversicht, aber auch zu neuen Anstrengungen emporriß. Aus dem Bunde des englischen Skepticismus und des teutschen Dogmatismus entsprang die Kritik der Vernunft und von ihr datirt eine

Epoche teutscher Philosophie, wie sie ihres Gleichen nur in der griechischen Philosophie, nur in Plato und Aristoteles hat.

Denn was in Hume's eigenem Lande gegen diesen und überhaupt gegen die skeptischen und idealistischen Consequenzen des Empirismus aufzubringen war, beschränkte sich auf eine kahle Protestation gegen dieselben, auf die Appellation an das moralische Gemeingefühl, an den gesunden Menschenverstand, an den common sense. „Man kann es," sagt Kant (a. a. O. S. 169), „ohne eine gewisse Pein zu empfinden, nicht ansehen, wie so ganz und gar Hume's Gegner, Reid, Oswald, Beattie und zuletzt noch Priestley, den Punkt seiner Aufgabe verfehlten, und indem sie immer das als zugestanden annahmen, was er eben bezweifelte, dagegen aber mit Heftigkeit und mehrentheils mit großer Unbescheidenheit dasjenige bewiesen, was ihm niemals zu bezweifeln in den Sinn gekommen war, seinen Wink zur Verbesserung so verkannten, daß Alles in dem alten Zustand blieb, als ob nichts geschehen wäre." Wie aber Kant? — „Ich versuchte," fährt er fort, „ob sich nicht Hume's Einwurf allgemein vorstellen ließe, und fand bald, daß der Begriff der Verknüpfung von Ursache und Wirkung beiweitem nicht der einzige sei, durch den der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern, und da dieses mir nach Wunsch, nämlich aus einem einzigen Princips gelungen war, so ging ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich nunmehr versichert war, daß sie nicht, wie Hume besorgt hatte, von der Erfahrung abgeleitet, sondern aus dem reinen Verstande entsprungen seien. Diese Deduction, die meinem scharfsinnigen Vorgänger unmöglich schien, die Niemand außer ihm sich auch nur hatte einfallen lassen, obgleich Jedermann sich der Begriffe getrost bediente, ohne zu fragen, worauf sich denn ihre objective Gültigkeit gründe, diese sage ich, war das Schwerste, das jemals zum Behuf der Metaphysik unternommen werden konnte, und was noch das Schlimmste dabei ist, so konnte mir Metaphysik, soviel davon nur irgendwo vorhanden ist, hierbei auch nicht die mindeste Hilfe leisten, weil jene Deduction zuerst die Möglichkeit einer Metaphysik ausmachen soll. Da es mir nun mit der Auflösung des Hume'schen Problems nicht blos in einem besonderen Falle, sondern in Absicht auf das ganze Vermögen der reinen Vernunft gelungen war: so konnte ich sichere, obgleich immer nur langsame Schritte thun, um endlich den ganzen Umfang der reinen Vernunft, in seinen Grenzen sowol, als seinem Inhalt, vollständig und nach allgemeinen Principien zu bestimmen, welches denn dasjenige war, was Metaphysik bedarf, um ihr System nach einem sicheren Plan aufzuführen."

Wir haben Kant selbst reden lassen, um uns über die historische Genesis, sowie über den nächsten Sinn und den Werth seines Unternehmens zu orientiren, ehe wir es selbst in seinen Hauptzügen darzustellen versuchen. Das stolze Selbstgefühl, mit welchem er von dem eigenen Werke redete, noch ehe es ganz vollendet war, ist durch die Größe desselben und seine noch nicht erschöpften Wirkungen gerechtfertigt. Denn in die Tiefe des menschlichen Geistes hat er zuerst das Senkblei geworfen und das Feld, welches das einzige für alles philosophische Wissen ist, mit redlichem Geiste auszumessen den Anfang gemacht. Wenn wir den vollen, obgleich zusammengedrängten Gehalt des menschlichen Wesens in der Religion beschlossen finden: so hat Kant die Religion an ihren beiden Enden erfaßt, hat erst nach diesem Ende herüber und dann hinüber nach jenem gegriffen, und hat zuletzt noch Beide zusammenzufügen den Versuch gemacht. Den unsicheren Spuren der Vorgänger folgend ist er dreimal in die reichen Lebensschachten unseres Geistes niedergestiegen, um beladen mit Schätzen wiederzukehren und ein Element nach dem andern aus dem ewigen Processe des Geistes auszuscheiden, ja diesen Proceß selbst zum Theil zu entdecken. „Er führte, um hier an der Schwelle seines Werkes, aus jener schönsten Lobrede, die ihm gehalten worden ist[46]), Einzelnes zu entlehnen, er führte im wahrsten Sinne des Worts die Philosophie in die Tiefen des menschlichen Busens zurück. Alles, was den großen Denker bezeichnet, besaß er in vollendetem Maße, und vereinigte in sich, was sich sonst zu widerstreben scheint: Tiefe und Schärfe, eine vielleicht nie übertroffene Dialektik, an die doch der Sinn nicht verloren ging, auch die Wahrheit zu fassen, die auf diesem Wege nicht erreichbar ist, und das philosophische Genie, welches die Fäden eines weitläufigen Ideengewebes, nach allen Richtungen hin ausspinnt, und alle, vermittels der Einheit der Idee zusammenhält, ohne welches kein philosophisches System möglich sein würde. Dreierlei," heißt es dann gegen den Schluß dieser Lobrede, „Dreierlei bleibt, wenn man den Ruhm, den Kant seiner Nation, den Nutzen, den er dem speculativen Denken verliehen hat, bestimmen will, unverkennbar gewiß. Einiges, was er zertrümmert hat, wird sich nie wieder erheben; Einiges, was er begründet hat, wird nie wieder untergehen; und was das Wichtigste ist, so hat er eine Reform gestiftet, wie die gesammte Geschichte der Philosophie wenig ähnliche aufweist."

Es hält schwer, in dem Lobe eines großen Mannes inne zu halten, wenn nicht die Darstellung seines Werkes das würdigste ist. Schreiten wir zu dieser Darstellung, so weit unser Zweck sie fodert[47]).

Kant beginnt, in der Einleitung zur „Kritik der reinen Vernunft (Ges. Ausg. v. Hartenstein. 2. Bd.)," mit der Unterscheidung reiner und empirischer Erkenntniß. Der Zeit nach fängt alle Erkenntniß mit der Erfahrung an; aber sie „entspringt darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung (S. 35)." Es gibt ein Erkenntnißelement, welches unabhängig ist von allen Eindrücken der Sinne, und diese von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse heißen a priori im Gegensatz zu den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, in der Erfahrung, haben (S. 36). Es gilt nun, ein Kriterium zu haben, „woran wir sicher ein reines Erkenntniß von empirischem unterscheiden können (ebendas.)." Hier ist dies Kriterium

46) Von W. v. Humboldt, in der Vorerinnerung zu dem Briefwechsel mit Schiller, S. 44. 47) Vergl. Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie 1840. Außerdem für Kant, wie für die Geschichte der ganzen mit Kant beginnenden Periode, Michelet, Geschichte der letzten philosophischen Systeme. J. H. Fichte Charakteristik der neuern Philosophie.

„Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne." „Erfahrung ferner gibt niemals ihren Urtheilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und comparative Allgemeinheit (durch Induction)." Nothwendigkeit und Allgemeinheit sind folglich die Kriterien apriorischer Erkenntniß (S. 37), deren Existenz Thatsache ist (man denke z. B. an die Mathematik, an den Causalitätsschluß u. s. w.). Weiter unterscheidet nun Kant analytische und synthetische Urtheile. Entweder nämlich gehört das Prädicat zum Subject als etwas, was in diesem Begriffe (nur versteckter Weise) enthalten ist; oder aber der Prädicatsbegriff liegt ganz außer dem Subjectsbegriff, ob er zwar mit demselben in Verknüpfung steht. „Im ersten Falle nenne ich das Urtheil analytisch, in dem anderen synthetisch (S. 42)." „Analytische Urtheile sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädicats mit dem Subject durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urtheile heißen (ebendas.)" Die ersteren sind Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurtheile. Erfahrungsurtheile nun als solche sind sämmtlich synthetisch, und wie diese möglich sind, ist leicht einzusehen. Das zu dem Subject hinzugefügte Prädicat ist hier nur ein Theil des Ganzen, welches Ganze eben ganz und verbunden in der Erfahrung gegeben ist. Anders aber bei synthetischen Urtheilen a priori. Sind nun doch in allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft, in der Mathematik (hier durchweg), in der Naturwissenschaft, in der Metaphysik, synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten, so hat es das höchste Interesse zu wissen: „Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? (S. 49.) In diese Frage faßt sich die ganze Aufgabe zusammen und sie ist identisch mit der Frage, wie Metaphysik möglich ist? (desgleichen wie ist reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich? (S. 50.)

Die Beantwortung dieser Frage ist das Geschäft der Kritik der reinen Vernunft, „denn Vernunft ist das Vermögen, welches die Principien der Erkenntniß a priori an die Hand gibt," reine Vernunft diejenige, „welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält." Die Kritik der reinen Vernunft ist somit Propädeutik zum System der reinen Vernunft, zur Metaphysik; sie ist „Transscendental-Philosophie," sofern transscendental alle diejenige Erkenntniß genannt wird, „die sich nicht sowol mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, beschäftigt (S. 53)." Sie ist endlich nur ein Theil der Transscendental-Philosophie, da sie die analytische Erkenntniß aus dem Spiele läßt, sie ist nur die vollständige Idee der Transscendental-Philosophie, aber noch nicht diese Wissenschaft selbst.

In diese so bestimmte Wissenschaft der Kritik der reinen Vernunft dürfen nun keine Begriffe hineinkommen, die irgend etwas Empirisches in sich enthalten; sie ist eine Philosophie der reinen, blos speculativen Vernunft (S. 55. 56). Es gliedert sich aber diese Wissenschaft in Elementarlehre und Methodenlehre. Die wichtigere erstere untersucht die transscendentalen Elemente der apriorischen Erkenntniß. Sie hat zu ihrem ersten Theil die transscendentale Ästhetik, d. h. Sinnenlehre, zu ihrem zweiten die transscendentale Logik, d. h. Verstandeslehre; denn Sinnlichkeit und Verstand zeigen sich vorläufig als die zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, „die vielleicht (Kant sagt, vielleicht,) aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten (Kant sagt, unbekannten) Wurzel entspringen (S. 56)."

In der transscendentalen Ästhetik werden nun sofort die transscendentalen Principien der sinnlichen Wahrnehmung ermittelt. Der unbestimmte Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung heißt Erscheinung und in dieser wird Materie und Form unterschieden, jene ist das der Empfindung Correspondirende; diese „dasjenige, welches macht, daß das Mannichfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann;" nur jene, die Materie, ist uns a posteriori gegeben, diese dagegen, die Form der Erscheinung, „muß im Gemüthe *a priori* bereit liegen." Sie kann auch reine Anschauung genannt werden.

Solcher Formen der Erscheinung, solcher reinen Anschauungen, wie viel gibt es und welche sind es? — Zwei, nach Kant's Erörterung in der transscendentalen Ästhetik: — der Raum und die Zeit. Raum und Zeit sind nicht empirische Begriffe, sondern nothwendige Vorstellungen a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegen (S. 63. 69). Raum und Zeit sind nicht discursive Begriffe, d. h. sie lassen sich nicht in Merkmale zerlegen, sondern sie sind reine Anschauungen; ohne immanente Bestimmtheit; verschiedene Räume und Zeiten sind erst Beschränkungen von Raum und Zeit; sie sind unendliche Größe, während das Wesen des Begriffs Begrenzung und Bestimmtheit ist (S. 64. 70). Raum und Zeit, was das Wesentlichste, weil Kriterium ihrer Apriorität, sind etwas schlechthin Allgemeines und Nothwendiges; man kann Alles wegdenken innerhalb Raum und Zeit, aber niemals sie selbst. Dies das Beiden Gemeinsame. Insbesondere ist dann der Raum „nichts Anderes, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Dinge, d. i. die subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist (S. 66)." Er ist reine Anschauung, also subjectiv; aber er ist auf äußere Wahrnehmung bezogen, also *a priori* objectiv. „Wir behaupten," sagt Kant ferner, „die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), ob wir zwar die transscendentale Idealität desselben, d. i. daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen (S. 67)." Die Zeit dagegen „ist nichts Anderes, als die Form des inneren Sinns, d. i. des Anschauens unsrer selbst und unseres inneren Zustandes (S. 72)." Ebendadurch aber ist die Zeit die subjective, die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Wenn der Raum nur die Bedingung aller äußeren Erscheinungen war, so ist die Zeit sowol die Bedingung der inneren (und zwar auf unmittelbare Weise), als auch

die Bedingung der äußeren Erscheinungen (und zwar dies Letztere eben durch jenes Erstere, also auf mittelbare Weise [S. 72]). „Unsere Behauptungen lehren," fügt dann (S. 73) Kant auch hier hinzu, „empirische Realität der Zeit," bestreiten ihr allen Anspruch auf absolute Realität und behaupten dagegen ihre transscendentale Idealität.

Mit dieser Entdeckung beantwortet sich nun zugleich die Frage: wie ist reine Mathematik möglich? Wenn nämlich in der reinen Mathematik die Anschauung vor der Wirklichkeit des Gegenstandes vorhergeht und als Erkenntniß a priori stattfindet, so ist dies nur dadurch möglich, daß jene meine Anschauung „nichts anderes enthält, als die Form der Sinnlichkeit, die in meinem Subject vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht, dadurch ich von Gegenständen afficirt werde." (Prolegomena. §. 9. Ges. Ausg. III. S. 197.) Raum und Zeit sind diejenigen Anschauungen, welche die reine Mathematik allen ihren Erkenntnissen und Urtheilen zum Grunde legt. Nämlich „Geometrie legt die reine Anschauung des Raumes zum Grunde, Arithmetik bringt selbst ihre Zahlbegriffe durch successive Hinzusetzung der Einheiten in der Zeit zu Stande" (ebendas. §. 10. a. a. O. S. 198).

Die transscendentale Logik isolirt nun den Verstand, wie die Ästhetik die Sinnlichkeit isolirte. Sie ermittelt die „Stammbegriffe des Verstandes," wie die Ästhetik die reinen Anschauungen der Sinnlichkeit. Kant spricht sich zuerst über den Begriff des Verstandes und über sein Verhältniß zur Sinnlichkeit aus. Sinnlichkeit ist die Receptivität unseres Gemüths, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise afficirt wird," Verstand dagegen ist das „Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses" (Kr. d. r. V. Ges. Ausg. II. S. 89), das Vermögen „den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken" (ebendas.). Keins dieser beiden Vermögen ist dem andern vorzuziehen, denn „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Nur daraus, daß sich beide vereinigen, kann Erkenntniß entstehen (ebendas.).

Auf die Ermittelung der reinen Begriffe geht nun der erste Theil der transscendentalen Logik, die transscendentale Analytik, aus. War der Verstand Spontaneität, so werden seine reinen Begriffe zum Vorschein kommen in der Übung dieser Spontaneität, oder dann und dadurch, wenn der Verstand in Function ist. Diese Function ist das Urtheilen. Denn da nur die Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand geht, „so wird ein Begriff niemals auf einen Gegenstand unmittelbar, sondern auf irgend eine andere Vorstellung von demselben (sie sei Anschauung oder selbst schon Begriff) bezogen" (S. 102). „Alle Urtheile sind Functionen der Einheit unter unseren Vorstellungen, da nämlich statt einer unmittelbaren Vorstellung eine höhere, die diese und mehre unter sich begreift, zur Erkenntniß des Gegenstandes gebraucht und viel mögliche Erkenntnisse dadurch in Eins zusammengezogen werden (S. 103). Die Functionen des Verstandes können also insgesammt gefunden werden, wenn man die Functionen der Einheit in den Urtheilen beständig darstellen kann (ebendas.)." Wenn also nun von allem Inhalt eines Urtheils abstrahirt wird und blos auf die Verstandesform darin Acht gegeben wird, so ergeben sich folgende „vier Titel," unter welche die Function des Denkens in dem Urtheil gebracht werden kann und deren jeder wieder drei Momente unter sich hat. Die Urtheile sind entweder Urtheile der Quantität (allgemeine, besondere, einzelne), oder der Qualität (bejahende, verneinende, unendliche), oder der Relation (kategorische, hypothetische, disjunctive), oder endlich der Modalität (problematische, assertorische, apodiktische [S. 104]). An diesem Leitfaden der Urtheile findet sich Kant zu den Stammbegriffen des Verstandes, zu den Kategorien (denn diesen Namen gibt er nur ihnen, nicht auch den beiden reinen Anschauungen) hindurch [48]). In den Urtheilen der Qualität sind nämlich Stammbegriffe des Verstandes 1) Einheit, 2) Vielheit, 3) Allheit; in der Qualität 1) Realität, 2) Negation, 3) Limitation; in der Relation 1) Inhärenz und Subsistenz (Substanz und Accidens), 2) Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung, 3) Gemeinschaft (Wechselwirkung), endlich in der Modalität 1) Möglichkeit und Unmöglichkeit, 2) Dasein und Nichtsein, 3) Nothwendigkeit und Zufälligkeit (S. 110. 111). Dies die Kant'schen Kategorien, in deren Aussonderung er in historischer Beziehung an Aristoteles anknüpft, dessen Aufstellung er jedoch eine Rhapsodie nennt, und dessen Kategorientafel er durch die Ausscheidung von Raum und Zeit, als der Sinnlichkeit angehörig, zerriß. Er selbst thut sich viel auf die Deduction dieser Kategorien zu gute, und wenn wir nach der letzten Wurzel derselben suchen, so stoßen wir sofort auf einen neuen Begriff, auf die synthetische Einheit der Apperception. Bereit nämlich liegen, nach dem Bisherigen, in uns einmal die reinen Anschauungen Raum und Zeit und sodann die reinen (Stamm-) Begriffe, welche letzteren überdies (S. 112) ebenso reine abgeleitete Begriffe in ihrem Gefolge haben. Zu diesem inneren Factor tritt als zweiter das Mannichfaltige der Vorstellungen hinzu. Die sinnliche Anschauung und ebenso der Verstand ordnet und eint nun dieses Mannichfaltige der Erscheinung. Spontane Thätigkeit ist aber nur der Verstand. Er ist es daher allein, der das Mannichfaltige nicht nur der Anschauung, sondern auch mannichfache Begriffe verbindet (S. 127). Diese Verbindung, oder Synthesis, welche sonach eine Verstandeshandlung ist, führt aber nothwendig noch den Begriff der Einheit mit sich. Diese Einheit liegt noch über der Verstandesthätigkeit, noch über dessen logischer Function im Urtheilen, noch über den Kategorien hinaus. Sie ist zu suchen „in demjenigen, was selbst den Grund der Einheit verschiedener Begriffe im Urtheilen, mithin der Möglichkeit des Verstandes, sogar in seinem logischen Gebrauche enthält (S. 128)." Dies nun ist die transscendentale ursprünglich-synthetische Einheit der Apperception. Durch die mannichfaltigen Zustände des Ichs, wodurch dasselbe als

48) Vergl. über diesen Punkt: Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. I. S. 268 fg.

ein zerstreutes erscheint, geht die Identität des Selbstbewußtseins hindurch, oder, wie es Kant „barbarischer" Weise bezeichnet: „Das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten können (S. 129)." So erst gelangt das Mannichfaltige zu Objectivität. Unter dieser synthetischen Einheit des Bewußtseins, sagt Kant, muß jede Anschauung stehen, um für mich Object zu werden, weil auf andere Art und ohne diese Synthesis das Mannichfaltige sich nicht in einem Bewußtsein vereinigen würde (S. 133).

Fragt es sich jetzt nach dem Werth und der Anwendung der Kategorien, so sind dieselben zwar an sich von der Einschränkung frei, welche die reinen Anschauungen traf, nämlich nur auf unsere sinnliche Anschauung sich zu erstrecken. Diese weitere Ausdehnung der Begriffe über unsere sinnliche Anschauung hinaus hilft uns aber zu nichts. Denn es sind alsdann leere Begriffe, bloße Gedankenformen ohne objective Realität (S. 139. 140). Objective Realität bekommen sie nur durch die Anwendung auf Gegenstände der Anschauung, auf Erscheinungen.

Soll jedoch diese Anwendung vor sich gehen, so tritt sogleich eine neue Schwierigkeit ein. Die Verstandesbegriffe nämlich sind in Vergleichung mit den sinnlichen Anschauungen ganz und gar ungleichartig (S. 157). Wie demnach ist die Subsumtion der Letzteren unter die Ersteren, wie ist die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen möglich? — Es ist klar, lautet die Antwort, „daß es ein Drittes geben müsse, was einerseits mit der Kategorie, andererseits mit der Erscheinung in Gleichartigkeit stehen muß. Diese vermittelnde Vorstellung muß rein (ohne alles Empirische) und doch einerseits intellectuell, andererseits sinnlich sein. Eine solche ist das transscendentale Schema (S. 158), und dies ist enthalten in der transscendentalen Zeitbestimmung. Denn die Zeit ist ja einerseits den Kategorien gleichartig, sofern sie wie diese apriorisch ist, und ist andererseits den Erscheinungen gleichartig, sofern sie in jeder empirischen Vorstellung des Mannichfaltigen enthalten ist. Es modificirt sich aber dies Schema nach den Kategorien folgendermaßen. Das reine Schema der Kategorien der Quantität ist die Zahl, welche auf der Zeit beruht, indem sie „eine Vorstellung ist, die die successive Addition von Einem zu Einem zusammenbefaßt (S. 161)." Das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit. Das Schema der Causalität ist die Succession des Mannichfaltigen, in sofern sie einer Regel unterworfen ist u. s. w. (S. 162). Man sieht, durch den Begriff des transscendentalen Schematismus ist die Isolirung der Sinnlichkeit und des Verstandes wieder corrigirt. Was als Fragment unseres geistigen Wesens zu Tage gefördert war, wird nachträglich zusammengebracht. Und mehr noch: wenn zunächst nur todte Elemente heraufgefördert waren, so werden dieselben alsbald wieder in Fluß versetzt; das Schema nämlich ist „ein transscendentales Product der Einbildungskraft (S. 161)[49]). Es ist im letzten Grunde die Thätigkeit der Phantasie, durch welche Verstand und Anschauung auf einander bezogen werden.

Das nächste Geschäft Kant's, nachdem so theils die reinen Begriffe ausgemittelt, theils die Bedingungen erwogen worden sind, unter denen allein jene Begriffe zu synthetischen Urtheilen gebraucht werden können, besteht darin, „die Urtheile, die der Verstand unter dieser kritischen Vorsicht wirklich a priori zu Stande bringt, in systematischer Verbindung darzustellen (S. 165)." Er stellt ein System der synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes auf. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind entweder 1) Axiome der Anschauung, oder 2) Anticipationen der Wahrnehmung, oder 3) Analogien der Erfahrung, oder endlich 4) Postulate des empirischen Denkens überhaupt (S. 173). Das Princip der ersteren ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen; das Princip der zweiten: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad. Diese beiden Grundsätze, weil von intuitiver Gewißheit, nennt Kant die mathematischen; die zwei folgenden die dynamischen. Das Princip der Analogien der Erfahrung lautet: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Diese nothwendige Verknüpfung bestimmt sich aber dreifach nach den drei Gesichtspunkten der Relation, sodaß sich hieraus theils der Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz bei dem Wechsel der Erscheinungen ergibt, theils der der Zeitfolge aller Veränderungen nach dem Gesetze der Causalität, theils der des Zugleichseins aller Substanzen nach dem Gesetze der Wechselwirkung. Die Postulate des empirischen Denkens endlich sind in den Sätzen enthalten: 1) Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung übereinkommt, ist möglich, 2) was mit den materialen, ist wirklich und 3) dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig (S. 174 fg.).

So demnach sind synthetische Urtheile a priori gewonnen und hiermit zugleich die Frage beantwortet: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? Der Verstand empfängt zwar von der Erfahrung den Stoff, aber „er schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor." (Prolegg. §. 36. Ges. A. III. S. 240.) Und soweit nun geht der erste Theil der transscendentalen Logik, die transscendentale Analytik.

Es folgt die transscendentale Dialektik. Sie handelt „von der reinen Vernunft als dem Sitze des transscendentalen Scheins." Die Vernunft nämlich ist das Vermögen der Principien, wie der Verstand das Vermögen der Regeln war (S. 280. Kr. d. r. V.); sie führt die Verstandesregeln zur Einheit unter Principien, wie der Verstand die Erscheinungen zur Einheit führte vermittels der Regeln (S. 282). „Zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes sucht sie das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird" (S. 286). Ihr Princip daher besteht darin, daß, wenn das Bedingte gegeben ist, auch die ganze Reihe der Bedingungen, folglich das Unbedingte gegeben ist

49) Vergl. den Artikel Phantasie i. d. W.

(ebendas.). Der transscendentale Vernunftbegriff, welchen Kant im Unterschiede von den Kategorien, d. i. den Verstandesbegriffen, mit dem Namen (transscendentale) Idee belegt (S. 288), ist der Begriff „von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (S. 295)." Der Ursprung dieser Begriffe liegt in der Schlußform. Die Form der Urtheile brachte Kategorien hervor, die Form der Schlüsse bringt Ideen hervor (ebendas.), und zwar die Form der Vernunftschlüsse, welche sich von den Verstandesschlüssen dadurch unterscheiden, daß bei diesen das geschlossene Urtheil schon in der ersten Prämisse enthalten ist, bei jenen dagegen noch ein anderes Urtheil außer dem zum Grunde gelegten Erkenntniß nöthig ist, um die Folge zu bewirken. In jedem Vernunftschlusse wird daher zuerst eine Regel durch den Verstand gedacht, es wird sodann ein Erkenntniß unter die Bedingung der Regel subsumirt vermittels der Urtheilskraft, und es wird endlich mein Erkenntniß durch das Prädicat der Regel a priori durch die Vernunft bestimmt. Die verschiedenen Arten der Vernunftschlüsse resultiren daher aus der Verschiedenheit des Verhältnisses, welches der Obersatz, als die Regel zwischen einer Erkenntniß und ihrer Bedingung, vorstellt, und so gibt es denn kategorische, hypothetische und disjunctive Vernunftschlüsse (S. 283). Hieraus wieder resultiren drei reine Vernunftbegriffe oder Ideen. „Es wird erstens ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen sein." Es gibt drei Ideen: die Idee der absoluten Einheit des denkenden Subjects, die Idee der absoluten Einheit der Welt, die Idee der absoluten Einheit aller Bedingungen der Gegenstände des Denkens überhaupt (die Idee Gottes). Das denkende Subject ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen (die Welt) der Gegenstand der Kosmologie und das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält (das Wesen aller Wesen) der Gegenstand der Theologie (S. 296 u. 303). Die Ideen, welche diesen Wissenschaften zum Grunde liegen, verwickeln nun aber die Vernunft in eine unvermeidliche Täuschung. Nämlich wir werden zwar auf dieselben durch nothwendige Vernunftschlüsse hingeführt, sofern aber darin die Verstandesbegriffe über das Bereich, wo sie allein Anwendung leiden, über die Erscheinungswelt hinausgeführt werden, so ist dasjenige, worauf wir schließen, etwas, wovon wir keinen Begriff, wenigstens keinen realen, sondern nur einen problematischen haben. Die Ideen haben also eine lediglich transscendentale (subjective) Realität, und wenn wir ihnen dennoch durch einen unvermeidlichen Schein objective Realität geben, so zeigt sich eben hierin das Dialektische der Vernunft. Ihre Schlüsse, durch welche sie zu jenen Ideen gelangt, sind, wie Kant sich ausdrückt (S. 307), „Sophisticationen nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann."

Diesen Irrthum zu verhüten, macht nun Kant selbst zu seiner Aufgabe; er zeigt sofort im Einzelnen und ausführlich, wie die Vernunft in der Psychologie einen Paralogismus begeht, wie sie sich in der Kosmologie in Antinomien verwickelt, wie sie in der Theologie die Idee zum Ideal werden läßt (S. 308).

Die rationale Psychologie zuerst hat zu ihrem alleinigen Texte das: Ich denke. Das Ich ist nun aber nicht einmal ein Begriff, „sondern ein bloßes Bewußtsein, das alle Begriffe begleitet (S. 312)." Es ist nicht etwas Empirisches, in einer Anschauung Gegebenes. Wenn die Psychologie es nichtsdestoweniger als Object behandelt und Kategorien darauf anwendet und hierdurch die Seele zur immateriellen Substanz macht, ihr als qualitativ-einfacher Substanz Incorruptibilität, als numerisch-identischer intellectueller Substanz Personalität zuschreibt und sie endlich im Verhältniß zu den Gegenständen im Raume als anima darstellt, woraus dann weiter ihre Immortalität gefolgert wird: — so sind alles dies Paralogismen der reinen Vernunft.

Die Kosmologie denkt die absolute Totalität der Bedingungsreihe nach den vier Kategorientiteln in vier kosmologischen Ideen. Daß der Gegenstand dieser Ideen, als nicht in der Erscheinung gegeben, etwas blos Problematisches ist, dies treibt sich hier in einer unvermeidlichen Antithetik, in vier Antinomien zur Erscheinung. Das Unbedingte nämlich „kann man sich gedenken entweder als blos in der ganzen Reihe bestehend" — nur die Glieder der Reihe sind bedingt, ihre Totalität dagegen ist selbständig, — „oder das absolut Unbedingte ist nur ein Theil der Reihe, dem die übrigen Glieder derselben untergeordnet sind, der selbst aber unter keiner anderen Bedingung steht (S. 338). Beide Anschauungsweisen sind gleich berechtigt, die aus ihnen auf jeder Seite folgenden Behauptungen lassen sich gleich scharf beweisen, und so eröffnet sich zwischen ihnen „ein dialektischer Kampfplatz, wo jeder Theil die Oberhand behält, der die Erlaubniß hat, den Angriff zu thun und derjenige gewiß unterliegt, der blos vertheidigungsweise zu verfahren genöthigt ist (S. 341). Folgendes sind die vier Thesen mit ihren Antithesen. 1) Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen; Antithesis: Die Welt ist sowol in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich. 2) Thesis: Alles in der Welt besteht aus Einfachem; Antithesis: Es gibt nichts Einfaches. 3) Thesis: Es gibt außer der Causalität nach Naturgesetzen noch eine Causalität durch Freiheit; Antithesis: Es gibt keine Freiheit, sondern Alles geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. 4) Thesis: Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil, oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist; Antithesis: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt, noch außer der Welt als ihre Ursache. Die Lösung dieser Antinomien liegt in der Einsicht ihres transscendentalen Ursprunges. Der ganze Wi-

derstreit entsteht daraus, daß in diesen Sätzen einer Idee, welche blos zur Regel dienen darf, objective Realität beigemessen wird. In Wahrheit, und das ist gleichsam die Moral, welche Kant aus diesem factischen Bestehen eines Widerstreites innerhalb der Vernunft zieht, in Wahrheit „ist der Grundsatz der Vernunft nur eine Regel, welche in der Reihe der Bedingungen gegebener Erscheinungen einen Regressus gebietet, dem es niemals erlaubt ist, bei einem schlechthin-Unbedingten stehen zu bleiben." Er ist kein constitutives, sondern ein regulatives Princip der Vernunft (S. 401). Er hat den Verstand anzuspornen, ohne daß dieser sich verführen lassen, seine Grenzen, die in möglicher Erfahrung liegen, überfliegen und transscendent werden dürfte.

Die rationale Theologie hat zu ihrem Gegenstande das Ideal der reinen Vernunft. Die Vernunft besitzt ein Ideal im eminenten Sinne, d. h. die Vorstellung von einem bis zur Totalität bestimmten Dinge. „Wenn," sagt Kant (S. 445), „der durchgängigen Bestimmung in unserer Vernunft ein transscendentales Substratum zum Grunde gelegt wird, welches gleichsam den ganzen Vorrath des Stoffes, daher alle mögliche Prädicate der Dinge genommen werden können, enthält, so ist dieses Substratum nichts Anderes als die Idee von einem All der Realität." Alle Verneinungen sind dann nichts als Schranken; ein solches ens realissimum ist weiter das Urbild aller andern Dinge u. s. w. Seine Erzeugung jedoch ist abermals in einem falschen Gebrauch der Ideen begründet. Wir bilden uns zuerst die Idee vom Inbegriffe aller Realität und verstehen unter aller Realität durch eine transscendentale Subreption nicht blos die durch die Sinne gegebenen Dinge, worauf wir weiter diese Idee hypostasiren (zuletzt wol gar personificiren), indem wir „die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die collective Einheit eines Erfahrungsganzen dialektisch verwandeln (S. 450)." Von dieser Einsicht aus widerlegt dann Kant die üblichen Beweise für das Dasein eines höchsten Wesens, und weist nach, wie sie alle von bestimmten Erfahrungen anfangen und über diese hinaus zu einem über alle Erfahrung Hinausliegenden fortgehen. Dies eben heißt die Bedeutung der Ideen verkennen, welche zwar ihren guten immanenten Gebrauch haben, dagegen aber trügerisch werden, wenn sie die gesammte Erfahrung überfliegen, transscendent werden und auf einen ihnen vermeintlich entsprechenden Gegenstand, auf ein An-sich gerichtet werden (S. 491). Ein solcher vermeintlicher Gegenstand jenseit aller Erfahrung heißt ein Noumenon, im Gegensatz zu den Phänomena. Der Begriff eines Noumenon ist ein lediglich problematischer, ein negativer, ein Grenzbegriff (S. 250), und ein Verstand für den ein Noumenon gehörte, ist selbst nur ein Problema (S. 251).

Die Antwort auf die dritte Frage: wie ist Metaphysik möglich? fällt nach alle dem eigenthümlich aus. Sie ist möglich und sie ist nicht möglich. Metaphysiken nämlich ist wirklich in der Naturanlage der menschlichen Vernunft gegeben, man kann der transscendentalen Ideen nicht Umgang haben; aber andererseits dienen diese doch nur dazu, uns die Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs zu zeigen und lassen sie sich doch niemals realisiren (Prolegg. a. a. O. S. 279). Die Metaphysik schlägt um in Kritik.

In dieser Lage der Dinge jedoch bringt auf einmal die praktische Erkenntniß eine Aussicht, welche die theoretische nicht gewähren konnte. „Da es praktische Gesetze gibt, heißt es noch in der Kritik der reinen Vernunft (S. 485), die schlechthin nothwendig sind (die moralischen), so muß, wenn diese irgend ein Dasein, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft nothwendig voraussetzen, dieses Dasein postulirt werden, darum weil das Bedingte, von welchem der Schluß auf diese bestimmte Bedingung geht, selbst a priori als schlechterdings nothwendig erkannt wird."

So führt die Kritik der reinen Vernunft auf die der praktischen. Sie folgt der ersteren in ihrer äußeren Gliederung. Einer Elementarlehre folgt auch hier eine Methodenlehre, und die erstere zerfällt auch hier in Analytik und Dialektik. Dagegen, da diese Kritik es mit einem Willen zu thun hat und die Vernunft nicht im Verhältniß auf Gegenstände, sondern auf diesen Willen und dessen Causalität zu erwägen hat, so wird der Gang der Erörterung innerhalb jener Eintheilung der umgekehrte sein. Fing die Kritik der speculativen Vernunft von den Sinnen an, um bei den Grundsätzen zu endigen, so wird hier vielmehr von den Grundsätzen angefangen und von da zu Begriffen und von diesen weiter zu den Sinnen fortgeschritten (K. d. p. V. Einleitung. Ges. A. 4. Bd. S. 111).

Die Kritik der praktischen Vernunft wird dem zufolge mit einer Erklärung eröffnet. „Praktische Grundsätze," heißt es (S. 115), „sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehre praktische Regeln unter sich hat. Sie sind subjectiv, oder Maximen, wenn die Bedingung nur als für den Willen des Subjects gültig von ihm angesehen wird; objectiv aber, oder praktische Gesetze, wenn jene als objectiv, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig erkannt wird." Es handelt sich um die Ermittelung dieser Gesetze. „Alle praktischen Principien, wird nun gesagt, die ein Object des Begehrungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesammt empirisch und können keine praktischen Gesetze abgeben (S. 118). Alle materialen praktischen Principien sind, als solche, insgesammt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Princip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit (S. 119). Wenn demnach ein vernünftiges Wesen sich seine Maximen als praktische allgemeine Gesetze denken soll, so kann es sich dieselben nur als solche Principien denken, die nicht der Materie, sondern blos der Form nach den Bestimmungsgrund des Willens enthalten (S. 125). Wenn daher kein anderer Bestimmutugsgrund für den Willen zum Gesetz dienen kann, als blos jene allgemeine gesetzgebende Form; so muß ein solcher Wille als gänzlich unabhängig von dem Naturgesetz der Erscheinungen gedacht werden. Eine solche Unabhängigkeit aber heißt Freiheit (S. 128) und

Freiheit und unbedingtes praktisches Gesetz sind Correlata, weisen wechselsweise auf einander zurück (S. 129). Unsere Erkenntniß wird durch das moralische Gesetz, dessen wir uns unmittelbar bewußt sind, auf den Begriff der Freiheit geführt. Es lautet aber das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft: „Handle so, daß die Maxime Deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne (S. 130). In diesem allgemeinen blos formalen Gesetz zeigt sich die Autonomie des vernünftigen Willens. Er ist unabhängig von aller Materie des Gesetzes, von einem begehrten Objecte, ist also negativ frei: er ist zweitens Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, gibt sich selbst sein Gesetz und ist somit positiv frei (S. 134).

Es fragt sich, was hiermit gewonnen ist? — Blicken wir zurück auf die Ergebnisse der Kritik der reinen Vernunft. Über die Erfahrungsgegenstände hinaus, also von Dingen als Noumenen, wurde der speculativen Vernunft alles Positive einer Erkenntniß abgesprochen, dagegen wurde der Begriff der Noumenen, d. i. die Möglichkeit, ja Nothwendigkeit, dergleichen zu denken, gerettet. Dagegen nun gibt „das moralische Gesetz ein schlechterdings aus allen Datis der Sinnenwelt und dem ganzen Umfange unseres theoretischen Vernunftgebrauchs unerklärliches Factum an die Hand, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige gibt, ja diese sogar positiv bestimmt und uns etwas von ihr, nämlich ein Gesetz, erkennen läßt (S. 147)." Wir gelangen jetzt auf gewisse Weise in das Reich der Noumenen, in soweit nämlich, als sie uns als eine „Natur unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft" offenbar wird. Die Freiheit, welche von der Kritik der reinen Vernunft als ein Gedanke zwar, aber als ein nicht realisirter, hingestellt war, bekommt durch die Entdeckung des unbedingten Moralgesetzes durch den kategorischen Imperativ desselben Realität. Eine Realität jedoch wiederum nur für den praktischen Gebrauch.

Wie die reine Vernunft, so hat nun aber auch die praktische ihre Dialektik. Auch sie sucht, ähnlich wie jene, zu dem Praktisch-Bedingten (was auf Neigungen und Naturbedürfniß beruht) das Unbedingte, und zwar nicht als Bestimmungsgrund des Willens — dieser ist vielmehr im kategorischen Imperativ a priori gegeben und von diesem grade geht sie aus — sondern die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des höchsten Guts (S. 226). In dem höchsten Gute werden Tugend und Glückseligkeit als nothwendig verbunden gedacht. Diese Verbindung jedoch kann nicht analytisch sein, denn, wie gezeigt, sind Tugend und Glückseligkeit zwei specifisch verschiedene Elemente. Sie muß also eine synthetische sein und zwar, weil es sich um ein praktisches, also durch Handlung zu ermöglichendes Gut handelt, als Verknüpfung der Ursache mit der Wirkung gedacht werden. Es muß also entweder die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muß die wirkende Ursache der Glückseligkeit sein. Hierbei aber tritt die Antinomie der praktischen Vernunft hervor, welche darin besteht, daß das Erstere ebenso unmöglich ist wie das Andere. Die Behauptung der Unmöglichkeit des Einen und die der Unmöglichkeit des Andern stehen sich wie Thesis und Antithesis gegenüber. Das Erstere ist unmöglich, „weil (wie in der Analytik bewiesen worden) Maximen, die den Bestimmungsgrund des Willens in dem Verlangen nach Glückseligkeit setzen, gar nicht moralisch sind, und keine Tugend gründen können." Das Zweite ist unmöglich, „weil alle praktische Verknüpfung der Ursachen und der Wirkungen in der Welt, als Erfolg der Willensbestimmung, sich nicht nach moralischen Gesinnungen des Willens, sondern der Kenntniß der Naturgesetze und dem physischen Vermögen richtet, sie zu seinen Absichten zu gebrauchen (S. 233)." Diese Antinomie ist ähnlich der Antinomie der reinen speculativen Vernunft zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit, in der Causalität der Begebenheiten in der Welt. Wenn dort die Trennung der Betrachtungsweise des handelnden Wesens als Erscheinung und als Noumenon den Widerstreit lösen konnte, so auch hier; nur daß die praktische Vernunft durch den kategorischen Imperativ uns sogar zwingt, nicht nur unser Dasein auch als ein noumenisches vorzustellen, sondern auch unser Handeln in der phänomenischen Welt von diesem Gesichtspunkte aus einzurichten. Es ist a priori und zwar moralisch nothwendig, das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen. Das erfüllte moralische Gesetz fällt nothwendig zusammen mit Glückseligkeit. Diese völlige Angemessenheit des Willens jedoch zum moralischen Gesetze, die Heiligkeit, ist eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Da sie indessen gleichwol als praktisch nothwendig gefodert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche gehenden Progreß zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden. Dieser unendliche Progreß aber setzt eine ins Unendliche fortdauernde Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens voraus. Das höchste Gut ist nur unter Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, und diese ist somit ein Postulat der reinen praktischen Vernunft, ein Postulat, d. h. ein theoretischer, als solcher aber nicht erweislicher Satz, der aber einem a priori unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt (S. 243). Ein solches Postulat der praktischen Vernunft war schon die Freiheit, welche aus der nothwendigen Voraussetzung der Unabhängigkeit von der Sinnenwelt und der Möglichkeit der Willensbestimmung nach dem Gesetze einer intelligibeln Welt sich ergab. Ein solches Postulat ist endlich drittens das Dasein Gottes. Denn wenn die Glückseligkeit im Verhältniß zu der moralischen Würdigkeit erreicht werden soll, so ist damit unzertrennlich verbunden die Foderung, daß eine Welturſache existire, die verschieden von der Naturursache ist und die „eine der moralischen Gesinnung gemäße Causalität hat (S. 246)." Diese Postulate demnach führen zu Begriffen, welche die speculative Vernunft zwar als Aufgaben vortragen, sie aber nicht auflösen konnte; für die Psychologie ist die Unsterblichkeit, für die Kosmologie die Freiheit, für die Theo-

logie das Dasein Gottes gewonnen. Was für die speculative Vernunft transscendent war, ist in der praktischen immanent, aber wohl gemerkt, wie Kant selbst hinzufügt, nur in praktischer Absicht. Jene drei Ideen der speculativen bekommen durch die praktische Vernunft Realität im Allgemeinen; wir werden durch die Letztere angewiesen, daß dieselben Objecte haben, „ohne doch, wie sich ihr Begriff auf ein Object bezieht, anzeigen zu können, ohne doch Erkenntniß dieser Objecte zu haben (S. 258)."

So stehen bei Kant praktische und theoretische Erkenntniß neben einander. Jene greift dieser unter die Arme und führt sie, aber nur scheinbar, einen Schritt weiter; in Wahrheit ist durch die praktische Vernunft nicht sowol für die Speculation als nur für die „Weisheit" etwas gewonnen. Da erscheint als drittes Glied in dem umfassenden Unternehmen Kant's die Kritik der Urtheilskraft und verbindet die theoretische und die praktische Philosophie zu einem Ganzen. Dem Verstande war im Erkenntnißvermögen in der ersten Kritik sein Gebiet angewiesen worden, der Vernunft, „welche nirgends als lediglich in Ansehung des Begehrungsvermögens constitutive Principien a priori enthält (Vorr. zur Krit. der Urth. Ges. A. VII. S. 4), in der zweiten Kritik: es ist das Geschäft der dritten Kritik, zu untersuchen, ob und was für Principien a priori die Urtheilskraft habe und ob sie dem Empfindungsvermögen, dem Gefühle der Lust und Unlust, als dem Mittelgliede zwischen dem Erkenntniß- und dem Begehrungsvermögen a priori die Regel gebe (ebendas.). Es ist aber die Urtheilskraft, „das Vermögen, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken (S. 17)," und zwar ist sie bestimmend, sofern das Einzelne unter ein gegebenes Allgemeine subsumirt wird, reflectirend, sofern zu dem gegebenen Besonderen das Allgemeine gesucht wird (S. 18). Die letztere nun bedarf eines Princips, das sie nicht aus der Erfahrung entlehnen, sondern sich nur selbst als Gesetz geben kann (ebendas.). Es kann aber dies Princip kein anderes sein, als daß die besondern empirischen Gesetze nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, „als ob ein Verstand sie zum Behufe unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte (S. 19). Hieraus ergibt sich der Zweckbegriff; das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen überhaupt, ist die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannichfaltigkeit." Die Zweckmäßigkeit der Natur ist ein besonderer Begriff a priori, der seinen Sitz und Ursprung lediglich in der reflectirenden Urtheilskraft hat (ebendas.). Die Natur hat die Zweckmäßigkeit nicht objectiv in sich, sondern wir brauchen diesen Begriff nur, um über die Natur, in Ansehung der Verknüpfung der Erscheinungen in ihr, zu urtheilen. Es hat nun aber dieser Begriff der Zweckmäßigkeit theils eine Beziehung zu dem Gefühle der Lust und Unlust, theils eine Beziehung zu dem Verstande und der Vernunft. Es gibt eine Zweckmäßigkeit, die wir durch das Gefühl der Lust, und es gibt eine andere, die wir durch Verstand und Vernunft beurtheilen. Jenes ist die formale, blos subjective, dies die reale, die objective Zweckmäßigkeit. Die Darstellung des Begriffs der ersteren ist die Naturschönheit, die Darstellung des Begriffs der letzteren sind die Naturzwecke. Und hierauf gründet sich die Eintheilung der Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und der teleologischen (S. 33. 34).

In der Kritik der ästhetischen Urtheilskraft wird nun das Schöne und das Erhabene nach seinem subjectiven Grunde erklärt. Schön ist derjenige Gegenstand, der sich dadurch als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft erweist, daß, wenn diese die aufgefaßten Anschauungen auf Begriffe bezieht, die Einbildungskraft (das Vermögen der Anschauungen a priori) zum Verstande (dem Vermögen der Begriffe) in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird (S. 30). Erhaben ist derjenige, durch welchen in ähnlicher Weise die Einbildungskraft mit der Vernunft in Verhältniß gesetzt wird, indem die Urtheilskraft die Anschauungen jener zu den Ideen dieser in Beziehung setzt (S. 106). Das Gefühl des Erhabenen ist daher einestheils ein Gefühl der Unlust wegen der Unangemessenheit, Unzureichendheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung im Verhältniß zu der Schätzung durch die Vernunft, anderntheils zugleich ein Gefühl der Lust wegen der Übereinstimmung eben dieses Urtheils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens mit Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist (S. 108). Da nun aber die Ideen der Vernunft entweder blos in Beziehung zu dem Erkenntnißvermögen, oder in Beziehung zu dem Begehrungsvermögen gedacht werden können, so ergibt sich hieraus die Unterscheidung des Mathematisch-Erhabenen und des Dynamisch-Erhabenen. Strebt die Einbildungskraft, sich mit dem Erkenntnißvermögen in Gleichgewicht zu setzen, sucht sie die Anschauung mit den Ideen, als den noch unrealisirten Vernunftbegriffen, zu vergleichen und zu messen, so geräth sie in eine mathematische Stimmung, Realisirtes mißt sich mit Unrealisirtem, der Gegenstand wird als mathematisch-erhaben vorgestellt; strebt die Einbildungskraft dagegen sich mit dem Begehrungsvermögen in Gleichgewicht zu setzen, sucht sie die Anschauung mit den Ideen, als den durch die praktische Vernunft realisirten, so geräth sie in eine dynamische Stimmung, Realisirtes mißt sich mit Realisirtem, aber nur durch eine μετάβασις ἐς ἄλλο γένος Realisirtem, der Gegenstand wird als dynamisch erhaben vorgestellt (S. 96). Bei jenem unterliegt die sinnliche Auffassung vor der Idee der unbedingten Totalität, bei diesem vor dem Hereinbrechen eines Praktischen, vor der Idee der Freiheit.

Während nun Kant nach der Tafel der Kategorien das Schöne und das Erhabene analysirt und definirt, während er nach dem Schema der beiden anderen Kritiken auch hier auf die Analytik eine Dialektik folgen läßt, so widerfährt es ihm, daß die tiefsten Bestimmungen außerhalb dieser Schematisirung durch die eigenthümliche Natur des behandelten Gegenstandes zu Tage kommen.

Wir können billig jene Schemata liegen lassen und denjenigen Begriff herausheben, welcher auf einmal für das ganze System eine neue Perspective eröffnet. Kant kommt auf diesen Begriff bei Gelegenheit der Erzeugung des Kunstschönen. Schöne Kunst ist ihm Kunst des Genies (S. 168). Der eigentliche Kern des Genies aber ist Geist und dieser, das belebende Princip im Gemüthe, wird definirt als „das Vermögen der Darstellung *ästhetischer Ideen.*" „Unter einer *ästhetischen Idee* aber, lauten die merkwürdigen Worte (S. 175), verstehe ich diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. *Begriff,* adäquat sein kann, die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann." Und hiermit nicht genug, so gibt Kant selbst über die überwältigende Bedeutung dieses wie beiläufig eingeführten Begriffes einen weitern Wink. „Man sieht leicht," fährt er fort, „daß sie das Gegenstück von einer *Vernunftidee* sei, welche umgekehrt ein *Begriff* ist, dem keine *Anschauung* (Vorstellung der Einbildungskraft) adäquat sein kann." „Man kann," heißt es an einer andern Stelle (S. 209), „die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftideen aber einen indemonstrablen Begriff der Vernunft nennen." Das Erkennen, dies ist das bedeutsame Resultat dieser neuen Eröffnung, *bekommt sonach noch eine zweite Grenze* außer derjenigen, welche ihm in der Kritik der reinen Vernunft gesetzt war. Nicht nur gibt es einen Überschuß des Erkenntnißvermögens über die Anschauung, sondern auch einen Überschuß der Anschauung über das Erkenntnißvermögen. Das Letztere stößt an beiden Seiten an und bewegt sich nur auf einem beschränkten Gebiete zwischen zwei Endpunkten, einem sinnlichen und einem noumenischen. Beide Grenzen ferner werden auf gewisse Weise überschritten, die Vernunftidee bekommt Realität durch die vernünftige *Freiheit,* die ästhetische Idee durch das *Genie* und dessen Productionen, ja durch die Schönheit überhaupt, wenn doch S. 183 von Kant die Schönheit ganz allgemein, sie mag Natur- oder Kunstschönheit sein, der *Ausdruck* ästhetischer Ideen genannt wird.

Die Kritik der *teleologischen Urtheilskraft* hat es nun weiter mit der objectiven Zweckmäßigkeit zu thun und zwar mit der materialen, d. h. derjenigen, die sich an empirischen Gegenständen findet. Diese materiale Zweckmäßigkeit wiederum ist theils eine blos *relative,* theils eine *innere.* Jene besteht in der Brauchbarkeit eines Dinges in Bezug auf ein anderes, diese dagegen sieht das Ding als Zweck an sich selbst an, d. h. das Ding wird so betrachtet, als ob die Causalität seines Ursprungs nicht im Mechanismus der Natur, sondern in einer Ursache läge, deren Vermögen zu wirken durch Begriffe bestimmt wird (S. 241). So aber sieht man dann ein Naturproduct an, wenn man von ihm aussagt, daß es *von sich selbst Ursache und Wirkung* ist (S. 242). Dieser Begriff wird nun sofort von Kant weiter analysirt und erläutert. Zu einem Dinge als Naturzweck wird erfodert: 1) daß die Theile nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich sind; 2) daß die Theile sich dadurch zur Einheit eines Ganzen verbinden, daß sie von einander wechselseitig Ursache und Wirkung ihrer Form sind. „Denn auf solche Weise ist es allein möglich, daß umgekehrt (wechselseitig) die Idee des Ganzen wiederum die Form und Verbindung aller Theile bestimme; nicht als Ursache, — denn da wäre es ein Kunstproduct, — sondern als Erkenntnißgrund der systematischen Einheit der Form und Verbindung alles Mannichfaltigen, was in der gegebenen Materie enthalten ist, für den, der es beurtheilt (S. 245). Auf diese Weise kann die Verknüpfung der wirkenden Ursachen zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden. Ein jeder Theil wird so, wie er nur *durch* alle übrigen da ist, auch als *um* der anderen und des Ganzen *willen* existirend, d. i. als Werkzeug, als Organ gedacht. Ein solches Product kann ein *organisirtes* und sich *selbst organisirendes Wesen* genannt werden (S. 246). Niemals jedoch darf vergessen werden, daß diese ganze teleologische Betrachtungsweise eine blos *subjective* ist. Der Begriff einer objectiven Zweckmäßigkeit der Natur ist ein kritisches Princip der Vernunft für die reflectirende Urtheilskraft. Nur „*nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen*" kann ich über die Möglichkeit der Naturdinge und ihre Erzeugung nicht anders urtheilen, „als wenn ich mir zu dieser eine Ursache, die nach Absichten wirkt, mithin ein Wesen denke, welches nach der Analogie mit der Causalität eines Verstandes productiv ist (S. 274)." Die Idee eines Naturzwecks ist kein constitutives, sondern ein regulatives Princip. Sie unterscheidet sich jedoch darin von allen anderen Ideen, daß die ihr gemäße Folge (das Product selbst) in der Natur gegeben ist. Das Unterscheidende besteht aber darin: daß gedachte Idee nicht ein Vernunftprincip für den Verstand (wie dies mit den Ideen in der Kritik der reinen Vernunft der Fall war), sondern für die Urtheilskraft und zwar für die reflectirende Urtheilskraft ist, deren Wesen grade darin besteht, daß sie über einen in der Erfahrung gegebenen Gegenstand — nicht etwa etwas bestimmt — sondern lediglich reflectirt (S. 282. 283). Nur also nach der besonderen Beschaffenheit *unseres* Verstandes müssen gewisse Naturproducte von uns ihrer Möglichkeit nach absichtlich und als Zwecke erzeugt *betrachtet* werden, ohne doch die Existenz einer wirklich nach Absicht und Zweck handelnden Ursache für sie zu verlangen. Wir können uns vielmehr einen anderen als den menschlichen Verstand denken, der auch im Mechanismus der Natur den Grund der Möglichkeit solcher Producte erkannte, die wir uns nur durch die Zweckanschauung erklären können. Ein solcher Verstand müßte nämlich ein intuitiver sein, welcher nicht wie der unsrige vom Analytisch-Allgemeinen (von Begriffen) zum Besonderen (der gegebenen empirischen Anschauung) zu gehen nöthig hat, sondern der vom Synthetisch-Allgemeinen (der Anschauung eines Ganzen als eines solchen) zum Besonderen geht, d. i. vom Ganzen zu den Theilen. Denn ein solcher Verstand und dessen Vorstellung des Ganzen würde die *Zufälligkeit* der Verbindung der

Theile nicht in sich enthalten, um eine bestimmte Form des Ganzen möglich zu machen, die unser Verstand bedarf, „welcher von den Theilen, als allgemein gedachten Gründen zu verschiedenen darunter zu subsumirenden möglichen Formen, als Folgen fortgehen muß (S. 285).“ Auf ähnliche Weise konnte auch schon in der Kritik der reinen Vernunft (z. B. S. 251 a. a. O.) die Vorstellung von einem Verstande gefaßt werden, der nicht discursiv durch Kategorien, sondern intuitiv in einer nicht sinnlichen Anschauung erkannte, wodurch erst der Gegensatz von Noumenen und Phänomenen einen objectiven, wenn auch blos problematischen Hintergrund erhielt.

Von der Anwendung, welche Kant selbst den Ergebnissen seiner Kritiken gab, erwähnen wir zum Schluß als das Bedeutendste die auf die Naturwissenschaft und die auf die Religion. Durch seine „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ gab er den Impuls zu der späteren speculativen Naturphilosophie, überhaupt zu einer lebendigern geistigen Auffassung der Natur. Durch seine „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ wurde er der Vater des philosophischen Rationalismus, gab er der Kritik der Religion ihre unerschütterliche Grundlage.

Der Gegenstand jener ersteren Schrift ist die Materie, die er sofort nach dem Schema der Kategorien betrachtet. Sofern aber „die Grundbestimmung eines Etwas, das ein Gegenstand äußerer Sinne sein soll, Bewegung sein muß,“ so erscheint ihm die Naturwissenschaft als „Bewegungslehre (Ges. A. 8. Bd. S. 452).“ Die Materie „ist das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt (S. 477),“ sie ist raumerfüllendes Factum; ihre Möglichkeit als Möglichkeit eines Factums beruht folglich auf bewegender Kraft (S. 478), näher auf dem Gegensatz zweier, der Anziehungs- und Zurückstoßungs-, der ziehenden und treibenden Kraft, der Attraction und der Repulsion (S. 480. 496). Die Materie enthält somit das Princip der Bewegung in sich selbst, sie hört auf, ein Träges, nur von Außen Bewegliches zu sein. An die Stelle der mechanischen tritt die dynamische Ansicht von der Natur.

Die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ treibt ihre Wurzeln zurück in die Kritik der praktischen Vernunft. Der Befehl der praktischen Vernunft, die Autonomie des Sittlichen, hatte dort Postulate religiösen Interesses zum Gefolge, er wird somit die Quelle der Religion der Vernunft und das Maß, an welchem die historische traditionelle Religion gemessen wird, und dies Maß wird theils in negativer, kritischer, theils in positiver, interpretirender Weise in Anwendung gebracht. Unter dem Namen des statutarischen Glaubens werden alle Vorstellungen, „welche für unsere rein moralische Beurtheilung willkürlich und zufällig sind,“ und welche „zum Behufe einer Kirche“ Geltung haben, ausgesondert, und der Kanon wird aufgestellt, daß „Alles, was man außer dem guten Lebenswandel noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes ist (Ges. A. 6. Bd. S. 353).“ Andererseits werden die dogmatischen Vorstellungen zu moralischer Bedeutung herumgewendet, der Sohn Gottes ist „die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit gedacht (a. a. O. S. 223),“ die Stellvertretung bekommt den Sinn, daß der seinem empirischen Wesen nach moralisch fehlerhafte und strafbare Mensch doch als intelligibles Wesen, sofern er die Idee der moralisch vollkommnen Menschheit in seine Gesinnung aufgenommen hat, ebendadurch moralisch ein anderer ist (S. 239) u. s. w. Grade dieses Eingehen jedoch auf die religiösen Vorstellungen vertieft zugleich seine philosophischen Ansichten. Die Religion in ihrer intensiven Verschmelzung des Intellectuellen und des Moralischen wirkt als ein unvermeidlicher Reiz auf die Kant'sche Idee autonomer Sittlichkeit und treibt dieselbe zur Vertiefung in sich. Dem kritischen Philosophen geht neben der absoluten Position des Gesetzes durch die Freiheit die Einsicht in die unvertilgbare, demselben einwohnende Negativität auf; er ergreift die Idee des „radicalen Bösen“ und müht sich mit der Vorstellung der Aufhebung desselben durch die übergreifende Freiheit ab. Aber freilich jenes angeborene Böse kommt nicht zu seinem Rechte, weil nicht zu seiner Erklärung. Es fehlt der Platz für dasselbe, da nicht bis zu dem Punkte vorgedrungen wird, wo Moralisches und Intellectuelles zusammengehen, und so wird es zwar anerkannt als eine „ursprüngliche, vor jedem Guten, was der Mensch immer thun mag, vorhergehende Schuld (S. 236),“ als eine „Verstimmung unserer Willkür in Ansehung der Art, subordinirte Triebfedern zu Oberst in ihre Maximen aufzunehmen,“ aber der tiefsinnige Mann bleibt zugleich völlig rathlos in der Antinomie hängen, daß der Grund dieses Bösen nicht in der Sinnlichkeit des Menschen, daß er aber auch nicht in einer Verderbniß der moralisch-gesetzgebenden Vernunft liege (S. 195), er schreitet nicht dazu fort, daß es folglich auf der Grenze zwischen Beiden, in einem Processe Beider gegen einander, zu suchen sei, sondern er gesteht ausdrücklich, daß „der Vernunfturprung dieses Hanges zum Bösen uns unerforschlich bleibt,“ daß „für uns kein begreiflicher Grund da ist, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne.“

Wider Willen sehen wir uns von der Darstellung des Kant'schen Philosophirens zu einer Kritik desselben fortgetrieben. Nach einer zurückhaltenden und möglichst getreuen Reproduction desselben wird ein Zurückschauen zu früheren Formen des Philosophirens und ein Vorwärtsschauen zu den neu eröffneten Aussichten wie von erreichter Bergeshöhe aus möglich.

Wenn wir Kant zunächst mit demjenigen vergleichen, welcher mit dem größten Rechte als sein Vorgänger bezeichnet werden darf, mit dem skeptischen Briten, so kann die Tendenz der Beiden zunächst als die gleiche erscheinen. Eine Kritik des Erkennens gibt der Eine wie der Andere, mit einem skeptischen Resultate endet der Eine wie der Andere, ein Zusammenwirken der Anschauung und freier Thätigkeit des Geistes nimmt der Eine wie der Andere, nehmen beide mit Locke an. Nur einen Schritt weiter kommt Kant. Wenn Hume nur der Mathematik apriorische Gewißheit gelassen, dem Causalitäts- und Substanzbegriff dagegen ihre Nothwendigkeit und Allgemeingültig-

keit durch die Herleitung aus der Gewohnheit abgesprochen hatte, so fällt bei Kant dies Gebiet, welches er überdies noch erweitert, ebenso wie das der mathematischen Anschauungen in das Bereich apriorischer Sicherheit. Erst bei den Vernunftideen erneut sich in gewisser Weise die Hume'sche Skepsis, für sie ist keine Realisirung durch Anschauung möglich, es sind problematische Begriffe. Die Grenzen des Erkennens sind also zwar weiter, aber nun nur um so fester gesteckt.

Aber diese Beschränkung hat zugleich ein ganz anderes Fundament erhalten. Das erkennende Vermögen hat sich selbst zur Rechenschaft gezogen; nicht durch äußere Reflexion ist der innere Besitz des Geistes von seinem ihm von Außen kommenden Erwerbe gesondert; er ist in seiner eigenen Arbeit ergriffen und leidenschaftslos an seinem eigenen Werke geprüft worden. Die Kritik der reinen Vernunft hat zu ihrem Hinterhalte das Bewußtsein der Freiheit, es ist abermals ein sittlicher Act, durch welchen die Philosophie ihren Blick in das Wesen des Menschen erweitert findet. An dem Sittlichen wird der ganze Inhalt unseres geistigen Besitzes gemessen; die intelligibele Welt ist der höchste und absolute Maßstab für den Werth unseres Erkennens, und Bedeutung und Wirklichkeit gewinnt jene durch den Ausspruch der praktischen Vernunft, durch das in dem Bewußtsein unsrer Freiheit sich fassende Sittengesetz. Alles Erkennen wird dieser praktischen Offenbarung einer noumenischen Welt gegenüber auf das Maß des Relativen herabgesetzt; im Aufstreben zu diesem im Sittengesetz realisirten Jenseits steigert sich die Würde des Erkennens, und mit Begeisterung spricht Kant von der Idee, die ihm doch „nur eine Idee" ist. So hat er in der That das Unternehmen des Cartesius, die rücksichtslos reformatorische Kritik des Erkennens, mit einem neuen Anlauf ergriffen, er hat es nicht, wie jener, geschehen lassen, daß nach der ersten gewissenhaften Vertiefung in den denkenden Geist, die durch die Kritik nicht geläuterte Jenseitigkeit dem Geiste sich von Neuem unterbreite und ihm die Gewißheit äußerlich verbürge, die er nur aus sich selbst zu entnehmen hat. Vor dieser Jenseitigkeit steht bei ihm vielmehr der sich selbst erkennende, sich ausdrücklich als sittliche Freiheit wissende und bekennende Geist; an ihm bricht sich jene noumenische Welt, sie ist schlechterdings nur in ihm und nur durch ihn existent. Die Sittlichkeit ist bei Kant der Grund der Kritik, die Grenze derselben und zugleich die selbstgenugsame Offenbarung des über die Grenze hinaus Gelegenen.

Zugleich jedoch ist dasjenige in Kant unverloren, was durch Baco für die neuere Philosophie gewonnen wurde. Durch eine ununterbrochene Tradition der Geister ist von diesem die Achtung des Empirischen bis auf ihn herabgekommen. Aus Receptivität und Spontaneität setzt er den Proceß des Erkennens zusammen, Begriffe ohne Anschauung gelten ihm für leer, und die Möglichkeit des Erkennens läßt er da ausgehen, wo jede Möglichkeit der Erfahrung abbricht. Ja, indem er die ästhetischen Ideen als ein Gegenstück der Vernunftideen aussinnt, hat er von der empirischen Seite her einen von dem Verstande nicht zu bewältigenden Überschuß von Stoff, wie er von der ideellen Seite her einen Überschuß von Form hat, für welchen sich kein Inhalt, keine Anschauung auftreiben läßt. Nur freilich, sein überwiegend idealistisches Interesse treibt ihn zur Kritik des spontanen Vermögens und für das Reich der Freiheit schreibt er seine Gesetze, während er die Receptivität ohne weitere Erörterung liegen läßt, nachdem er ihr überdies die Anschauungen von Raum und Zeit entzogen hat. Nur freilich, auch jenen Überschuß der Anschauung macht er zu einer Idee und verlegt ihn in die Thätigkeit des Subjects, in die Einbildungskraft, die den Stoff von der Natur zwar geliehen, diesen aber zu etwas die Natur Übertreffendem verarbeitet habe.

Wenn hiermit gestanden werden muß, daß Kant die ganze Peripherie der menschlichen Natur ausgemessen habe, so scheint er zunächst um so mehr das Centrum derselben verfehlt zu haben. Es scheint, daß er zwar die Religion nach ihren auseinandergegangenen Elementen, keineswegs jedoch deren Verbindung ergriffen habe. Von dem Proceß des Intellectuellen und des Sittlichen und von der in dem eigentlichen Act der Religion eintretenden Beruhigung dieses Processes scheint sein Philosophiren unberührt geblieben zu sein. Es ist, mit anderen Worten, die Mystik des Jacob Böhme und die großartige Anschauung des Spinozismus, welche in demselben vermißt werden kann. Das Sittliche verhält sich in dem kritischen Idealismus immer nur als Grenze für das Intellectuelle, wo es nicht gar dies in sich aufzehrt, es überwältigt und sich an die Stelle desselben setzt. Nur da, wo Kant von einem **intellectus archetypus**, von einem Verstande spricht, welcher nicht discursiv wie der unsrige, sondern intuitiv verfahre, wo er mit einem Vielleicht auf die mögliche Gleichartigkeit des Phänomenischen und des Noumenischen anspielt, scheint er den Punkt zu treffen, wo die sonst überall von ihm gesetzten Unterschiede, deren letzte Grundlage die Differenz des Ethischen und des Intellectuellen ist, zusammenstürzen und sich gegenseitig auslöschen[50]). In Wahrheit jedoch hat diese Idee keinen reellen Werth für ihn. Sie bildet nur das problematische Reflef, an welchem sich die Differenz austrägt und deutlich macht. Es liegt in dem Charakter des ganzen Systems, daß er das Ineinandergreifen jener beiden Factoren nie in dem Momente ihrer Aufgehobenheit, sondern höchstens da ergreifen konnte, wo sie, aus der Einheit bereits entlassen, in Proceß und Conflict mit einander gerathen. Dieser Conflict aber ist ihm wesentlich vor Augen getreten theils in der ästhetischen und teleologischen Urtheilskraft, theils in der Idee des ursprünglichen, des radicalen Bösen. Es liegt durchaus in der Consequenz des Systems, daß er den Begriff des Schönen sowol wie den des Zweckes in das Subject zurückversenkt und es bezeichnet sehr klar die Grenze dieses Systems, daß das Böse als ein seinem Ursprung nach Unerklärliches nur entdeckt wird, um sogleich wieder beseitigt zu werden.

Der Fortschritt war somit auf alle Weise in Kant's Philosophie angelegt, ja herausgefodert, und welches der

50) Vergl. über diesen Punkt Hegel im Kritischen Journal 2. Bd. St. 1. Werke. 1. Bd. S. 41 fg.

nächste und unmittelbare sein mußte, läßt sich aus der Beschaffenheit desselben von selbst construiren. Wenn nämlich der tiefste Grund dieser ganzen Kritik in dem als autonom gefaßten Sittlichen lag, so galt es, dasselbe noch energischer und ausdrücklicher in den Mittelpunkt zu stellen. Wenn es bei Kant als offenbarende Macht für den höchsten geistigen Besitz auftrat, so mußte ihm jetzt die Herrschaft über den gesammten Besitz eingeräumt, es mußte der den ganzen Umfang des geistigen Lebens setzende Punkt werden. Wenn ferner Kant nur stückweise, nur getrennt und nach einander die Vermögen unseres Geistes analysirt hatte, nicht ohne selbst darauf hinzuweisen, daß sie vielleicht in einer gemeinschaftlichen Wurzel zusammenhingen, so lag es nahe, diese gemeinschaftliche Wurzel aufzusuchen, und wenn Kant gesagt hatte, daß alles Mannichfaltige unter Bedingungen der ursprünglichen Einheit der Apperception stehen müsse, daß zu diesen Bedingungen die gehöre, daß alle unsere Vorstellungen begleitet sein können von dem Ich denke: so war jene Wurzel sogar nicht mehr nöthig, zu suchen, sie war genannt; das Ich, das reine Selbstbewußtsein war ausdrücklich, wenn auch vorläufig nur als der bedingende Grund unsrer Vorstellungen angegegeben. Es blieb nur übrig, das Bedingende zu einem Bestimmenden zu machen, und auch diese Consequenz war gegeben, wenn sich das Ich mit jener autonomischen Kraft der Freiheit durchdrang, welche bei Kant in den höchsten Regionen des Geistes, die niederen begrenzend und beherrschend, hervorgebrochen war. Ein Drittes endlich hing hiermit unmittelbar zusammen. Wenn nämlich Kant neben der Spontaneität unseres Geistes noch die Receptivität hatte bestehen, in der Erscheinung Form und Materie hatte auseinanderfallen lassen, wenn er die letztere als ein a posteriori uns Gegebenes, die erstere als ein im Gemüthe a priori Anzutreffendes bestimmt hatte, so brauchte nur abermals auf die Energie der praktischen Vernunft und auf die Bedeutungslosigkeit jenes aposteriorischen Besitzes reflectirt zu werden, um diesen zu cassiren und als einen durch die praktische Energie des Ich zugleich mitgesetzten zu erkennen. Mit dem Aposteriorischen verschwand dann das problematische Ding an sich und die Grenzen der in den Äther der Freiheit aufgelösten Vernunft brachen haltlos zusammen, rückten hinein in die übergreifende Energie des sich selbst bestimmenden und mit allem Inhalt erfüllenden Ich.

Diese Consequenzen sind wirklich gezogen worden, von einem Mann gezogen, der wie vielleicht niemals ein Anderer, durch seine Individualität zur Aufstellung des kühnsten philosophischen Systems prädestinirt war, von einem Manne, dessen sittlicher Größe und Charakterstärke die Philosophie bedurfte, um jenen Gipfel des subjectiven Idealismus zu erreichen, welchen Andere vergeblich angestrebt hatten und welchen der objective Idealismus seinerseits im Spinozismus bereits erstiegen hatte. Ist aber der allgemeine Standpunkt, die Grundanschauung dieses neuen Philosophirens, beiweitem das Wichtigste, so wird es jetzt unsere Aufgabe sein, von Fichte selbst dieselbe so auseinandersetzen zu lassen, wie er sie im beständigen Anknüpfen an den Kant'schen Kriticismus wiederholt ausgesprochen hat.

Schon früh, zu einer Zeit schon, wo er sich noch durchaus als Kantianer benahm, drang Fichte darauf, den Geist Kant's von dessen Buchstaben zu unterscheiden (Kritik aller Offenbarung. Sämmtl. Werke. 5. Bd. S. 31), und bis zuletzt hat er nichts Anderes für sich in Anspruch genommen, als das Verdienst, den wahren Sinn des Kriticismus enthüllt zu haben. Die berühmte Frage, welche Kant an die Spitze der Kritik der reinen Vernunft stellte: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, will auch er auflösen und zwar dadurch auflösen, daß er die Möglichkeit aller solcher Urtheile zurückführt auf den Nachweis einer einzigen ursprünglichen Synthese im Ich (Grundl. der Wissenschaftslehre. S. W. 1. Bd. S. 114). Wenn Kant zuerst Zeit und Raum als subjective Formen der Anschauung, sodann die Kategorien als subjective Formen des Verstandes aufgewiesen hatte, in welche sich nun die von Außen kommenden Anschauungen fassen, so geht Fichte vielmehr von dem Alles bereits in sich enthaltenden Ich aus; Zeit und Raum, sowie die Kategorien, sind ursprünglich und mit den Objecten zugleich in dem Ich vorhanden; er geht deshalb den umgekehrten Weg und deducirt zuerst die Kategorien und sodann jene zwei Anschauungsformen, als sich allmälig für die Reflexion ergebend, als in der Thätigkeit des Ich gesetzt. „Kant," heißt es in dem Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre (Sämmtl. Werke. 1. Bd. S. 387), der die Kategorien ursprünglich als Denkformen erzeugt werden läßt — — bedarf der durch die Einbildungskraft entworfenen Schemate, um ihre Anwendung auf Objecte möglich zu machen; er läßt sie demnach durch die Einbildungskraft bearbeitet werden und derselben zugänglich sein. In der Wissenschaftslehre entstehen sie mit den Objecten zugleich, und, um dieselben erst möglich zu machen, auf dem Boden der Einbildungskraft selbst." Und in Beziehung auf die reinen Anschauungen: „Kant geht von dem Reflexionspunkte aus, auf welchem Zeit, Raum und ein Mannichfaltiges der Anschauung gegeben, in dem Ich und für das Ich schon vorhanden sind. Wir haben dieselben a priori deducirt, und nun sind sie im Ich vorhanden." „Wir setzen unseren Leser grade bei demjenigen Punkte nieder, wo Kant ihn aufnimmt (ebendas. S. 411)." Nicht also Raum und Zeit, nicht die Kategorien blos liegen im Ich, sondern die Anschauungen, auf welche sich diese beziehen, zugleich mit. Denn die Frage, wie denn die Vorstellungen von den vorhandenen Objecten, wie das Aposteriorische in uns hineinkommt, diese bleibt nach Fichte bei Kant, oder vielmehr bei den Kantianern schlechterdings unbeantwortlich, das Liegen des Apriorischen im Gemüthe ist für Fichte ein steriler, dem Wesen des Ich, welches Thätigkeit ist, schlechterdings unangemessener Ausdruck, und so formulirt er denn seine Ansicht unverständigen Gegnern gegenüber in folgender sehr prägnanter Weise. „Es kommt," sagt er (Annalen des philosophischen Tons. Sämmtl. Werke. 2. Bd. S. 478), „nichts von Außen in den Menschen hinein: er ist Intelligenz, ist sonach für

sich, vermöge seines Wesens (sein Sein ist ein Wissen). Aber er kann, nach den Gesetzen dieses seines Wesens, nicht für sich sein, ohne daß noch ein bestimmtes System von Anderem für ihn sei. Dies ist das System der gesammten Erfahrung, welche nothwendig ist, sowie nur Er ist. Die fortgesetzte Erfahrung ist nichts Anderes, als die fortgesetzte Analyse jenes durch sein Wesen begründeten Systems. Wie er nur ist, findet er sich; aber wie er sich findet, findet er dies. Es ist kein Gemüth und nichts im Gemüthe vor der Erfahrung da. Sieht man auf diesen Act des Findens, so ist alles Mögliche, was für ihn ist, und er selbst, nur in der Erfahrung da (a posteriori). Sieht man darauf, daß Alles in seinem Wesen nothwendig gegründet sei, so ist dasselbe a priori." Daß aber nur dadurch das Ich Beides, Form und Inhalt alles Erkennens, zumal hat, daß das praktische Wesen desselben von der äußeren Grenze in das Centrum gerückt ist, sich durch das ganze Ich ergossen hat und seine eigentliche Natur ausmacht, darüber hat Fichte ein sehr bestimmtes Bewußtsein. Es muß gezeigt werden, ist seine Meinung, und er bemüht sich, dies wirklich zu zeigen, „die Vernunft könne selbst nicht theoretisch sein, wenn sie nicht praktisch sei (I. Bd. S. 264)." Der Begriff des absoluten Ich ist ihm identisch mit der Foderung des Ich, daß die Objecte mit ihm übereinstimmen; diese Foderung ist ihm dasselbe, was Kant's kategorischer Imperativ, und dieser somit nichts Anderes als die Absolutheit des Ich. „Wie hätte," fagt er (I. Bd. S. 260), indem er die Consequenzen aus Kant diesem selbst als dessen, nur verschwiegene, Voraussetzung unterschiebt, „wie hätte Kant jemals auf einen kategorischen Imperativ, als absolutes Postulat der Übereinstimmung mit dem reinen Ich, kommen können, ohne aus der Voraussetzung eines absoluten Seins des Ich, durch welches Alles gesetzt wäre, und, in wiefern es nicht ist, wenigstens sein sollte. Nur weil, und in wiefern das Ich selbst absolut ist, hat es das Recht, absolut zu postuliren, und dieses Recht erstreckt sich denn auch nicht weiter, als auf ein Postulat dieses seines absoluten Seins [51])." Wenn Kant nur da, wo die theoretischen Vermögen nicht weiter konnten, die praktische Vernunft zu Hilfe rief und nur behutsam, die Eröffnungen, welche durch diese erfolgten, für das Theoretische fruchtbar zu machen versuchte, so geht dagegen der zweite Theil der Fichte'schen Wissenschaftslehre ganz auf den Nachweis der Subordination der Theorie unter das Praktische aus, auf den Nachweis, wie es I. Bd. S. 294 heißt, „daß alle theoretischen Gesetze auf praktische, und da es wol nur Ein praktisches Gesetz geben dürfte, auf ein und eben dasselbe Gesetz sich gründen." „Der Fatalismus," rühmt er bald darauf (S. 295), „wird von Grund aus zerstört, der sich darauf gründet, daß unser Wollen und Handeln von dem Systeme unserer Vorstellungen abhängig sei, indem hier gezeigt wird, daß hinwiederum das System unserer Vorstellungen von unserem Triebe und unserem Willen abhängt." So oft er deshalb das Wesen des Ich definirt, so bestimmt er es nicht als ein Sein, er bestimmt es auch nicht als Sein, welches thätig ist, sondern als ganz und gar aufgehend in Thätigkeit, als Handlung, als Act. Der Philosoph, sagt die „zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre (I. Bd. S. 457)," faßt das Subject rein von aller Vorstellung des Seins auf, um in ihm erst den Grund alles Seins aufzuweisen. „Die Intelligenz," heißt es ein ander Mal (erste Einl. in die Wissenschaftslehre. I. Bd. S. 440), „ist dem Idealismus ein Thun, und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Thätiges soll man sie nennen, weil durch diesen Ausdruck auf etwas Bestehendes gedeutet wird, welchem die Thätigkeit beiwohne."

Es ist an dieser Stelle, wo sich von selbst die Vergleichung des Fichte'schen Idealismus mit dem des Cartesius, Leibnitz und Berkeley, sowie mit dem „Dogmatismus" des Spinoza anbietet. Zwar in Fichte's Sinne ist schon dies ein Irrthum, Berkeley als Idealisten zu nennen. Den Empirismus dieses Idealismus nämlich, welchen wir selbst hervorgehoben haben, bezeichnet Fichte als Dogmatismus. Sehr richtig sieht er eine Aufhebung der Freiheit, ein Leiden des Ich darin, daß nach Berkeley Gott die wirkende Ursache unserer Vorstellungen sein soll, und er kann, indem er nur auf diesen Punkt reflectirt, in dem irischen Philosophen einen Gegensatz gegen sein Princip sehen. Dogmatismus erblickt er überall da, wo die Freiheit des Ich lädirt erscheint, wo die Vorstellungen durch eine von Außen kommende Einwirkung auf dasselbe erklärt werden. Gleichviel also, wenn auch im Berkeley'schen Systeme dies „einwirkende Ding" Gott heißt. Was aber bei Berkeley auseinanderfällt, einmal die Freithätigkeit des Vorstellens und sodann die Dependenz derselben von der Wirksamkeit Gottes, das ist in den Monaden zusammengeschaut und durchdringt sich. Gott ist für das Leibnitzische System eine entbehrliche, nicht aus Bedürfniß des Systems, sondern in rücksichtsloser Verleugnung desselben nur nebenbei immer wieder aufgenommene Vorstellung; für Berkeley's System ist sie eine nothwendige, durch die ganze Anschauungsweise des empirischen Idealisten mitgesetzte. Wenn deshalb auch Berkeley den Begriff der Thätigkeit zunächst reiner vollzieht als Leibnitz, so ist der letzte Eindruck seines Systems doch der, daß dieser Begriff wieder durch eine theologische Vorstellung völlig vereitelt und aufgehoben wird. Das Leibnitzische System macht den umgekehrten Eindruck. Die Thätigkeit der Monaden nämlich ist zwar von Vorn herein mit einem Sein behaftet; aber jene ist durchaus, sofern wir nur innerhalb der Monadologie bleiben und nicht zu dem überflüssigen Gottesbegriff fortgehen, jene, sage ich, ist das über das Sein Dominirende, das Sein Durchleuchtende; die Vorstellung ist das Positive in den Substanzen, ihr Sein nur das Negative, welches beständig aufgelöst, hinweggearbeitet, von der vorstellenden Thätigkeit

51) Vergleiche unter Anderm noch zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre. I. Bd. S. 466. Die Möglichkeit der intellectuellen Anschauung erklärt sich „lediglich durch Aufweisung des Sittengesetzes in uns, in welchem das Ich als etwas über alle ursprüngliche Modification durch dasselbe Erhabenes vorgestellt, in welchem ihm ein absolutes, nur in ihm und schlechthin in nichts Anderem begründetes Handeln angemuthet, und es sonach als ein absolut Thätiges charakterisirt wird" u. s. w.

überfluthet und absorbirt wird. Die Monaden *sind*, aber das eigentliche Interesse und deshalb das wahre Leben in der aus Monaden bestehenden Welt beruht in der beständigen Tendenz jeder einzelnen, die anderen und somit das ruhende Sein, den Gegensatz der Thätigkeit, das Nicht-Ich aufzuzehren. Leibnitz's Substanzen sind nur der objective Ausdruck für das Fichte'sche Ich, es fehlt nur, daß ihre Thätigkeit als menschliche, sittliche Thätigkeit gefaßt werde, um sie aus der Vielheit zur Einheit und damit zugleich aus gebundener, gehemmter, verstimmter Thätigkeit zu nur sich selbst bindender, zu sittlich bestimmter und damit harmonischer Thätigkeit zu bringen. Sie sind daher ein *ästhetisches*, ein plastisch ausgeprägtes *Symbol für das Fichte'sche Ich*; die sittliche Energie Fichte's braucht nur an sie zu rühren, und sie lassen ihre künstlerische Verkleidung fallen, um das Ich als ihr wahres Wesen erscheinen zu lassen. Leibnitz, um dem eigenen Vorstellungskreise Fichte's näher zu rücken, sagt, das Ding an sich ist so beschaffen, wie es sich sich selbst vorstellt, Fichte geht einen Schritt weiter und sagt: ebendeshalb gibt es kein Ding an sich (vergl. Recension des Änesidemus. Sämmtl. Werke. 1. Bd. S. 19. 20). Mit Leibnitz hat daher Fichte viel größere Sympathien als mit Berkeley; er sieht in jenem System wiederholt sein eigenes, er hat die Freude, das letztere in dem ersteren als in poetischer Verkleidung, in objectiver Darstellung anzuschauen (vergl. a. a. O. und Grundlage der Wissenschaftslehre. 1. Bd. S. 147), und Leibnitz gilt ihm als der einzige Überzeugte in der vorkantischen Geschichte der Philosophie (zweite Einl. 1. Bd. S. 515). Das Verhältniß Fichte's endlich zu Cartesius können wir im unmittelbaren Anknüpfen an des Ersteren eigene Erklärungen uns deutlich machen. Mit Recht nämlich findet er den Satz, welchen er selbst an die Spitze der Wissenschaftslehre stellt: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein, oder, wie er es auch ausdrückt: Ich ist nothwendig Identität des Subjects und Objects, ist Subject-Object — mit Recht findet er diesen Satz wieder in dem Cartesischen cogito, ergo sum, aber er findet zugleich, nachdem er ihn in den anderen umgeschrieben: cogitans sum, ergo sum, daß „der Zusatz cogitans völlig überflüssig ist." Nicht nämlich, als ob das sum, ergo sum eine leerere Vorstellung wäre, sondern vielmehr eine vollere, eine energischere. Das Sichselbstsetzen des Ich soll nach Fichte nicht auf die Thätigkeit des Abstrahirens allein gegründet werden, sondern auf die gesammte und zwar im letzten Grunde vielmehr auf die *sittliche Thätigkeit* des Ich. So gefaßt ist die *Fichte'sche* Bemerkung vollkommen gegründet. Denn in der That glitt Cartesius von der Ergreifung des eigenen Wesens grade darum hinüber in die Anschauung eines Objectiven, Fremden, eines Dinges an sich, welches nur das entäußerte eigene Wesen war und nun diesem wieder rückwärts Sicherheit leihen sollte, weil diese Selbstergreifung eine einseitig *intellectuelle*, nur eine abstracte Selbstkritik war, der das Mark der Freiheit, das Moment des Ethischen abging. Die sittliche *Tendenz* dieser Einkehr in sich wird von Fichte *realisirt*, Fichte ist auf viel intensivere Weise der protestantische Philosoph, als Cartesius, und er würde den Gipfel des philosophischen Protestantismus erreicht haben, wenn das Ethische, welches er zuerst in pronuncirter Weise dem Ich zu Grunde legt, nicht selbst wieder abstract und formell, wenn es concreter und von einem realen Inhalt erfüllt gewesen wäre.

Interessanter aber und instructiver für den Standpunkt Fichte's ist nichts als die Vergleichung desselben mit dem „Dogmatismus" überhaupt, mit dem Spinozischen System insbesondere. Wir haben bei Spinoza die völlige Aufgehobenheit des ethischen Moments in dem intellectuellen, das Verschwinden jeder ethischen Tendenz bis auf ein Minimum, die Auflösung des Zweckbegriffs und des Begriffs des Bösen, die Identificirung der Tugend mit der Einsicht, der Liebe Gottes mit der Erkenntniß Gottes, die Herumwendung endlich der Liebe zu Gott in die Liebe, mit welcher Gott sich selbst liebt, des Weiteren aufgewiesen. Wir haben umgekehrt die Wurzel des Fichte'schen Philosophirens in der ethischen Bedeutung seines Princips erblickt, haben die Subordination des Theoretischen unter das Praktische bemerklich gemacht und könnten leicht Sätze, wie den: „für den Philosophen ist Handeln und nichts als Handeln (1. Bd. S. 498)" mit diametral entgegengesetzten Spinozischen Aussprüchen parallelisiren. Wenn aber mit dieser Verflüchtigung und durchgesetzten Intellectualisirung des Ethischen bei Spinoza unmittelbar das Setzen des Absoluten als eines *Sein* gesetzt war, so bei Fichte mit der Ethisirung des Intellectuellen die Bestimmung des Absoluten als *Handeln*, als *Freiheit*. Wenn endlich Spinoza über das Wesen des Menschen und dessen Selbstbestimmung zu einem völlig Objectiven, zu einer Substanz hinausgehen mußte, so wurzelt begreiflicher Weise Fichte ganz in dem Subjectiven, im Ich. Vollendetere Gegensätze mit Einem Worte als den Spinozismus und die Wissenschaftslehre hat es in der Geschichte der Philosophie nicht gegeben, die Letztere ist, nach einem Jacobi'schen Ausdruck, ein „umgekehrter Spinozismus[52])" und wenn es einer äußerlichen Probe hierfür bedürfte, so wäre es der Atheismus der beiden Männer, in welchem, von verschiedenen Polen ausgehend, sie Beide zusammentreffen und welchen Beide mit gleichem Rechte vielmehr als Akosmismus bezeichnet wissen wollen. Wenn nämlich die Vorstellung einer Gottheit nur der unmittelbare Ausdruck, der objective Gegenwurf der im religiösen Acte vollständig und real im Gemüthe vor sich gehenden Durchdringung des Ethischen und des Intellectuellen ist, so wird diese Vorstellung natürlich gleicherweise da hinweggearbeitet, wo die Intellectualität das Ethische, als da, wo umgekehrt dieses jene in sich absorbirt. An die Stelle der Durchdringung jener beiden Factoren tritt die Absorption des einen durch den andern, und je vollständiger diese gelingt, desto gefährdeter ist die Existenz Gottes. Wenn dieselbe durch den kategorischen Imperativ Kant's noch wie durch einen Schleier hindurchschien, so ist sie bei Fichte so gut

52) Fichte selbst sagt, daß der theoretische Theil seiner Wissenschaftslehre der „systematische Spinozismus sei, nur daß," fügt er hinzu, „eines Jeden Ich selbst die einzige höchste Substanz ist." (Sämmtl. Werke. 1. Bd. S. 122.)

wie ganz verschwunden und er trifft sich mit Spinoza auf dem gleichen Resultate; beiden ist dasselbe auf einem entgegengesetzten Wege, auf entgegengesetzte Weise gelungen. Im absoluten Sein ist bei Spinoza, in der absoluten Freiheit bei Fichte der Gott zu Grunde gegangen; zum Hintergrunde hat jenes die Natur, diese den Menschen, während die Gottheit doch in Wahrheit der reale Proceß Beider ist, wie er in objectivirtem Bilde erscheint. Zugleich aber sind Beide, Fichte wie Spinoza, eben philosophische Männer. In dem Elemente der Abstraction suchen Beide der Eine alles Sein in die Freiheit, der Andere alle Freiheit in das Sein hineinzuziehen, Beiden also bleibt ein höchstes Ideelles stehen, dieses, vermöge der Analogie der ideellen Aufhebung des einen durch den andern Factor mit der realen Durchdringung Beider kann in gewisser Weise als Gott bezeichnet werden, und beide sind in sofern nicht ohne Gott, vielmehr ohne Welt.

Aber warum nicht über das Verhältniß des Wissenschaftslehrers zum Dogmatismus diesen selbst hören? Nichts ist wie diese Erklärungen desselben geeignet, über seinen Standpunkt Licht zu verbreiten, und sie übergehen heißt überdies dem Leser das Schönste entziehen, was Fichte geschrieben hat. Es sind, sagt er in der „Ersten Einleitung in die Wissenschaftslehre," nur die beiden philosophischen Systeme möglich, das des Idealismus und das des Dogmatismus. „Nach dem ersten Systeme sind die von dem Gefühle der Nothwendigkeit begleiteten Vorstellungen Producte der ihnen in der Erklärung vorauszusetzenden Intelligenz; nach dem letzteren Producte eines ihnen vorauszusetzenden Dinges an sich (1. Bd. S. 426). Nennt man nun den durch eine Philosophie aufgestellten Erklärungsgrund das Object dieser Philosophie, so zeigt sich sogleich zwischen dem Object des Dogmatismus und dem des Idealismus ein bemerkenswerther Unterschied. Das Erstere nämlich ist lediglich durch freies Denken hervorgebracht, das Ding an sich ist eine bloße Erdichtung und hat gar keine Realität; Realität bekommt es erst, wenn der Nachweis wirklich geführt ist, daß die Erfahrung aus ihm in Wahrheit sich erklären lasse, wenn das System wirklich gelungen ist. Das Zweite dahingegen, das Object des Idealismus, kommt als etwas Reales im Bewußtsein vor. Nämlich ich kann mich mit Freiheit bestimmen, dieses oder jenes zu denken. Abstrahire ich nun von dem Gedachten und sehe lediglich auf mich, so werde ich mir selbst in diesem Gegenstande das Object einer bestimmten Vorstellung. Ich habe zu einem solchen Objecte mit Freiheit mich gemacht. „Mich selbst an sich aber habe ich nicht gemacht, sondern ich bin genöthigt, mich als das zu Bestimmende der Selbstbestimmung voraus zu denken. Ich selbst also bin mir Object, dessen Beschaffenheit unter gewissen Bedingungen lediglich von der Intelligenz abhängt, dessen Dasein aber immer vorauszusetzen ist," und dieses Ich an sich eben ist das Object des Idealismus (S. 427. 428).

Dies jedoch nur zur vorläufigen Orientirung über den Unterschied beider Systeme. Aber weiter jetzt. „Keines dieser beiden Systeme kann das entgegengesetzte direct widerlegen: denn ihr Streit ist ein Streit über das erste, nicht weiter abzuleitende Princip; jedes von beiden widerlegt, wenn ihm nur das seinige zugestanden wird, das des andern; jedes leugnet dem entgegengesetzten Alles ab, und sie haben gar keinen Punkt gemein, von welchem aus sie sich einander gegenseitig verständigen und sich vereinigen könnten (S. 429)." Der Idealismus kann den Dogmatismus nicht widerlegen. Denn jener kann zwar, wie gesehen, die freihandelnde Intelligenz als etwas Reales im Bewußtsein nachweisen, der Dogmatiker aber leugnet — nicht zwar dies Factum als solches — wol aber die Selbständigkeit des Ich, und macht dasselbe lediglich zum Product eines Dinges an sich. Ebenso umgekehrt: Der Dogmatismus kann den Idealismus nicht widerlegen; denn das Princip jenes, das Ding an sich, hat, wie gesehen, keine Realität, sondern erhält sie erst durch das Gelingen des Systems. Gelingt nun aber dem Idealisten die Erklärung aller Erfahrung durch sein Princip, so zeigt sich gar kein Grund mehr, ein Ding an sich anzunehmen (S. 430. 431).

Scheinen sonach beide Systeme, in speculativer Rücksicht von gleichem Werthe zu sein, sind beide unverträglich, aber kann doch auch keins von beiden etwas gegen das andere ausrichten, so fragt es sich, was wol überhaupt denjenigen, der dies einsieht, bewegen könne, sich für das eine oder das andere zu entscheiden?

„Einige Menschen," antwortet Fichte mit der ihm eigenen Großheit, „einige Menschen, die sich noch nicht zum vollen Gefühl ihrer Freiheit und absoluten Selbständigkeit erhoben haben, finden sich selbst nur im Vorstellen der Dinge; sie haben nur jenes zerstreute, auf den Objecten haftende, und aus ihrer Mannichfaltigkeit zusammen zu lesende Selbstbewußtsein. Ihr Bild wird ihnen nur durch die Dinge, wie durch einen Spiegel zugeworfen; werden ihnen diese entrissen, so geht ihr Selbst zugleich mit verloren; sie können um ihrer selbst willen den Glauben an die Selbständigkeit derselben nicht aufgeben; denn sie selbst bestehen nur mit jenem. Wer aber, heißt es weiter unten, seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von Allem, was außer ihm ist, sich bewußt wird, — und man wird dies nur dadurch, daß man sich, unabhängig von Allem, durch sich selbst zu etwas macht, — der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessirt, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affect. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar." — „Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab, was man für ein Mensch ist (S. 433. 434)" und „Ein bloßer Hauch des freien Menschen stößt das System des Dogmatismus um (S. 510)."

Aber der Dogmatismus ist weiter auch gänzlich unfähig zu erklären, was er zu erklären hat, und dies entscheidet über seine Unzulänglichkeit. Es ist nämlich schlechterdings unmöglich, von dem Dinge aus die Vorstellung zu erklären; es kommt ihm nur eine einfache Reihe, die

des Reellen, zu; Intelligenz und Ding sind sich entgegengesetzt. Sie liegen in zwei Welten, zwischen denen es keine Brücke gibt. Der Satz der Causalität, wonach die Intelligenz Bewirktes sein soll, ist keine solche Brücke, ein Sein kann immer nur ein Sein bewirken; der Dogmatiker macht auf alle Fälle einen ungeheuren Sprung in eine seinem Princip ganz fremde Welt, und er kann höchstens diesen Sprung verbergen, aber nicht ihn vermeiden. Ganz anders der Idealismus. Denn in der Intelligenz ist von Hause aus eine doppelte Reihe, des Seins und des Zusehens (was sie überhaupt ist, ist sie für sich selbst), des Reellen und des Idealen; und in der Unzertrennlichkeit dieses Doppelten besteht ihr Wesen; sie ist ihrer Natur nach synthetisch (S. 436).

Dies also das Verhältniß Fichte's zu früheren Stufen des subjectiven Idealismus, sowie zu dem Dogmatismus, sei dieser nun idealistisch oder materialistisch, welcher Letztere nach Fichte der consequentere ist. Wir kehren zurück zu der näheren Auseinandersetzung des eignen Standpunkts unseres Idealisten, indem wir zunächst der eben angezogenen „Einleitung" noch weiter nachgehen. Wir wissen bereits, daß die Intelligenz, aus welcher der Wissenschaftslehrer alle Erfahrung ableiten will, ein Thun ist. Nun sollen aber, fährt er fort, aus dem Handeln dieser Intelligenz abgeleitet werden bestimmte Vorstellungen, die von einer Welt, einer ohne unser Zuthun vorhandenen materiellen, im Raum befindlichen Welt. Von einem Unbestimmten aber läßt sich Bestimmtes nicht ableiten. Jenes zum Grunde gelegte Handeln der Intelligenz muß folglich ein bestimmtes Handeln sein, und zwar, da die Intelligenz selbst der höchste Erklärungsgrund ist, ein durch sie selbst bestimmtes Handeln. Der Fichte'sche Idealismus macht also die Voraussetzung von nothwendigen Gesetzen der Intelligenz und heißt in sofern kritischer oder transscendentaler Idealismus, wogegen ein transscendenter Idealismus derjenige sein würde, welcher aus dem völlig gesetzlosen Handeln der Intelligenz die bestimmten Vorstellungen ableiten wollte. Die Aufgabe des transscendentalen Idealismus besteht also darin, das System der nothwendigen Handelsweisen und mit ihm zugleich die dadurch entstehenden objectiven Vorstellungen wirklich von den Grundgesetzen der Intelligenz abzuleiten; er „läßt unter den Augen des Lesers oder Zuhörers den ganzen Umfang unserer Vorstellungen allmälig entstehen (S. 442);" er zeigt die Genesis der Gesetze der Intelligenz, die, wie sie schon auf die Objecte angewandt werden, Kategorien und Anschauungsformen sind, und mit diesen zugleich die Genesis des Dinges, dessen, was außerhalb dieser Genesis, als ein Fertiges betrachtet, das Ding, das von Kant so genannte Aposteriorische ist, vor den Augen des Denkers auf.

Die Methode, welcher sich hierbei der „vollständige, transscendentale Idealismus" bedient, wie ihn die „Wissenschaftslehre" aufstellt, besteht aber in Folgendem. Er geht aus von einem einzigen Grundgesetze der Vernunft, welches er im Bewußtsein unmittelbar nachweist; er zeigt sodann, daß „das zuerst als Grundsatz aufgestellte und unmittelbar im Bewußtsein Nachgewiesene nicht möglich ist, ohne daß zugleich noch etwas Anderes geschehe, und dieses Andere nicht, ohne daß zugleich etwas Drittes geschehe; so lange, bis die Bedingungen des zuerst Aufgewiesenen vollständig erschöpft, und dasselbe, seiner Möglichkeit nach, völlig begreiflich ist. Sein Gang ist ein ununterbrochenes Fortschreiten vom Bedingten zur Bedingung. Die Bedingung wird wieder ein Bedingtes und es ist ihre Bedingung aufzusuchen (S. 446). Als letztes Resultat, als Inbegriff aller Bedingungen des zuerst Aufgestellten, muß dann das System aller nothwendigen Vorstellungen, oder die gesammte Erfahrung herauskommen [53])."

Jenes erste, unmittelbar im Bewußtsein sich Findende, das in seine Bedingungen immer weiter hinauf verfolgt werden soll — worin besteht es nun? Es ist Handeln der Intelligenz, es ist bestimmtes Handeln der Intelligenz, es ist in sich zurückkehrendes Handeln (S. 462), es ist Thathandlung, d. h. „Thätigkeit, die kein Object voraussetzt, sondern es selbst hervorbringt, und wo sonach das Handeln unmittelbar zur That wird (S. 468); es ist das sich selbst setzende und sich selbst ergreifende Ich, ist Subject-Object. Denn „das Ich ist nicht zu betrachten als bloßes Subject, wie man es bis jetzt beinahe durchgängig betrachtet hat, sondern als Subject-Object." (Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre. 1. Bd. S. 529.) Dies ist es, was der Philosoph in „intellectueller Anschauung" zuvörderst anschaut (zweite Einl. 1. Bd. S. 463); er schaut sich, heißt das, selbst zu in jenem Handeln, wodurch er den Begriff seiner selbst für sich selbst construirt. Aber nicht dies nur, sondern weiter: er denkt dieses Handeln auch und dadurch allererst wird ihm dasselbe objectiv (S. 491. 492 und Grundlage der Wissenschaftslehre. 1. Bd. S. 92).

Dies Ich, diese Thathandlung als Satz ausgesprochen, lautet nun: Ich bin ich, d. h. nichts anderes als: Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein. Die „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre" macht nun den Versuch, von diesem Satze aus im systematischen Fortschreiten den gesammten Erfahrungsinhalt zu deduciren. Sie geht dabei näher auf folgende Weise zu Werke. Zunächst verfährt sie blos formalistisch. Dem angegebenen nach Inhalt und Form unbedingten Satze stellt sie zwei andere zur Seite, einen nur der Form nach unbedingten, dem Gehalte nach aber bedingten: „dem Ich wird schlechthin entgegengesetzt ein Nicht-Ich" und einen nur dem Gehalte nach unbedingten, der Form nach aber bedingten: „Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." Diese Sätze verhalten sich wie Thesis, Antithesis und Synthesis, und der letzte entsteht aus der Foderung, die durch die absolute Entgegensetzung von Nicht-Ich und Ich scheinbar gestörte Identität des Ich wiederherzustellen, was nicht anders als durch den Begriff der Einschränkung oder der Theilbarkeit geschehen könne. In diesem dritten Grundsatze liegen aber zwei andere, von denen der eine: „Das Ich

53) Mehr formalistisch setzt Fichte diese Methode aus einander in der Schrift: über den Begriff der Wissenschaftslehre.

setzt sich als beschränkt durch das Nicht-Ich" die Grundlage des theoretischen und der andere: „das Ich setzt das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich" die Grundlage des praktischen Theils der Wissenschaftslehre bildet. Durch beständige Anwendung des antithetisch-synthetischen Verfahrens wird nun in dem theoretischen Theil untersucht, ob und mit welchen Bestimmungen der problematisch aufgestellte Satz: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich," denkbar sei. Es wird mit allen möglichen Bestimmungen desselben versucht, das Unstatthafte und Undenkbare wird ausgeschieden, das Denkbare in einen immer engeren Cirkel gebracht, bis endlich die einzig mögliche Art, jenen Satz zu denken, gewonnen wird. Genauer nämlich so: In jenem Grundsatz der theoretischen Wissenschaftslehre liegt, wenn man ihn mit dem ersten, schlechthin unbedingten Grundsatz vergleicht, ein Widerspruch. Diesen Widerspruch zu heben drängt aber ebendieser Vergleich, diese Rücksicht auf das ursprünglich Feststehende, auf das sich absolut selbst setzende Ich. Zwischen das Widersprechende, zwischen Ich und Nicht-Ich, als im Ich gesetzt werden daher fort und fort Mittelglieder eingeschoben, die Antithesen werden durch immer neue Synthesen vereinigt; dadurch jedoch „wird der Widerspruch niemals vollkommen gelöst, sondern nur weiter hinausgesetzt. Wird zwischen die vereinigten Glieder, von denen sich bei näherer Untersuchung findet, daß sie dennoch nicht vollkommen vereinigt sind, ein neues Mittelglied eingeschoben, so fällt freilich der zuletzt aufgezeigte Widerspruch weg; aber um ihn zu lösen, mußte man neue Endpunkte annehmen, welche abermals entgegengesetzt sind, und von Neuem vereinigt werden müssen (Grundl. d. g. Wissenschaftsl. 1. Bd. S. 143). Alle diese Vereinigungen sind jedoch bloße Denkmöglichkeiten," es waren „durch die Spontaneität unseres Reflexionsvermögens nach den Regeln der Reflexion künstlich hervorgebrachte Facta" — bis endlich die zuletzt aufgestellte Denkmöglichkeit, die letzt eingeschobene Synthese ein wirkliches ursprünglich, natürlich in unserem Geiste vorkommendes Factum sich zu sein zeigt. Jener Satz: „das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich," ist denkbar nur auf eine Art; nicht auf irgend eine von den vielen künstlich durch Reflexion gefundenen und gleichsam probirten, sondern einzig und allein auf die letzt gewonnene. Diese letzt gewonnene aber ist die Einbildungskraft. Die nach und trotz der vorletzt vollzogenen Synthese noch unvereinigt bleibenden Enden nämlich werden in einer letzten Synthese vereinigt, und diese letzte ist keine bloße Denkmöglichkeit mehr, sie ist das Factum der Einbildungskraft. Sie ist das in theoretischer Synthesis thätige Ich und Nicht-Ich im Ich real vereinigende Vermögen des Ich. „Der Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreiten mit sich selbst besteht, und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt, und in dem nämlichen Momente abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der Einbildungskraft (S. 215). Sie ist, heißt es weiter, ein Vermögen, das zwischen Bestimmung und Nicht-Bestimmung, zwischen Endlichem und Unendlichem in der Mitte schwebt," und während ihres Schwebens und durch ihr Schweben ist sie productiv, „jenes Schweben eben bezeichnet die Einbildungskraft durch ihr Product (S. 216. 217).

Die Wissenschaftslehre tritt nun, nachdem sie diesen Punkt erreicht hat, in eine ganz neue Reihe von Reflexionen, hatte sie bisher blos Denkmöglichkeiten aufgestellt, so reflectirt sie nun über Facta. Fortan, in der mit der Einbildungskraft anhebenden Reihe wird der Gegenstand der Reflexion nicht erst durch die gleiche Reflexion selbst hervorgebracht, sondern blos zum Bewußtsein erhoben. Sie hat es von nun an nicht mehr mit bloßen Hypothesen zu thun, in denen der wenige wahre Gehalt von dem leeren Zusatze erst geschieden werden muß, sondern mit realen Vorkommenheiten im Gemüthe. Sie wird von nun an „eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes." „Bis jetzt," sagt Fichte (S. 222), „haben wir gearbeitet, um nur erst einen Eingang in die Wissenschaftslehre zu gewinnen; um nur erst ein unbezweifeltes Factum aufweisen zu können. Wir haben dieses Factum; und von nun an darf unsere, freilich nicht blinde, sondern experimentirende Wahrnehmung, ruhig dem Gange der Begebenheiten nachgehen." Dies der Unterschied der bisher verfolgten, von der jetzt anhebenden Reihe in Bezug auf ihren Inhalt, ihr Object. Beide Reihen sind aber zweitens auch ihrer Richtung nach verschieden. Ging die frühere Reihe aus von dem Satze: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, und beschrieb ihren Weg bis zum Factum, so geht die nunmehrige, natürliche Reihe von dem Factum aus und beschränkt ihren Weg, bis jener bisher problematische, nur durch künstliche Reflexion gewonnene Satz selbst als Factum sich bewähre. Die Richtung beider Reihen ist daher die entgegengesetzte.

Wie aber steht es mit den einzelnen Gliedern dieser zweiten in Vergleich zu denen der ersten Reihe? Es scheint, die Glieder müssen dieselben sein, hier wie dort, nur etwa, daß wir jetzt wissen, daß diese seldigen Glieder jetzt Facta sind, die uns vorher nur als Denkmöglichkeiten entstanden. Denn das gewonnene Factum wird im Zurücksteigen zu dem Satze: das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, da es selbst eine Synthese ist, durch Analyse wieder flüssig gemacht werden müssen. Da aber in der Synthesis nicht mehr als zwei Entgegengesetzte vereinigt sein können, so müssen die in ihr als Ende der ersten Reihe vereinigten ebendieselden sein, die zum Behuf des Anfangs einer zweiten Reihe wieder getrennt werden sollen. Allein die Glieder sind dennoch verschieden. Die Entgegengesetzten sind nach der Synthesis, wenn wir auf dem Rückwege durch Analyse der Synthesis auf sie treffen, etwas ganz anderes als vor derselben. Indem sie durch die Synthesis hindurchgehen, ist eine Verwandlung mit ihnen vorgegangen. Es fragt sich, wie und wodurch?

Durch nichts anderes als durch die jetzt ja als erstes Factum gewonnene Einbildungskraft. Sie ist es,

welche durch ihr Schweben zwischen den Entgegengesetzten, welche vereint werden sollen, die Vereinigung vollzieht und ihnen in dieser Thätigkeit im Verhältniß auf sich einen gewissen Gehalt und eine gewisse Ausdehnung gibt. Dieser Gehalt und diese Ausdehnung ist das Mannichfaltige in der Zeit und im Raume, dieser Zustand ihrer Erzeugung ist die Anschauung; alle Realität wird blos durch die Einbildungskraft producirt.

Die beschriebene zweite Reihe ist es nun, welche die Wissenschaftslehre verfolgt; sie durchläuft die nach rückwärts liegenden, durch die Einbildungskraft bewerkstelligten Synthesen bis zur vollständigen Bestimmung der theoretischen Vernunft durch sich selbst, bis zur Vorstellung des Vorstellenden, bis zu dem — jetzt nicht mehr Satz, sondern Factum: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich. Und hier begegnet sie denn der Empfindung, dem Verstand (er ist „die durch Vernunft fixirte Einbildungskraft, oder die durch Einbildungskraft mit Objecten versehene Vernunft" S. 233), der Urtheilskraft (sie ist das „Vermögen, über schon im Verstande gesetzte Objecte zu reflectiren, oder von ihnen zu abstrahiren, und sie, nach Maßgabe dieser Reflexion oder Abstraction, mit weiterer Bestimmung im Verstande zu setzen (S. 242)," der Vernunft (sie ist das Vermögen, die Einbildungskraft zu fixiren, sie zu vernichten, welche Vernichtung selbst durch Einbildungskraft angeschaut wird — ist mithin absolutes Abstractionsvermögen. S. 243. 244). Die Wissenschaftslehre begegnet ferner auf diesem Wege allen Kantischen Bestimmungen über jene Vermögen, die sie jedoch von geändertem Standpunkte sieht, sie entdeckt den Grund der Antinomien, sie kommt der Genesis von Zeit und Raum auf die Spur. (Das Schweben der Einbildungskraft zwischen Unvereinbarem, dieser Widerstreit derselben mit sich selbst ist es, welcher den Zustand des Ich in demselben zu einem Zeitmomente ausdehnt, S. 217; vergl. das Weitere im „Grundriß des Eigenthümlichen der Wissenschaftslehre, S. 408 fg., und ferner über den Raum ebendaselbst, S. 391 fg.) Sie könnte endlich auch die Kategorien hier deduciren, wenn sie dieselben nicht schon beim Durchlaufen der ersten Reihe gewonnen hätte. Und dies konnte sie, weil das Wesen der Logik „in der Abstraction von allem Gehalte der Wissenschaftslehre besteht. (Über den Begriff der Wissenschaftslehre, 1. Bd. S. 67). Es ist diese Art der Deduction also nur eine Erleichterung des Verfahrens der Abstraction, denn eigentlich entstehen in der Wissenschaftslehre die Kategorien nur „auf dem Boden der Einbildungskraft." (Grundriß der Einl. der Wissenschaftslehre. 1. Bd. S. 387.) Wird demnach in dem schlechthin unbedingten Grundsatze: „Ich bin" von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahirt und die bloße Form, welche mit jenem Gehalte gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen, so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz A = A. Abstrahirt man ferner von allem Urtheilen als bestimmtem Handeln und sieht blos auf die durch jene Form gegebene Handlungsart des menschlichen Geistes überhaupt, so hat man die Kategorie der Realität (Grundl. d. g. Wissenschaftsl. S. 99). Aus dem zweiten Satze: Ich ist nicht gleich Nicht-Ich, ergibt sich ebenso das logische Gesetz des Widerspruchs (— A nicht = A) und die Kategorie der Negation, und aus dem dritten Satze: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen, das logische Gesetz des Grundes und die Kategorie der Bestimmung, d. i. Limitation, in welcher die der Quantität mit enthalten ist. Bei den weiteren Synthesen kommen die weiteren Kategorien zum Vorschein. Eine solche weitere (denkmögliche, in der ersten Reihe gelegene) Synthese von Ich und Nicht-Ich ist die, daß durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt wird, und umgekehrt: hier liegt die Kategorie der Wechselbestimmung, d. i. der Relation (ebendas. S. 130. 131). Zeigt sodann eine spätere Synthesis, daß es nicht mehr gleichgültig ist, welchem von beiden Gliedern die Realität und welchem die Negation zugeschrieben wird, wird nach ihr vielmehr Thätigkeit gesetzt und zwar der gleiche Grad der Thätigkeit in das eine, sowie Leiden in das Andere, so ist dies die Synthesis der Wirksamkeit, d. i. Causalität, und diese treibt sich in einer weiteren Vermittlung zur Substanzialität fort. Die Einbildungskraft — wenn wir hier einmal aus der ersten in die zweite Reihe hinübergreifen und diese Synthese nach ihrem factischen Bestehen im Gemüthe auffassen wollen — die Einbildungskraft hält das schwindende Accidens so lange fest, bis es dasjenige, wodurch dasselbe verdrängt wird, damit verglichen hat; sie leitet in sich und an sich Accidenzen fort und erzeugt dadurch den Begriff der Substanz, in welcher in Wahrheit nichts weiter als die Accidenzen enthalten sind. (S. 204. 205). Die Kategorie der Modalität endlich entdeckt Fichte wirklich erst auf dem Wege der zweiten Reihe bei der Deduction der Vorstellung als Factums. Standen nämlich die früheren Kategorien auf dem Boden der Einbildungskraft, so entsteht nun Nothwendigkeit und Möglichkeit, indem der Verstand die Thätigkeit jener fixirt. Die absolute Thätigkeit des Ich nämlich wird dadurch, daß sie objectiv wird, als absolute Thätigkeit aufgehoben und vernichtet, und es ist in Rücksicht ihrer vorhanden ein Leiden. Dieses Leiden muß angeschaut werden. „Aber ein Leiden läßt sich nicht anders anschauen, als wie eine Unmöglichkeit der entgegengesetzten Thätigkeit; ein Gefühl des Zwanges zu einer bestimmten Handlung, welches der Einbildungskraft allerdings möglich ist. Dieser Zwang wird im Verstande fixirt als Nothwendigkeit. Das Gegentheil dieser durch ein Leiden bedingten Thätigkeit ist eine freie, angeschaut durch die Einbildungskraft als ein Schweben der Einbildungskraft selbst zwischen Verrichten und Nicht-Verrichten einer und ebenderselben Handlung; Auffassen und Nicht-Auffassen eines und ebendesselben Objectes im Verstande; aufgefaßt im Verstande als Möglichkeit (S. 239)." Die Wirklichkeit endlich bringt Fichte in Verbindung mit der Kategorie der Wirksamkeit. „Das Ding, in der synthetischen Vereinigung des Nothwendigen und Zufälligen in ihm betrachtet, ist das wirkliche Ding (Grundriß des E. d. Wissenschaftsl. 1. Bd. S. 386)[54])."

54) Vergl. über die Fichte'sche Kategorienlehre: Trendelenburg, Historische Beiträge. I. S. 297 fg.

Greifen wir jetzt, zur Übersicht, und um den Übergang von dem theoretischen zum praktischen Theil der Wissenschaftslehre, verständlich zu machen, zurück zu der Angabe der allgemeinen Intention derselben. Die bestimmten Vorstellungen, war die Absicht, wollte sie ableiten aus dem bestimmten, nothwendigen Gesetzen unterworfenen, Handeln der Intelligenz, welches Handeln jedoch zu Folge der Natur des Ich ein durch das Ich selbst bestimmtes, welche Gesetze durch das Ich selbst gegebene seien (vergl. oben S. 527). Daß nun das Ich als theoretisches, vorstellendes *innerhalb dieser Sphäre* seinen besonderen Bestimmungen nach wirklich durch sich selbst bestimmt sei, dies hat der theoretische Theil der Wissenschaftslehre zu zeigen vermocht. Aber *diese Sphäre selbst*, überhaupt und an sich betrachtet, war ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihm gesetzt; die *Art und Weise* des Vorstellens überhaupt zeigte sich allerdings durch das Ich bestimmt, aber *daß* überhaupt das Ich vorstellend sei, dies erschien bis jetzt noch nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt. Die Vorstellung ist deducirt, die Entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich, sind vereinigt worden durch die *Einbildungskraft*; aber doch konnte die Vorstellung überhaupt, das *Daß* derselben, nicht erklärt und nicht möglich *gedacht werden, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe* (S. 248. 218). Ein *Anstoß*, sagt Fichte, und er setzt behutsam hinzu, „daß ich mich so ausdrücke (S. 210)," und immer wieder hebt er hervor, daß damit nicht eine Bestimmung des Ich als Intelligenz, d. i. desjenigen Ich gemeint sei, welches sich setzt als bestimmt durch das Nicht-Ich, daß nicht eine realistische, sondern eine idealistische Bestimmung darunter zu verstehen sei, und er charakterisirt jenen „Anstoß" als die bloße *Aufgabe* für eine durch das Ich selbst in sich vorzunehmende Bestimmung, als bloße *Bestimmbarkeit* desselben (S. 210. 211).

Es gilt daher, die Natur des Ich als eine sich selbst bestimmende fodert es, auch diesen Anstoß hinwegzuarbeiten; das Ich soll allen seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich selbst gesetzt und demnach völlig unabhängig von irgend einem möglichen Nicht-Ich sein. Vermöge jenes Anstoßes zeigt sich das intelligente Ich verschieden von dem absoluten, ja ihm entgegengesetzt. Dies widerspricht der absoluten Identität des Ich, und dieser Widerspruch muß also gehoben werden. Er muß gehoben werden, das heißt nicht etwa die Intelligenz des Ich überhaupt muß aufgehoben werden, sondern die *Abhängigkeit* des Ich als Intelligenz (S. 249).

Hierzu wird nun aus der Kraft des absoluten Ich ein neuer, größerer Aufwand gemacht, es wird tiefer als bisher aus diesem absoluten Ich geschöpft und dies ist die Aufgabe des *praktischen Theils* der Wissenschaftslehre. Jene Kraft des Ich, die Abhängigkeit des Ich als Intelligenz aufzuheben, das Vereinigungsmittel zwischen dem Ich als Intelligenz und in sofern beschränktem und dem Ich als schlechthin gesetztem, mithin unbeschränktem Wesen liegt nämlich beschlossen in dem *praktischen Vermögen* des Ich. Sowie Kant für die Unzureichendheit der Vernunft das Heilmittel in der praktischen Vernunft fand, so sieht sich Fichte von dem theoretischen zu dem praktischen Ich fortgedrängt, nur daß es bei ihm das *Eine* Ich ist, welches jetzt durch einen tieferen Griff in sein Einiges Wesen seine Abhängigkeit, die es als Intelligenz nicht los werden konnte, hinwegarbeitet, nur daß Fichte nicht mehr blos *postulirt*, daß die Vernunft praktisch sei, sondern dasselbe erweist, nur daß er nicht wegen der *Mangelhaftigkeit* und *Begrenztheit* der theoretischen Vernunft zu der praktischen als einem mehr Offenbarenden übergeht, sondern vielmehr dadurch, daß die Vernunft theoretisch überhaupt ist zu der Annahme, daß sie praktisch sein müsse, fortgetrieben wird

Jener tiefere Griff nun in das absolute Ich — erschöpft er das absolute Ich? Mit anderen Worten, deckt sich das praktische und das absolute Ich, sind diese beiden identisch? — Keineswegs; so sehr auch jetzt aus der Fülle des absoluten Ich Kraft geschöpft wird, um dem „Anstoß" alle Fremdartigkeit zu nehmen, so muß er doch von dieser Fremdartigkeit etwas wenigstens behalten, er muß, wenigstens der *Form* nach, ein Nicht-Ich bleiben, wenn die Intelligenz möglich sein soll. Es handelt sich, um dasselbe von einer anderen Seite her darzustellen, nicht um die reine Ergreifung des absoluten Ich, sondern um die Auffindung einer Vermittlung zwischen diesem und dem intelligenten Ich. Dies Letztere mit seinem Anstoß ist schon vorhanden und mit dem Austreten des absoluten Ich würde dieser Anstoß und somit das intelligente Ich gänzlich verschwinden, während es doch vielmehr nur *erklärt* werden soll. Fichte unterscheidet demnach sehr entschieden zwischen dem absoluten, dem praktischen und dem intelligenten Ich. Die ganze Wissenschaftslehre, die es mit den beiden Letzteren zu thun hat, hat das absolute Ich nur zum Hintergrunde; es bildet dasselbe die übergreifende Umschließung, in welcher sich das intelligente und das praktische Ich fassen; das Letztere steht dem absoluten zwar näher als das Erstere, ist es aber nicht sowol selbst als vielmehr nur die Vermittlung zwischen dem intelligenten und dem absoluten. „Das Ich," sagt Fichte in dieser Beziehung (S. 277), fodert, daß es alle Realität in sich fasse und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Foderung *liegt nothwendig zum Grunde* die Idee des schlechthin gesetzten unendlichen Ich, und *dieses ist das absolute Ich*. Hier erst, fügt er dann hinzu, wird der Sinn des Satzes: das Ich setzt sich selbst schlechthin, völlig klar. Es ist in demselben gar nicht die Rede von dem im wirklichen Bewußtsein gegebenen Ich; denn dieses ist nie schlechthin, sondern sein Zustand ist immer entweder unmittelbar, oder mittelbar durch etwas außer dem Ich begründet; sondern von einer Idee des Ich, die seiner praktischen unendlichen Foderung nothwendig zu Grunde gelegt werden muß, die aber für unser Bewußtsein unerreichbar ist und daher in demselben nie unmittelbar (wol aber mittelbar in der philosophischen Reflexion) vorkommen kann." Das *empirische* Ich dahingegen kann aus und muß zugleich über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. „*Es legt*," sind

Fichte's Worte, „dieser Reflexion jene Idee zum Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus und in sofern ist es praktisch," und es entsteht ihm die Reihe dessen, was sein soll, die Reihe des Idealen. Geht aber endlich die Reflexion auf den Anstoß „und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch — — die Reihe des Wirklichen, die noch durch etwas anderes bestimmt wird als durch das bloße Ich. Und in sofern ist das Ich theoretisch oder Intelligenz.

Das praktische Ich charakterisirt sich dem zufolge als Streben. Objectiv betrachtet kommt es nur zu einem Sollen, subjectiv betrachtet nur zu einem Streben. Wenn wir auf dem theoretischen Gebiete bei einem Muß (dem Anstoß auf das Ich) anstießen, so wird nun dieses Muß, welches der theoretische Theil übrigließ, gleichsam erweicht durch die Freiheit, daß Muß schlägt im praktischen Theil zu einem Soll um. „Das absolute Ich," sagt Fichte (S. 261), „bezieht sich selbst (wegen der Existenz der Intelligenz, fügen wir hinzu) schlechthin auf ein Nicht-Ich, das, wie es scheint, zwar seiner Form nach (in sofern es überhaupt etwas außer dem Ich), nicht aber seinem Gehalte nach, Nicht-Ich sein soll; denn es soll mit dem Ich vollkommen übereinstimmen. Es kann aber mit demselben nicht übereinstimmen, in sofern es auch nur der Form nach ein Nicht-Ich sein soll; mithin ist jene auf dasselbe bezogene Thätigkeit des Ich gar kein Bestimmen zur wirklichen Gleichheit, sondern es ist bloß eine Tendenz, ein Streben zur Bestimmung, das dennoch völlig rechtskräftig ist; denn es ist durch das absolute Setzen des Ich gesetzt."

Der Anstoß auf das Ich verschwindet sonach auch im praktischen Theile der Wissenschaftslehre keineswegs, er ist nur erhoben in die Sphäre der Freiheit. Die Beschränktheit des Ich fällt nicht weg, sie kann nicht wegfallen, wenn Intelligenz möglich sein soll, auch die reale Thätigkeit muß begrenzt sein, wenn und weil es die ideale ist; sie äußert sich in Bezug auf die letztere als Gefühl, in Bezug auf die erstere als Gewissen. Lediglich durch die Beziehung des Gefühls auf das Ich wird Realität für das Ich möglich, sowol die des Ich als des Nicht-Ich. Etwas aber, das lediglich durch die Beziehung eines Gefühls möglich wird, ohne daß das Ich seiner Anschauung desselben sich bewußt wird (welche Anschauung nur im Philosophiren erzeugt wird), und das daher gefühlt zu sein scheint, wird geglaubt; an Realität überhaupt findet lediglich ein Glaube statt (S. 301). Wie also im theoretischen Theil dem Ich letztlich blos ein Anstoß, d. h. die Aufgabe gestellt wurde, sich zu bestimmen, so wird im praktischen das Ich durch ein ihm Entgegengesetztes blos in Bewegung gesetzt, um zu handeln. Wie dort, jenen Anstoß einmal gesetzt, die Vereinigung von Ich und Nicht-Ich durchaus möglich war durch ein Schweben des Ich zwischen beiden (kraft der Einbildungskraft), so ist auch hier, die Abhängigkeit des Ich seinem Dasein nach einmal gesetzt, völlige Unabhängigkeit gegeben in den Bestimmungen dieses seines Daseins durch das Streben des Ich (kraft der sittlichen Freiheit). „Es ist in dem Ich," sagt Fichte, „kraft seines absoluten Seins, ein für die Unendlichkeit gültiges Gesetz dieser Bestimmungen, und es ist in ihm ein Mittelvermögen, sein empirisches Dasein nach jenem Gesetze zu bestimmen. Der Punkt, auf welchem wir uns selbst finden, wenn wir zuerst jenes Mittelvermögens der Freiheit mächtig werden, hängt nicht von uns ab; die Reihe, die wir von diesem Punkte aus in alle Ewigkeit beschreiben werden, in ihrer ganzen Ausdehnung gedacht, hängt völlig von uns ab (S. 279)."

In dieser Unterscheidung des empirischen vom reinen Ich liegt das treibende Moment der Fichte'schen Philosophie. Der Hinblick auf dasselbe trieb das intelligente weiter zum praktischen Ich, sofern aber auch für dies das reine Ich ein noch unerschöpfter Grund ist, so kann die Fichte'sche Philosophie auch hierbei nicht stehen bleiben; der Umstand, daß das absolute Ich der Erklärung des empirischen zu Grunde gelegt wird, muß nothwendig zur Ergreifung des ersteren hintreiben. So hebt sich demnach die Wissenschaftslehre nothwendig hinüber: zuerst zu Fichte's Religionsphilosophie, d. h. zu versuchten Bestimmungen über den Begriff Gottes und sodann von da aus weiter zu einer Umgestaltung der ganzen Wissenschaftslehre, zu der Form, welche sie in einer späteren Periode von Fichte's Leben und Philosophiren erhielt.

Zunächst nämlich wird das Zu-Grundelegen des absoluten Ich blos in der Bedeutung einer nothwendigen philosophischen Manipulation genommen. Das Sein dieses reinen Ich wird wieder hinweggezogen, sobald es gedient hat, die Bestimmtheiten des theoretischen und des praktischen Ich zu deduciren; es ist nur der unentbehrliche philosophische Unterbau, welcher zum Behuf der Deduction aufgestellt, wenn diese aber vollzogen ist, wieder weggerissen wird. „Alle Individuen," sagt Fichte (zum Schluß des Blattes: Über die Würde des Menschen. Sämmtl. Werke. I. Bd. S. 416), „sind in der Einen großen Einheit des reinen Geistes eingeschlossen," aber wenn es scheinen könnte, daß hiermit das absolute Ich als ein wirklich Seiendes gesetzt sei, so verwahrt sich Fichte sofort in einer Anmerkung gegen jede Spinozistische Auslegung dieses Dictums. „Die Einheit des reinen Geistes," setzt er hinzu, „ist mir unerreichbares Ideal; letzter Zweck, der aber nie wirklich wird." Das absolute Ich, d. h. „ein Ich, dem nichts entgegengesetzt wäre," nennt er ein ander Mal die „undenkbare Idee der Gottheit." (Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. I. Bd. S. 254; vergl. 253: der Begriff eines Bewußtseins, in welchem durch das bloße Gesetztsein des Ich Alles gesetzt wäre, ist für uns undenkbar.) Sehr deutlich spricht er sich ferner über dies Verhältniß des reinen zum intelligenten und praktischen Ich bereits in der seinen Standpunkt zuerst andeutenden Recension des Änesidemus aus. Das Streben des Ich, sagt er hier, das Intelligible von sich selbst (d. h. von dem Ich) abhängig zu machen, um dadurch das dasselbe (d. h. das Intelligible) vorstellende Ich mit dem sich selbst setzenden Ich zur Einheit zu bringen, macht die Vernunft zur praktischen Vernunft. „Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch, auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in sofern sie Beides zu vereinigen strebt." „Jene

Vereinigung: Ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nicht-Ich bestimme (die Idee der Gottheit), ist das letzte Ziel dieses Strebens." „An diese Idee ist aber auch nichts Anderes als ein Glaube möglich, d. h. die Intelligenz hat zum Object ihrer Vorstellung keine empirische Empfindung, sondern nur das nothwendige Streben des Ich." In gewissem Sinne ist daher die Wissenschaftslehre keineswegs atheistisch; denn sie setzt wenigstens das reine Ich oder die Idee der Gottheit, wenn diese Idee auch Wirklichkeit nur als Ideal, als ein in alle Ewigkeit zu Realisirendes, nicht als ein Realisirtes hat. „Im consequenten Stoicismus," sagt in dieser Beziehung die Wissenschaftslehre in einer Anmerkung (1. Bd. S. 278), „wird die unendliche Idee des Ich genommen für das wirkliche Ich: absolutes Sein und wirkliches Dasein werden nicht unterschieden. Daher ist der stoische Weise allgenugsam und unbeschränkt; es werden ihm alle Prädicate beigelegt, die dem reinen Ich, oder auch Gott zukommen. Nach der stoischen Moral sollen wir nicht Gott gleich werden, sondern wir sind selbst Gott. Die Wissenschaftslehre unterscheidet sorgfältig absolutes Sein und wirkliches Dasein, und legt das erstere blos zum Grunde, um das letztere erklären zu können. Der Stoicismus wird dadurch widerlegt, daß gezeigt wird, er könne die Möglichkeit des Bewußtseins nicht erklären. Darum ist die Wissenschaftslehre auch nicht atheistisch, wie der Stoicismus nothwendig sein muß, wenn er consequent verfährt." Und doch war es die Anklage auf Atheismus, welche gegen den Philosophen erhoben wurde, nachdem er die Consequenzen der Wissenschaftslehre in diesen bedenklichen Punkt in dem Aufsatze: Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung, ausgeführt hatte. Die Ausführungen dieses Aufsatzes schließen sich unmittelbar an die eben mitgetheilten Aussprüche an. Fichte leugnet zunächst die Bündigkeit des Schlusses von der Existenz der Sinnenwelt auf einen übersinnlichen Urheber derselben, und er macht sodann denselben Schluß, nur freilich nachdem die Sinnenwelt zufolge seiner transscendentalen Anschauungsweise derselben sich ihm in ein Product des intelligenten Ich verwandelt hat. Sofern dann dies zum praktischen und dies weiter zum absoluten Ich forttreibt, ist allerdings auf gewisse Weise der Schluß von der Welt auf deren Urheber in einer höheren Form beibehalten. Sofern aber realiter das absolute Ich vielmehr das der Erklärung der Vorstellung sowol als der praktischen Vernunft zu Grunde Liegende ist, so verschmäht es Fichte, in dieser schließenden Weise zu Wege zu gehen. Gott ist sonach für Fichte das von vorn herein Gewisseste; es ist das absolute Ich, von welchem im Grunde ausgegangen wird. Vielmehr aber das diesem am nächsten Stehende, die höchste Erscheinungsweise des reinen innerhalb des empirischen Ich. Dies aber ist das praktische und von diesem also in seiner Beziehung zu dem absoluten geht Fichte aus. „An meiner Freiheit, sagt er, und meiner moralischen Bestimmung kann ich nicht zweifeln, ohne mich selbst aufzugeben (a. a. O. Sämmtl. W. 6. Bd. S. 181). „Indem ich," fährt er dann fort (S. 183), „jenen mir durch mein eigenes Wesen gesetzten Zweck ergreife und ihn zu dem meines wirklichen Handelns mache, setze ich zugleich die Ausführung desselben durch wirkliches Handeln als möglich." Die Ausführung jenes Zweckes mir vorsetzen und seine Ausführbarkeit annehmen, dies Beides fällt zusammen, ist ein und dasselbe, es sind nicht zwei Acte, sondern ein und derselbe untheilbare Act des Gemüths. In jener Gewißheit meiner moralischen Bestimmung liegt also unmittelbar die Gewißheit von deren Erreichbarkeit. Der Glaube an meine moralische Bestimmung ist unmittelbar der Glaube an das Göttliche, dessen Idee nichts Anderes ist, als die Idee von der schlechthinigen Erreichbarkeit jener Bestimmung. — Indem Fichte hier, populärer Weise, nicht wie in der Wissenschaftslehre von dem absoluten Ich ausgeht, sondern von dem praktischen, so erscheint sowol die Sinnenwelt als die Gottheit, nach zwei Seiten hin von ihm gesetzt; jene erscheint als das „versinnlichte Materiale unserer Pflicht," diese als „moralische Weltordnung;" jene ist die Veranschaulichung dessen, was wir sollen, diese die Veranschaulichung dessen, daß wir sollen, indem das Sollen idealiter als ein erfülltes vorgestellt wird; jene ist das Pflichtgebot gleichsam vor seiner Erfüllung (als der Vorwurf, als das Materiale desselben), diese das Pflichtgebot, gleichsam nach seiner Erfüllung (als die höhere Garantie desselben) angeschaut. — Hierzu kommt endlich die sehr interessante Erläuterung in der „Gerichtlichen Verantwortung ꝛc. (5. Bd. S. 259 fg.)," eine Erläuterung, deren eigenthümliche Wendungen dennoch deutlich genug das aus der Wissenschaftslehre uns Bekannte hindurchsehen lassen. Alles unser Denken, sagt nämlich Fichte hier, ist ein Schematisiren, und es gibt zwei Schemata, Handeln und ausgedehnten Stoff. Das erstere Schema wird uns gegeben durch das Pflichtgebot, durch den absoluten, in keinem andern Denken oder Sein begründeten Gedanken, daß wir schlechthin etwas thun sollen. Dieser Gedanke, und das durch ihn gegebene Schema Handeln, ist die Basis unsers Wesens, ist das, wodurch allein wir sind, und worin einzig unser wahres Sein besteht. Das zweite Schema entsteht uns vermittels der Auffassung des erstern durch unser sinnliches Vorstellungsvermögen: Einbildungskraft genannt. Was wir erblicken, ist immer Handeln; aber es gibt eine Region des Bewußtseins, in welcher dieser einige wahre Stoff alles unsers Bewußtseins uns nur durch das zweite Schema erscheint. Diese Region ist die theoretische. Durch die Auffassung des Handelns mittels des Schema's der Einbildungskraft erscheint dasselbe hier als ein Sein. Eine zweite Region jedoch gibt es, wo das Handeln nur als Handeln, also nach dem ersten Schema erscheint. In diese Region gehört denn auch Gott. „Die Idee des wahren Gottes ist sonach zu beschreiben nach dem ersten Schema und Gott ist zu denken als eine Ordnung von Begebenheiten." „Man kann von ihm nicht sagen: er ist Substanz oder deß' etwas." (Vergl. Appellation an das Publicum. V, 220: „Mir ist Gott ein von aller Sinnlichkeit und allem sinnlichen Zusatze gänzlich befreites Wesen, welchem ich daher nicht einmal den mir allein möglichen sinnlichen Begriff der Existenz zu-

schreiben kann.") „Rein philosophisch müßte man von Gott so reden: Er ist (die logische Copula) kein Sein, sondern ein reines Handeln (Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung), gleichwie auch ich, endliche Intelligenz, kein Sein, sondern ein reines Handeln bin: — pflichtmäßiges Handeln, als Glied jener übersinnlichen Weltordnung." (Ger. Verantwortung. a. a. O. S. 261.)

Kaum indessen entgeht dem aufmerksamen Leser die Confusion dieser Stelle. Es handelt sich, wie wir wissen, um die Ergreifung und Erschöpfung des reinen, des absoluten Ich. Früher war die Idee dieses Ich ein undenkbarer Begriff; sofern von ihm ausgegangen, sofern es der ganzen Wissenschaftslehre zu Grunde gelegt wurde, unterschied es auch wol Fichte von dem Ich als Idee, d. h. von dem absoluten Ich, sofern es hinter dem theoretischen und praktischen Ich als etwas noch darüber hinaus Ragendes, als etwas noch nicht Erreichtes und nicht Erreichbares sich erhob. Nach Kantischer Terminologie nannte er das absolute Ich in ersterer Beziehung Begriff, in letzterer Idee, und lehrte wiederholt: es kann nicht bestimmt gedacht werden, und es wird nie wirklich sein, sondern wir sollen dieser Idee uns nur ins Unendliche annähern. (Zweite Einl. 1. Bd. S. 515. 516.) Jetzt offenbar sind wir weiter gerückt, jetzt soll diese Idee allerdings gedacht werden, es werden höchst energische Anstrengungen gemacht, um es zu erfassen. Es wird ein Schema des Denkens ersonnen: Handeln, und durch dieses Schema soll die Idee des reinen Ich oder der Gottheit gedacht werden können. Nun werden aber nach früherer Lehre alle Schemata, alles Theoretische nur durch die Einbildungskraft gebildet, und sie ist es, welche die Thätigkeit des Ich zu einem Sein metamorphosirt. Das Handeln, als Schema des Denkens, laborirt also an einem evidenten Widerspruch, und die Behauptung desselben spaltet sich zu dem Dilemma, daß das reine Handeln entweder doch undenkbar sei, oder, wenn denkbar, nur durch das Schema der Einbildungskraft, als ein Sein. Und dieser Widerspruch ist in der That in dem von Fichte versuchten Ausdruck zusammengezwungen. „Gott," sagt er, „ist kein Sein, sondern ein reines Handeln." Das Denken Gottes unter dem Schema des Handelns erscheint somit in Wahrheit als bloßes Postulat; wirklich versucht ist es schlechterdings unvermeidlich, ihn vielmehr doch unter dem Schema des Seins zu denken. Dies bricht sehr deutlich hervor in der Mühe, welche sich Fichte sofort nimmt, jenes „ist" als die blos logische Copula, und Gott, wenn auf diese Weise von ihm geredet werde, als blos logisches Subject darzustellen. Gott ist und Gott ist nicht, das ist die peinliche Antinomie, in welche ihn der Versuch stürzte, das absolute Ich wirklich zu denken. Begreiflich aber ist es, daß in dieser qualvollen Lage sich das Denken, ermüdend, mehr und mehr dem Schema der Einbildungskraft preisgeben und jene Idee als etwas Seiendes dennoch denken mußte. Ausdrücke, wie die, daß Gott Leben und Princip einer übersinnlichen Weltordnung, Regent einer übersinnlichen Welt sei, greifen unvermeidlich Platz und zerstören immer wieder die daneben gestellte Behauptung von der Unbegreiflichkeit Gottes, die Behauptung, daß, sobald man Gott zum Objecte eines Begriffes mache, er ebendadurch aufhöre, Gott zu sein (Ger. Ver. 5. Bd. S. 265) und die Unterscheidung des Logischen und des reellen Seins erweist sich als unhaltbar in dem Conflicte, in welchen sie in den „Rückerinnerungen, Antworten, Fragen (5. Bd. S. 359 fg.) mit der Sprache geräth. Natürlich wird nun zwar nach solchen Ausdrücken gegriffen, welche ein Handeln bedeuten: That, Leben, Bewegung und die moralische Weltordnung wird („Aus einem Privatschreiben. 5. Bd. S. 382) ausdrücklich als ordo ordinans näher bestimmt, aber zugleich gewinnt unter der Hand die Idee des absoluten Ich immer mehr Selbständigkeit, wird immer mehr fixirt und aus der Immanenz in dem praktischen Ich als eine außerhalb der moralisch handelnden Wesen wirkende Kraft herausgetrieben (vergl. S. 392).

So ist der Atheismus Fichte's der Wendepunkt von seiner ersten zu seiner zweiten Periode. Der Drang der Ankläger ist es, welcher ihn zwingt, das absolute Ich in immer neuen Ansätzen zu fassen, es immer deutlicher von dem theoretischen und praktischen zu unterscheiden, und grade hierdurch geschieht es, daß er endlich den Kreis des Ich, welcher nur in dem empirischen Ich ein geschlossener ist, zu durchbrechen versucht wird. Von dem theoretischen zu dem praktischen, von da zu dem absoluten Ich und von da endlich in die zweite Periode des Fichte'schen Philosophirens ist ein stätiger Übergang. Dieser letzte Schritt ist es, auf welchem wir den Philosophen noch zu begleiten haben.

Noch als Fichte jenen Aufsatz über den Grund unseres Glaubens schrieb, war das absolute Ich ihm ein bloßer Verhältnißbegriff, blos von der einen Seite des Verhältnisses von dem praktischen Ich aus angeschauter, blos von dem Streben dieses praktischen Ich aus nicht sowol ergriffener, als vielmehr ewig nur ins Weite und Weitere hinausgeschobener. Das absolute Ich war ihm noch nichts Reales, von welchem die Erklärung des intelligenten und des praktischen hergenommen, sondern nur ein wissenschaftlich zu Grunde Gelegtes. Kann denn, rief er deshalb in einer Anmerkung zu jenem Aufsatz, kann denn das Ich sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne aus sich herauszugehen, und aufzuhören, Ich zu sein? Wobei nach einer Erklärung auch nur gefragt werden kann, das ist sicher nicht das reine (absolut freie, und selbständige) Ich; denn alle Erklärung — so fügte er, offenbar im Jacobi'schen Sinn, hinzu — macht abhängig." Man sieht, das Ich als theoretisches sowol wie als praktisches wird hier noch in unmittelbarer Immanenz mit dem nur in Gedanken untergebreiteten absoluten gefaßt, und diese Lage der Sache wird sehr häufig auseinandergesetzt. Das Ich, wissen wir, findet sich als ein beschränktes, als ein durchgängig Bestimmtes. „Diese Bestimmtheit," heißt es ein ander Mal (1. Bd. S. 489), „kann nicht abgeleitet werden, denn sie selbst ist ja das Bedingende aller Ichheit. Hier sonach hat alle Deduction ein Ende." Das Bedingende aller Ichheit, nicht jedoch, müssen wir ergänzen, der absoluten Ichheit. Sofern nun doch im Hinblick auf diese die empirische Ich-

heit oder vielmehr deren Gesetze deducirt werden, so erscheint es ganz klar, daß sobald diese absolute Ichheit zu einem Begriffe geworden, fixirt, zu etwas Realem geronnen sein wird, jene ursprüngliche Bestimmtheit zu deduciren allerdings der Versuch gemacht werden wird. Aber vor der Hand liegt dies dem Wissenschaftslehrer noch so fern, daß er jene Bestimmtheit, deren unmittelbare Wahrnehmung Gefühl oder Empfindung ist, aus der Wirksamkeit eines *Etwas* weiter erklären zu wollen, für das leidige Gelüst des Dogmatismus erklärt, dem er sich selbst auf alle Weise entgegensetzt. So oft die Wissenschaftslehre bei diesem Punkte der Abhängigkeit des Ich anlangte, so oft wehrte sie die Consequenz ab, das Etwas, wovon die Abhängigkeit stattfinde, also das absolute Ich, als ein solches Etwas wirklich zu fixiren, und zog es immer wieder in den Keeis des Subjectiven zurück. So ist besonders instructiv die Stelle in der Wissenschaftslehre (1. Bd. 281), wo es heißt: „Dies, daß der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur *für ihn* da sei (ein nothwendiges Noumen sei), ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann. Ein System, das aus demselben herausgegangen zu sein wähnt, ist ein transscendenter realistischer Dogmatismus."

Erwäge man jetzt das Peinliche, was die Bewegung innerhalb dieses Cirkels hat, erwäge man das Zwingende der Consequenz: die verminderte Thätigkeit des Ich als intelligenten muß erklärt weeden durch das in dieser Rücksicht peaktische Ich; das selbst wieder beschränkte praktische aus dem übergreifenden absoluten — erwäge man, wie im Kampfe zwischen Ichheit und Absolutheit das absolute Ich sich allmälig in den Streitschriften wegen des angeblichen Atheismus verfestigen mußte: — und man wird begreiflich finden, daß Fichte im October des Jahres 1800 Folgendes an Jacobi schreiben konnte: „Wissenschaftslehre oder transscendentaler Idealismus, genommen als das System, das innerhalb des Umkreises der Subject-Objectivität des Ich, als endlicher Intelligenz, und einer urspeünglichen Begrenzung desselben durch *materielles Gefühl* und *Gewissen* sich bewegt und *innerhalb dieses Umkreises* die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag, auf Erklärung jener ursprünglichen Beschränkungen selbst aber sich durchaus nicht einläßt: — bleibt immer die Frage übrig, ob nicht, wenn nur erst das Recht, über das Ich hinauszugehen, aufgewiesen wäre, auch jene ursprünglichen Beschränkungen erklärt werden können; das Gewissen aus dem Intelligibeln als Noumen (oder Gott), die Gefühle, welche nur der niedere Pol des ersteren sind, aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen. Dies gibt zwei neue, durchaus entgegengesetzte Theile der Philosophie, die im transscendentalen Idealismus als ihrem Mittelpunkte vereinigt sind. Die endliche Intelligenz als Geist ist die niedere Potenz des Intelligibeln als Noumen; dieselbe ist, als Naturwesen, die höchste Potenz des Intelligibeln als Natur (*Fichte's* Leben 1. Bd. S. 416. 417)."

Wir sind hiermit auf denselben Punkt gelangt, an welchem Cartesius aus der Selbstkritik heraus, von der Spitze des denkenden Ich herunter auf die breite Fläche einer metaphysischen Existenz fiel, auf denselben Punkt, an welchem Leibnitz seiner Monaden und der mit ihnen gesetzten prästabilirten Harmonie vergaß, und wo diese Harmonie sich in die Vorstellung einer Gottheit verlor, welche diese selbst exsequire und die Monaden geschaffen habe. Wie dort der Kreis der Vorstellungen der Monaden, so wurde hier der Kreis des Ich durchbeochen. Ganz ähnlich wie Leibnitz hatte Fichte (System der Sittenlehee. Sämmtl. W. 4. Bd. S. 101) ebemals gesagt: „Unsere ganze sowol innere als äußere Welt ist auf alle Ewigkeit hinaus für uns *prästabilirt.*" Philosophischer als Leibnitz widerstand er jetzt zwar so wenig wie Leibnitz dem Gelüst, diese Prästabilirung auf ein Jenseitiges zurückzuleiten, aber er ließ es sich im Schweiß seines Angesichts sauer werden, das Recht, „über das Ich hinauszugehen, aufzuweisen." Mit dieser Bemühung ist seine ganze spätere philosophische Thätigkeit ausgefüllt und in ihr ringt das seine Freiheit zu bewaheen eifersüchtige Ich mit dem Bedüesniß, sich in einem Höheren und Absoluten zu fassen. Die mathematische Schäefe der Reflexion wird immer wieder aufgefangen von einer absteusen, an Neuplatonisches erinnernden Mystik; die Veemittlung des Ich mit einem Absoluten übee demselben bleibt zuletzt doch nur ein Streben, das Gewissen nur die Existenz eines solchen und die Abhängigkeit des Ich von diesem. Das Wissen, energisch zusammengegriffen, nicht als Besonderes, sondern als das über sich als Besonderes Übergreifende, ist jetzt die Selbstanschauung seiner als eines *Bildes*, es ist, wie Fichte sich ausdeückt, ein absolutes „*Durch*" eines andern selbständigen Lebens außer ihm. Es ist *Durch*, d. h. absolutes Princip und Grund. Es ist nichts durch ein Fremdes Begründetes *innerhalb des Umfanges seines Seins*. Aber es ist doch zugleich „Durch eines selbständigen und unabhängigen Lebens, eines selbst Duechseienden" und in sofern also nur Ergreifen eines *Bildes* des schlechthin Absoluten. Das Wissen als absolutes, nicht mehr nach den besonderen Bestimmungen innerhalb seines Reflexionscirkels, sondern nach der völligen Durchmessung dieses Cirkels mit einem Griff und in seiner Ganzheit gefaßt, überschlägt sich selbst und schlägt um in ein vielmehr Nicht-Absolutes und kann sich fortan nur begreifen als abgeleitetes, Zweites, als *Bild* eines in ihm sich offenbarenden Höchsten. Es ist nur *Erscheinung* und *Selbstoffenbarung* des absoluten Seins. Es gibt, wird in der „Anweisung zum seligen Leben" auseinandergesetzt, ein höchstes, wahres, in sich vollendetes Sein. Das Bild, die Offenbarung, die Äußerung dieses Seins, das Sein desselben außer seinem Sein ist das Dasein, oder, was dasselbe ist, das Bewußtsein des Seins (5. Bd. S. 441 fg.). Das Dasein des Seins ist nothwendig ein Selbstbewußtsein seiner (des Daseins) selbst, als bloßen Bildes, von dem absoluten in sich selbst seienden Sein. Das Dasein kann nicht begreifen, wie es aus dem Sein zum Dasein geworden, denn es ist an sich als Dasein gebunden, kann über seine Daseinheit

nicht hinaus; durch die Absolutheit seines Daseins und durch die Gebundenheit an dieses sein Dasein ist ihm alle Möglichkeit, über dasselbe hinauszugehen und jenseit desselben sich noch zu begeeifen und abzuleiten, abgeschnitten. Dennoch aber läßt sich die unabänderlich bestimmte Daseinsweise des Wissens im Allgemeinen deuten, und es läßt sich einsehen, was es seinem inneren Wesen nach sei. Es geht nämlich allem seinem aus seinem Begriffe von sich selbst folgenden Sein ein es selbst erst möglich machendes Sein voraus. Dies dem Dasein vorausgehende Sein ist das Absolute. Das reale Leben des Wissens ist dahee in seiner Wurzel das innere Sein und Wesen des Absoluten selbst und nichts Anderes, und es ist zwischen dem Absoluten, oder Gott, und dem Wissen, in seiner tiefsten Lebenswurzel gar keine Trennung.

Der religiöse Charakter dieses Philosophirens leuchtet ein; denn trotz allee Mühe, welche Fichte sich gibt, die Reflexion durch sich selbst über sich selbst hinauszuarbeiten, so ist dee Rest doch vielmehe dies, daß er auf die Frage über das Wie des Zusammenhanges des Seins mit dem Dasein die Antwoet ertheilt: „Setze nur statt alles *Wie* ein bloßes *Daß*." Sie hängen schlechthin zusammen; der Durchkreuzungspunkt des Seins und seiner Form, des Seins Tragen und Halten seiner selbst in dem Dasein ist seine *Liebe zu sich*, die wir — wird sofort hinzugefügt — nur nicht als Empfindung zu denken haben, da wir sie überhaupt nicht zu denken haben.

Jedoch, zu oiel schon von diesem späteren Standpunkt des Urhebers der Wissenschaftslehre. Derselbe Übergang ist energischer und klarer, einsacher und genialer, wenn auch leichtee und mühelosee von dem Schüler Fichte's, von *Schelling*, vollzogen worden. Unoerkennbar sind überdies die, wenn auch unbewußten und ungestandenen Einflüsse des Letzteren auf die Gestaltung der späteren Lehre des Ersteren. Schelling ist es, bei dem wir das Überschreiten des Kantischen Kriticismus und das Aufbrechen einer neuen Metaphysik in plastischen Formen erblicken werden. Grade darum aber ist Fichte eine so instructive Erscheinung in der Geschichte der Philosophie, grade darum haben wie so lange bei ihm oerweilt, weil jene Cartesische Selbstkritik bei ihm zu dem schärfsten Ausdruck gekommen und diese einseitige Schärfe sie selbst wieder bis zu iheem Gegentheil aufgehoben hat. Was in Cartesius fast unmittelbar beisammen ist, was bei Leibnitz wie durch Nachlässigkeit, unoermittelt neben einander besteht: in Fichte hat es eine, nach ihren einzelnen Stadien zu oerfolgende Geschichte; die Biegsamkeit seines formfähigen Wesens zeigt die Übergänge im Flusse und die Klaeheit seines im Reflectieen unermüdlichen Verstandes wirft die hellsten Lichtee daeauf. Von der Differenz des kritischen und des metaphysischen, des teansscendentalen und des transscendenten Philosophirens hat er deshalb ein übeeaus deutliches Bewußtsein, und wir, denen es vor Allem darum zu thun ist, aus der Geschichte dee Philosophie den Begriff der Philosophie zu gewinnen, können von Fichte nicht scheiden, ohne seine Einsicht grade über diesen Punkt noch zuletzt mit auf den Weg zu nehmen.

Nicht oft genug nämlich kann Fichte den Unterschied auseinandersetzen zwischen Leben und Philosophie, zwischen der vulgären und der transscendentalen Ansicht dee Dinge. „Der Realismus," sagt er in einer Anmerkung, „der sich uns Allen und selbst dem entschiedensten Idealisten aufdringt, wenn es zum Handeln kommt, d. h. die Annahme, daß Gegenstände ganz unabhängig von uns außer uns existiren, liegt im Idealismus selbst, und wird in ihm erklärt und abgeleitet; und die *Ableitung einer objectiven Wahrheit, sowol in der Welt der Erscheinungen, als auch in der intelligibeln Welt, ist ja der einzige Zweck aller Philosophie.* Der Philosoph sagt nur in seinem Namen: Alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich. Das Ich selbst aber sagt in seiner Philosophie: So wahr ich bin und lebe, existirt etwas außer mir, das nicht durch mich da ist. Der erstere Standpunkt ist der rein speculative, der letztere der des Lebens und der Wissenschaft. Der Idealismus kann nie *Denkart* sein, sondern ee ist nur *Speculation* (1. Bd. S. 455)." Auf dee nue unvollkommen vollzogenen Scheidung dieses doppelten Standpunkts beruht nach ihm die Annahme eines Noumenon im Kantianismus, auf dee Verwechselung beider Standpunkte Jacobi's Polemik gegen den transscendentalen Idealismus. „Etwas," heißt es abermals in einer Anmerkung (1. Bd. S. 482), „als Ding an sich, d. i. unabhängig von *mir*, dem *empirischen*, Vorhandenes, muß ich mir auf dem Gesichtspunkte des Lebens, wo ich nur das Empirische bin, *denken*; und weiß ebendarum nichts von meiner Thätigkeit in diesem Denken, *weil sie nicht frei ist.* Nur auf dem philosophischen Gesichtspunkte kann ich auf diese Thätigkeit in meinem Denken *schließen.* Daher mochte es kommen, daß — — Jacobi — — den transscendentalen Idealismus durch die bloße Darstellung zu vernichten glaubte, weil er sich diesen Unterschied der zwei Gesichtspunkte nicht klar machte und vermuthete, die idealistische Denkart werde im *Leben* angemuthet; eine Anmuthung, die allerdings nur dargestellt werden darf, um oernichtet zu sein." So läßt er dem Leben, der Empfindung, überhaupt dem Factischen durchaus sein Recht und sucht hierin wiederholt Übereinstimmung mit Jacobi, indem er die Philosophie schlechterdings auf das Erklären des Factischen, auf das transscendentale Ableiten des durch die Empfindung Gegebenen beschränkt. In diesem Sinne bevorwortete ee die Abhandlung, deren Thema die moralische Weltordnung wae. „Die Philosophie," schrieb er, „kann nur Facta erklären, keineswegs selbst welche hervorbeingen, außer daß sie sich selbst als Thatsache hervorbringt;" in diesem Sinne wollte er das Raisonnement jenes Aufsatzes „keineswegs für eine Überfüheung des Ungläubigen, sondern für eine Ableitung der Überzeugung des Gläubigen gehalten wissen;" in diesem Sinne endlich ließ er sich ausführlich gegen Jacobi selbst und in den „Rückerinnerungen, Antworten und Fragen" mit Bezug auf jene viel umstrittene Materie aus. Abermals wird hiee in der oben angegebenen Weise der natürliche und gemeine von dem „künstlichen" Standpunkt des Denkens unterschieden und jener dem Leben und der

Wissenschaft, dieser der Transscendentalphilosophie oder der Wissenschaftslehre zugewiesen. Die philosophischen Systeme vor Kant, wird dann weiter gesagt, haben großentheils ihren Standpunkt nicht recht erkannt und haben zwischen den beiden angegebenen hin und her geschwankt. Das unmittelbar vor Kant herrschende dagegen, der Wolfische Dogmatismus, habe sich gradezu in den Standpunkt des gemeinen Denkens gestellt und nichts Geringeres beabsichtigt, als die Sphäre desselben zu erweitern und durch die Kraft seiner Syllogismen neue Objecte des natürlichen Denkens zu erschaffen. Kant endlich habe der Philosophie dies Recht genommen und in sofern die Möglichkeit der Metaphysik geleugnet. Unser System, sagt er, leugnet die Möglichkeit, ein für das Leben und die Wissenschaft gültiges Object durch das bloße Denken hervorzubringen, und läßt nichts für reell gelten, „das sich nicht auf eine innere oder äußere Wahrnehmung gründet." Mit außerordentlicher Klarheit wird dann weiter die erklärende Tendenz und das Verfahren der Transscendentalphilosophie beschrieben und ihr fortwährend die „erschaffende" Philosophie, die sich neue Wahrheiten„ „erraisonnirt" gegenübergestellt. Wenn wir nun Fichte's Philosophiren nach diesem von ihm selbst aufgestellten Begriffe messen, so wollen wir zwar jetzt noch nicht fragen, ob nicht jenes abstract gefaßte Ich, aus welchem Er alles Factische erklärt, etwa auch ein Erraisonnirtes, ein blos durch das Denken Erschaffenes und in dieser Abstraction keineswegs auf einer Wahrnehmung Gegründetes sei? aber behaupten müssen wir, daß seine eigene spätere Philosophie wider ihr Wissen und ihren Willen an ihrem Absoluten ein solches Erraisonnirtes und Metaphysisches ganz offenbar besaß und ebendeshalb besaß, weil in ihr jene Vermengung des bezeichneten philosophischen und des Lebens-Standpunkts eingetreten war. Eine Vermengung, sagen wir, da ja nach Fichte selbst (a. a. O. S. 343) Leben und Philosophiren eine vollkommene Antithesis bilden und „ein Vereinigungspunkt ebenso unmöglich ist, als das Auffassen des X, das dem Subject-Object, Ich, zu Grunde liegt." Grade dies X aber, wie wir uns erinnern, glaubte ja eben Fichte in jener späteren Periode auffassen zu können; die beiden schlechthin discreten Standpunkte waren ihm also wol in einander gelaufen, die Empfindung der Abhängigkeit des Ich, dies wesentlich Religiöse, Nicht-Philosophische, dem Standpunkt des Lebens und des gemeinen Bewußtseins Angehörige, verwechselte er mit dem in Wahrheit nur „erraisonnirten" Absoluten, welches jene Abhängigkeit setze, und es war vielleicht eine sehr natürliche Consequenz der Verschüttung jener Antithesis, wenn der schwer verständliche Transscendentalphilosoph seitdem literarisch fast nur noch im populären Gewande auftrat.

Wie fortgerissen aber von der mächtigen Strömung des Fichte'schen Denkens, sind wir an den anderen Quellen vorbeigegangen, die ihren Ursprung in den Kant'schen Kritiken, wie in einem wasserreichen Gebirge haben. Es ist nöthig, ehe wir Schelling an Fichte anknüpfen, wenn auch nicht hinabzufahren alle jene theils größeren, theils kleineren Flüsse, doch geographisch wenigstens das Terrain zu überschauen, das sie bewässern, das Flußgebiet im Allgemeinen kennen zu lernen, und die Hauptrichtung der bedeutenderen unter ihnen mit Wenigem anzugeben. Als anstrebend das Gleiche, was Fichte vollzog, muß Beck und Reinhold genannt werden. Als der entgegengesetzte Pol aber von Jenem ist Fries aufzufassen. Denn wenn Fichte als das treibende Moment der Kant'schen Kritik mit scharfem und tüchtigem Geiste das Sittliche erkannte und das Ich somit als ein Thätiges und Handelndes unsrer ganzen Geisteswelt zum Erklärungsgrund unterbreitete, so blieb dagegen Fries an dem empirischen Momente haften, setzte sich an dem niedrigsten und seichtesten Punkte des sich im Fortströmen immer vertiefenden Kant'schen Philosophirens fest und hielt sich an das ruhende und receptive Ich. Wenn jener wie ein Eroberer die geistige Welt an sich brachte, so begnügte sich dieser, wie ein Einsiedler sie zu beobachten. Das Kant'sche Insichgehen wurde in Fichte der Stachel freier Thätigkeit des Ich; in Fries dagegen verkümmerte es zu hypochondrischer Selbstbeschauung. Fichte, durchdrungen von dem kategorischen Imperativ, machte die innere Welt, Fries, die Receptivität verinnerlichend, ließ diese Welt sich gegeben sein, und hatte nun erst den Muth, sie sich entfalten und zum Bewußtsein kommen zu lassen. Die Aufgabe ist also zwar die gleiche. Der Eine wie der Andere will die fehlende Einheit, in das bei Kant Auseinandergeworfene bringen. Beide wollen sie die Kritik der Vernunft zur Theorie der Vernunft umbilden; aber der Eine faßt ein schöpferisches, der Andere ein leidendes Ich, der Eine faßt den Geist als einen actuellen Punkt, der Andere in der ganzen Breite seiner psychischen Erscheinung. Der Kritik der Vernunft gibt Fichte die Wendung der Erklärung des Bewußtseins aus der praktischen und ethischen Wurzel des Ich; Fries die Wendung der Beobachtung der psychisch-anthropologischen Hergänge. Fichte nimmt durch Kant hindurch den Weg nach Oben, Fries sinkt, in der genialen Strömung der Kant'schen Untersuchungen, nach Unten. Er setzt eine unmittelbare Erkenntniß der Vernunft als eine Thatsache in unserem Innern voraus und unterscheidet dann den Standpunkt dieser unmittelbaren Erkenntniß von dem Standpunkte des Bewußtseins um dieselbe. In der Anschauung werden wir uns der unmittelbaren Erkenntniß unmittelbar bewußt. Der Verstand ist nur ein höheres Bewußtwerden jener Erkenntniß durch Beobachtung[55]).

Diese Unmittelbarkeit des Erkennens hat Fries mit Jacobi gemein. Jacobi polemisirt ausdrücklich gegen die Berechtigung und die Anmaßung des vermittelten Wissens. Denn eine Sache begreifen, heißt nach Jacobi, sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können, oder ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. Erkennen ist also Bedingen. Durch Demonstriren kommen wir niemals auf etwas Unbedingtes, und es ist der Fehler aller bisherigen Philosophie, daß sie das Unbedingte zu

55) Eine liebevolle Darstellung der Fries'schen Philosophie gibt Apelt im zweiten Bande seiner Epochen der Geschichte der Menschheit.

bedingen versucht, das Unendliche durch Beweis und Demonstration verendlicht hat. Das Unbedingte muß deshalb auf andere Weise ergriffen werden. Das Stehenbleiben bei dem beweisenden Verfahren führt nur zu dem objectiven Setzen desselben Mechanismus von Bedingungen, welche subjectiv in dem Erweisen liegt; „jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus," jede demonstrirende Philosophie ist fatalistisch, ist versteckter, oder unentwickelter Spinozismus und „Spinozismus ist Atheismus." Dem Bedingen muß also eine Grenze gesetzt, es muß als Princip alles Wissens *Offenbarung* und als „Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit" der *Glaube* anerkannt werden. Dies gilt für das Sinnliche so gut wie für das Übersinnliche, denn „Wahrheit ist Klarheit, und bezieht sich überall auf Wirklichkeit, auf Facta." „Wir erschaffen und wir unterrichten uns nicht selbst, sind auf keine Weise a priori und können nichts a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung."

Die allgemeine Richtung auf die Kritik des Erkennens in Jacobi ist offenbar Kantisch und genauer mit Kant verglichen, so findet er sich mit diesem auf der Mitte des Weges in Übereinstimmung. Es ist die *Kritik des Verstandes*, welche er aus dem Zusammenhang des Kant'schen Unternehmens heraushebt und im Wesentlichen acceptirt. Während aber bei Kant diese Kritik auf einem umfassenden Grunde und im letzten auf dem der autonomen, sittlichen Selbstbestimmung ruht, so schneidet Jacobi die Wurzel dieser Kritik ab, sie reicht daher nicht mehr aus zur Kritik der Sinnlichkeit, nicht mehr zur Kritik der Vernunft und ihres Objectes. An diesen beiden Enden tritt vielmehr die ganze Faulheit des Erkennens wieder ein und die sittliche Selbstbestimmung wird ersetzt durch ein leidendes Empfangen. Die Offenbarung und die Erfahrung, sowie der Glaube als das Organ für Beide, ist daher ein kritiklos „Erraisonnirtes." Indem mit diesen Principien die Vermittelung übersprungen zu sein vermeint wird, ist es vielmehr, sobald es einen theoretischen Inhalt erhält, dem Kreise dieser Vermittelung und dem Verstande, als dem allein übrig Gelassenen, von Neuem verfallen. Während sich bei Kant der Nachweis eines Apriorischen, auch für die Sinnlichkeit, durch die praktische Vernunft als das höchste Princip autonomer Selbstbestimmung legitimirt; welches Princip dort nur in einer niederen Sphäre waltet und eine Krisis vornimmt zwischen leidendem Bestimmtwerden durch ein Aposteriorisches und thätigem Bestimmen durch inneres Anschauen, während Fichte diesen ethischen Sinn der Kant'schen Kritik rein herausarbeitet und ihn zusammenzieht in das durch seine eigene Energie alles Object vertilgende Ich: so ist bei Jacobi der Verstand so wenig wie der Glaube legitimirt, der Werth der freien sittlichen Selbstbestimmung verkannt, diese in eine gläubige Vernunftanschauung verkehrt, der Protestantismus der Philosophie beseitigt und die Unphilosophie proclamirt. Wir haben Fichte's Urtheil über Jacobi gehört, daß er den gemeinen Standpunkt mit dem transscendentalen verwechsele, und man kann in der That mit aller Anerkennung Jacobi's nichts Richtigeres und zugleich nichts Bittereres über ihn aussagen. Es heißt mit andern Worten, daß er zu philosophiren da aufhört, wo Fichte, wo Kant zu philosophiren erst anfingen. Die Anerkennung der Empfindung und der Offenbarung, das sich Hingeben an den Glauben ist bei ihm *Resultat*, und es ist bei Fichte nur der *Ausgangspunkt* der Philosophie. Von dem in der Empfindung gesetzten Inhalt steigt dieser nun erst zurück und sucht dafür in der sittlichen, schöpferischen Kraft des Ich die Erklärung und höhere Beglaubigung. Jacobi dagegen rettet sich zu der empfundenen Gewißheit aus der Verzweiflung an dem vermittelten Wissen. Jener gleicht dem Taucher in die Tiefe des Meeres, dieser dem furchtsamen Küstenfahrer, der nach kurzer Fahrt in den Hafen zurücksteuert, von welchem er ausfuhr. Die Bewegung innerhalb der Vermittlung des Verstandes tritt denn auch begreiflicherweise mit dem Zurückstürzen an den Glauben, an die „Vernunftanschauung" in einen unausgefüllten Gegensatz. Vermittlung und Abbrechen der Vermittlung ist die Summe der Jacobi'schen Weisheit. Er spricht selbst diesen Dualismus aus und bestätigt ihn durch die Annahme eines Wunders zum Behuf seiner Auflösung. „Licht," sagt er (Werke I. Bd. S. 367), „ist in meinem Herzen; aber sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? Die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? Oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders, als durch ein Wunder denkbar?" In der Religion, in der That, vollzieht sich dieses Wunder, wenn anders ein Wunder heißen darf, was sich auf die nothwendige Beschaffenheit des menschlichen Wesens gründet. Die Vereinigung ferner dieser beiden Klarheiten, die wir nur anders, als die sittliche nämlich und als die intellectuelle Gewißheit bestimmen würden, vollzieht sich in der Religion in keiner anderen Weise, als so, daß ihre Besonderheit erlischt und nur dann erst wieder lichtvoll hervorbricht, wenn sie, aus dem Durchkreuzungspunkte wieder entlassen, energisch mit einander processiren und sich zu den mannichfachen Producten unserer Geisteswelt zusammenfügen. Und hier eben ist der Ort des Philosophen. Diesem Proceß eben hat er nachzugehen und keineswegs der Unruhe desselben sich zu entschlagen. Auf diesem Wege geschah es, daß Kant den beherrschenden Zug der praktischen Vernunft durch das Gebiet der theoretischen gewahr ward, auf diesem Wege, daß Fichte den Zusammenhalt Beider mit überzeugtester Gewißheit voraussetzte und, von Synthese zu Synthese schreitend zu reconstruiren versuchte, auf diesem Wege endlich, daß in der Sprache und in dem Schönen zwei große Punkte entdeckt wurden, an denen jener Proceß auch in äußerer Erscheinung und als ein natürliches, mit den Sinnen greifbares Wunder zu Tage tritt [56]).

56) Vergl. über *Jacobi* die für denselben Partei nehmende

An Kant knüpfen sich auch diese Entdeckungen. Zuerst auf dem Wege der Polemik gefunden, wurde der Hinweis auf die Sprache erst dann fruchtbar, als er im echten und recht verstandenen Geiste Kant's wiederholt wurde. Hamann war der Erste, welcher in dem Aufsatz: „Metakritik über den Purismum der reinen Vernunft" in polemischer Wendung gegen den Urheber der Vernunftkritik bedeutsame, aber wunderliche Winke darüber gab, wie die Sprache „das einzige, erste und letzte Organon und Kriterion der Vernunft" sei. Auf der Sprache, behauptet er, beruhe das ganze Vermögen zu denken, wenn sie auch der Mittelpunkt des Misverstands der Vernunft mit sich selbst sei. Kant'sches umformend nennt er weiter die Laute und Buchstaben „reine Formen a priori, in denen nichts, was Empfindung oder zum Begriff eines Gegenstandes gehört, angetroffen wird, und die wahren ästhetischen Elemente aller menschlichen Erkenntniß und Vernunft." Er polemisirt dann gegen Kant's Trennung der Sinnlichkeit und des Verstandes, nennt dagegen die Volkssprache das schönste „Gleichniß (sic)" für die hypostatische Vereinigung der sinnlichen und verständlichen Naturen, den gemeinschaftlichen Idiomen-Wechsel ihrer Kräfte, die synthetischen Geheimnisse beider correspondirenden und sich widerstreitenden Gestalten a priori und a posteriori sammt der Transsubstantiation subjectiver Bedingungen und Subsumtionen in objective Prädicate und Attribute, und orakelt endlich in seiner prophetischen Weise davon, wie man sehen könne Heere von Anschauungen in die Feste des reinen Verstandes hinauf und Heere von Begriffen in den tiefen Abgrund der fühlbarsten Sinnlichkeit herabsteigen, auf einer Leiter, die kein Schlafender sich träumen läßt (Hamann's Schriften 7. Bd. S. 7 fg.).

Es bedurfte zwar nicht der süffisanten Ausführung, welche Herder diesen Hamann'schen Gedanken gab, indem er sich als Gegner Kant's „auf eigene Hand prostituirte," wol aber des liebevollen Eingehens in das Wesen der Sprache, welchem sich Wilhelm von Humboldt in der Einleitung zu seinem Werke: Über die Kawi-Sprache unterzog. Humboldt war seiner ganzen geistigen Constitution nach wie geschaffen zu einer solchen Untersuchung; denn was er selbst irgendwo von den Griechen sagt, daß die Systeme derselben fast durchaus die Frucht ihrer gesammten Kräfte in der größten Harmonie ihres Strebens gewesen und daß daher Niemand dieselben als Philosophen vollständig würdigen werde, der sie nicht als Menschen aufzufassen Sinn genug habe (Werke 1. Bd. S. 186), das gilt in hohem Grade von ihm selbst und seiner Sprachphilosophie. Es ist das Urtheil eines scharfsichtigen Freundes über Humboldt, daß dieser mit seinem ganzen Wesen die gleichschwebende Mitte zwischen Natur und Cultur, zwischen der Fähigkeit des Producirens und des kritischen Genießens innegehalten; es ist Humboldt's Urtheil über sich selbst, daß in ihm mit nie verlöschendem Durste geistiger Receptivität das von selbst sich einfindende Bedürfniß der resultatischen Zusammenfassung gepaart sei [57]), und ein ander Mal wieder bekennt er, die Anlage in sich zu fühlen zu einem Verbinden sonst gewöhnlich als getrennt angesehener Dinge, zu einem Zusammennehmen mehrer Seiten und dem Entdecken der Einheit in einer Mannichfaltigkeit von Erscheinungen [58]). Wenn nun das Letztere den Philosophen in seinem Streben nach Totalität und Einheit, in seiner systembildenden Energie charakterisirt, so scheint dagegen der Mangel an eigentlicher genialer Productivität, die Mächtigkeit receptiver Kraft, den Beobachter, ja den Naturforscher zu bezeichnen. Wenn wir den wunderbar Begabten daher schwankend finden könnten zwischen empirischen und speculativen Neigungen, so tritt zuletzt die überwiegende Idealität, die Richtung auf das Intellectuelle, entscheidend in's Mittel, und fodert, daß der empirische Stoff, mit dem er sich einlassen könne, ein an sich bereits idealisirter und mit der Intellectualität unmittelbar zusammenhängender sei. Bedenken wir zu dem Allen endlich die Richtung des Mannes auf das Individuelle und den künstlerischen Trieb desselben, die Individualität stets mit der Idealität und diese mit jener in Beziehung und Wechselwirkung zu denken, so muß es uns als eine höher angelegte Nothwendigkeit erscheinen, daß grade dieser Geist sich endlich auf der Sprache niederließ und in der tiefsinnigen und umständlichen Darstellung ihres Wesens zugleich sein eigenes Wesen ergriff und offenbarte. „Ich glaube, schrieb er schon im Juni 1804, die Kunst entdeckt zu haben, die Sprache als ein Vehikel zu brauchen, um das Höchste und Tiefste und die Mannichfaltigkeit der ganzen Welt zu durchfahren (Werke 5. Bd. S. 266)." Gleich jenen ionischen Naturphilosophen, welche irgend ein natürliches Element zum Urtypus des Universums machten, um dieses als Explication und Metamorphose von jenem zu begreifen, so bemächtigt sich dieser den Griechen so verwandte Mann gleichfalls eines einzelnen elementaren Wesens, um in ihm die zerstreuten Strahlen des Weltganzen aufzufangen und mit Einem Blicke zusammenzufassen. Nur der wesentliche Unterschied ist eingetreten, daß das jetzt ergriffene Element viel höher hinauf liegt, daß es ebenso ein Geistiges wie ein Natürliches, daß es überdies ein in sich Bewegtes und Thätiges ist. Der ganze Unterschied der antiken und der modernen Anschauung ist darin niedergelegt. Wenn den Alten die Differenz des Subjectiven von dem Objectiven noch nicht aufgegangen war, wenn die Sprache vielmehr die geistige Wetterscheide zwischen Natur und Geist bildete, indem sie dem Geist sein eigenes Dasein und Wesen verhüllte und ihm nur das jenseit dieser Grenze Gelegene, die Gegenständlichkeit der natürlichen Welt, offenbarte, so ist seitdem der verschlossene Geist in seiner Unterschiedenheit von der Natur aus der eigenen Arbeit der Sprache aufgebrochen, mit der höchsten sittlichen Anstrengung ist in immer tiefer greifenden Ansätzen das Subject in sich selbst eingegangen und das Bedürfniß

Schrift von Kuhn: Jacobi und die Philosophie seiner Zeit; außerdem aber die Kritik Jacobi's in Hegel's Abhandlung: „Glauben und Wissen (Werke 1. Bd. S. 51 fg.).

57) Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt. S. 383 u. 215. 58) Werke 5. Bd. S. 175.

der Vermittelung von Geist und Natur, von Subject und Object immer stärker hervorgetreten. Der wieder zum Physiologen gewordene Philosoph hat nicht einseitig die Substanz und den Bau der äußeren Welt, sondern die geistige Welt, wie sie die natürliche lebendig in sich faßt und trägt, zu erklären und statt nach einem blos natürlichen, greift er vielmehr zu einem beide Seiten zusammenbindenden Elemente; er läßt sich auf jener Grenze selbst nieder, sucht sie in ihrem Schwanken zu fixiren und in ihrem zweideutigen geheimnißvollen Walten zu durchdringen.

Humboldt's Sprachphilosophie ist auf diese Weise die Vorarbeit für ein System, welches die Vermittelung von Natur und Geist in erschöpfender Weise sich zur Aufgabe machte und dabei ohne Zweifel der Sprache nicht würde entbehren können, sich zu dieser höheren, modernen Naturphilosophie jedoch in ähnlicher Weise verhalten müßte, wie das Aristotelische oder Platonische System etwa zu dem Thaletischen. Nur freilich, daß der große, harmonisch angelegte Sinn Humboldt's sich nie in die Einseitigkeit verfangen konnte, die Sprache factisch als das alleinige und erschöpfende Wort des Welträthsels hinzustellen. Indem er sich genügen ließ, den Proceß des Geistigen und Natürlichen an diesem Einen Punkte sinnig zu beobachten, indem er sich den Blick für diejenigen Erscheinungen offen hielt, welche von jenem Punkte nicht beherrscht werden können, zugleich aber der Einordnung dieser Erscheinungen unter eine andere, umfassendere Einheit entsagte, so kann er dem Entdecker einer großen und fruchtbaren Insel verglichen werden, welcher die Täuschung fern zu halten weiß, als ob er ein neues, zusammenhängendes Festland aufgefunden habe. Indem er mit voller Liebe an seiner Entdeckung hängt und sie nach allen Seiten hin auszubeuten versteht, so kommt ihm doch die Besinnung nicht abhanden, welche den einseitigen Systematiker nothwendig verläßt, daß jenes entdeckte Wesen Fundament und Substanz nur für eine bestimmte Sphäre, für das außer derselben Gelegene dagegen nur als *Symbol* gilt. Er wird es lieben, dieses Symbol auch der Erklärung darüber hinausliegender Objecte anzutragen, das Verwandteste am meisten wird er vorübergehend unter diesen Gesichtspunkt stellen, aber das Symbol wird ihm nie zum Princip, das Bild nicht zur Sache erstarren. Er kennt zum Beispiel den Unterschied der Kunst von der Sprache; der Erklärung jener wird er es vermeiden, diese als Princip unterzulegen; aber wol mag er die fruchtbare Analogie andeuten, in welcher Beide zu einander stehen und in sofern das Talent rühmen, „*die Kunst wie eine Sprache zu behandeln*, in welche die ganze Natur eingehen kann, aber aus der sie immer schöner und klarer wieder hervortritt.“ (Werke 3. Bd. S. 373.)

Während daher bei *Kant* nur von Oben her und nur mit zurückgehaltener Kraft das Gesetz autonomer Sittlichkeit die aus einander klaffenden, durch die immer wieder von Neuem unternommenen Ansätze der Untersuchung gleichsam zerklüfteten Geistesvermögen beherrschte und wenigstens der Absicht nach zusammenhielt, während bei *Fichte* der Guß viel ebener und zusammenstimmender ausgefallen war, dennoch aber die gesammte Geisteswelt so wenig sich in die Enge des abstracten Ich wollte zusammendrücken lassen, daß ein unbezwingbarer Rest zuletzt entwich, und endlich, in höhere Regionen entwichen, als finstere Wolke das Ich überschattete: während dessen gewann Wilhelm von Humboldt an der Sprache ein Band, in welchem sich viel inniger und viel augenscheinlicher alle die Gegensätze verknüpft zeigten, welche in jenen beiden Systemen entweder gar nicht, oder nur kaum zusammengingen, einen klaren Spiegel zugleich, in welchem leicht und deutlich das gelingende sowol wie das nicht gelingende Verknüpfen der abstracten Antithesen der Philosophie sich abbildete. Wir erinnern uns, wie Receptivität und Spontaneität bei Kant auseinandergefallen und nur erst in der praktischen Vernunft auf dem Gipfel des gleichsam kegelförmig von der Basis der Sinnlichkeit bis zur Spitze sittlicher Freiheit sich erhebenden Systems zusammengegangen war. Wenn nun hiergegen schon Hamann mit dem Hinweis auf die Sprache aufgetreten war, so sprach nun Humboldt mit griechischer Klarheit aus, was jener in dunkler Begeisterung und wie mit zerrissenem Munde angedeutet hatte. „Die Sprache,“ heißt es in der Einleitung zur Kawi-Sprache (§. 9. S. LXVIII), „gibt immer zugleich mit dem dargestellten Object die dadurch hervorgebrachte Empfindung wieder und knüpft in immer wiederholten Acten die Welt mit dem Menschen, oder, anders ausgedrückt, *seine Selbstthätigkeit mit seiner Empfänglichkeit* in sich zusammen.“ Was *Fichte* als den Proceß von Ich und Nicht-Ich innerhalb der Sphäre des Ich, als Subject-Object in ermüdender Abstraction nachgewiesen hatte: Humboldt wies es nach als bedingt durch den Hergang der Sprache und lieh so jenen Abstractionen Anschaulichkeit und Wahrheit. „Subjective Thätigkeit,“ sagt er in dieser Beziehung (a. a. O.), „bildet im Denken ein *Object*. Denn keine Gattung der Vorstellungen kann als ein blos empfangendes Beschauen eines schon vorhandenen Gegenstandes betrachtet werden. Die Thätigkeit der Sinne muß sich mit der inneren Handlung des Geistes synthetisch verbinden, und aus dieser Verbindung reißt sich die Vorstellung los, wird, der subjectiven Kraft gegenüber, zum Object, und kehrt, als solches auf's Neue wahrgenommen, in jene zurück. *Hierzu aber ist die Sprache unentbehrlich*. Denn indem in ihr das geistige Streben sich Bahn durch die Lippen bricht, kehrt das Erzeugniß desselben zum eignen Ohre zurück. Die Vorstellung wird also in wirkliche Objectivität hinüberversetzt, ohne darum der Subjectivität entzogen zu werden. Dies vermag nur die Sprache; und ohne diese, wo Sprache mitwirkt, auch stillschweigend immer vorgehende Versetzung in zum Subject zurückkehrende Objectivität ist die Bildung des Begriffs, mithin alles wahre Denken, unmöglich.“ Wie aber diese ersten und abstractesten Gegensätze, Receptivität und Spontaneität, Subjectivität und Objectivität, so vereinigt der Sprachphilosoph weiter in der Sprache auch die abgeleiteten und concreteren. Er sieht in ihr das Allgemeine verflochten in das Individuelle. „So wundervoll,“ heißt es z. B.

S. LXIII, „ist in der Sprache die Individualisirung innerhalb der allgemeinen Übereinstimmung, daß man ebenso richtig sagen kann, daß das ganze Menschengeschlecht nur Eine Sprache, als daß jeder Mensch eine besondere besitzt" — und in dieser Einsicht wurzelt die Schlichtung des von Fichte immer nur fortgeschobenen Streites zwischen dem empirischen und dem absoluten Ich. In der Sprache ferner sieht Humboldt die Vereinigung des Freien und des Nothwendigen, der Selbstbestimmung und der Bestimmung durch das Schicksal, des Philosophischen und des Historischen. „Die Sprache," sagt er, um nur Eine Stelle herauszuheben (§. 2. S. XXI), „entspringt zwar aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als ein eigentliches Werk und als eine Schöpfung der Völker zu betrachten. Sie besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche Selbstthätigkeit, und ist, von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugniß der Thätigkeit, sondern eine unwillkürliche Emanation des Geistes, nicht ein Werk der Nationen, sondern eine ihnen durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe. Sie bedienen sich ihrer, ohne zu wissen, wie sie dieselbe gebildet haben. Dessenungeachtet müssen sich die Sprachen doch immer mit und an den aufblühenden Völkerstämmen entwickelt, aus ihrer Geisteseigenthümlichkeit, die ihnen manche Beschränkungen aufgedrückt hat, herausgesponnen haben. Es ist kein leeres Wortspiel, wenn man die Sprache als in Selbstthätigkeit nur aus sich entspringend und göttlich frei, die Sprachen aber als gebunden und von den Nationen, welchen sie angehören, abhängig darstellt." So Humboldt, und es ist mehr als Zufall, daß Fichte zu einer Zeit, wo er seine Abstractionen fallen ließ und sich nationaler Thätigkeit zuwandte, die Sprache gleichfalls als den Stoff und Boden desjenigen anzuerkennen geneigt war, was ihm während seiner systembildenden Periode nur als ein rein geistiges Wesen, als das zwischen dem empirischen und absoluten Charakter hin und her schwankende Ich begegnet war. „Weit mehr," behauptet der kühne Redner an die teutsche Nation (Sämmtl. W. 7. Bd. S. 314), „werden die Menschen von der Sprache gebildet, denn die Sprache von den Menschen." „Die Sprache," sagt er weiter, ganz im Gegensatz zu früheren Aussprüchen (Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache. Sämmtl. W. 8. Bd. S. 301 fg.), „hängt keineswegs von willkürlichen Beschlüssen und Verabredungen ab, sondern es gibt ein Grundgesetz, nach welchem jedweder Begriff in den menschlichen Sprachwerkzeugen zu diesem und keinem andern Laute wird." „Nicht eigentlich redet der Mensch, sondern in ihm redet die menschliche Natur."

Zurückzukehren jedoch zu Humboldt, so treffen wir denselben endlich mit dem schwierigsten Probleme ringend, mit der Frage über das Verhältniß der Sprache zur Intellectualität beschäftigt. Nichts wird hierbei übersehen, nichts übereilt. Es geschehen tiefe Einschnitte in die Natur dieses Verhältnisses; aber die auf den Grund dringende Schärfe der Einsicht, die ausdauernde Geduld der Beobachtung und der Auseinandersetzung scheut sich nicht, zuletzt vor der Anerkennung eines Geheimnisses stehen zu bleiben, einzelne Punkte mehr anzudeuten als durchzusetzen, in Beziehung auf andere da abzubrechen, wo nur ein umfassenderes Philosophiren die Fäden aufnehmen und weiter führen könnte.

So ist zunächst die äußerliche Ansicht, wie sie noch Leibnitz mit Aristoteles theilte, wie sie im Wesentlichen selbst bei Hegel wiederkehrt, die Ansicht, daß das Wort blos Zeichen des Begriffs sei, von Humboldt auf das Vollständigste überwunden. Das Element der Sprache, das Wort, theilt nach ihm nicht wie eine Substanz etwas schon Hervorgebrachtes mit, enthält auch nicht einen schon geschlossenen Begriff, sondern regt blos an, diesen mit selbständiger Kraft, nur auf bestimmte Weise, zu bilden. „Die Menschen," heißt es §. 20 (S. CCXIII), „verstehen einander nicht dadurch, daß sie sich Zeichen der Dinge wirklich hingeben, auch nicht dadurch, daß sie sich gegenseitig bestimmen, genau und vollständig denselben Begriff hervorzubringen, sondern dadurch, daß sie gegenseitig in einander dasselbe Glied der Kette ihrer sinnlichen Vorstellungen und inneren Begriffserzeugungen berühren, dieselbe Taste ihres geistigen Instruments anschlagen, worauf alsdann in jedem entsprechende, nicht aber dieselben Begriffe hervorspringen." Von Bildern und Vergleichungen wird dann zu genaueren und erschöpfenderen Bestimmungen fortgeschritten. Wenn es überaus zart und naturwahr empfunden ist, was in der Einleitung zur Übersetzung des Agamemnon (Werke 3. Bd. S. 13) gesagt wird, „daß das unbestimmte Wirken der Denkkraft sich in ein Wort zusammenzieht, wie leichte Gewölke am Himmel entstehen," wenn ein ander Mal (Über das vergleichende Sprachstudium. Werke 3. Bd. S. 253) die Sprache überaus treffend als „intellectueller Instinct der Vernunft" bezeichnet wird: so lassen sich andere Stellen auf eine directe Analyse des sprachlichen Wesens ein. Überall bildet dabei das Festhalten an der Identität von Sprache und Intellectualität den Mittelpunkt. „Die Geisteseigenthümlichkeit und die Sprachgestaltung eines Volkes," heißt es z. B. S. LIII der Einleitung in die Kawi-Sprache, „stehen in solcher Innigkeit der Verschmelzung in einander, daß, wenn die eine gegeben wäre, die andere müßte vollständig aus ihr abgeleitet werden können. Denn die Intellectualität und die Sprache gestatten und befördern nur einander gegenseitig zusagende Formen. Die Sprache ist gleichsam die äußerliche Erscheinung des Geistes der Völker; ihre Sprache ist ihr Geist und ihr Geist ihre Sprache; man kann sich beide nie identisch genug denken." Es ist eine noch ganz deutlich Kant'sche Anschauungsweise, wenn der eigentliche ursprüngliche Verbindungspunkt von Sprache und Intellectualität als ein Noumenon, als eine „unserem Begreifen unzugängliche Quelle" behandelt wird, und eine Kant'sche Furcht ist es desgleichen, wenn der Sprache als solcher schöpferische Selbständigkeit zuzuschreiben vermieden wird, weil „sie sich in sofern über das Gebiet der Erscheinungen hinaus in ein ideales Wesen verliere." Kantisch endlich und eine Folge dieser Anschauungen ist die Scheidung subjectiver Betrachtungsweise und objectiver Wahrheit. „Wenn wir," heißt es in dieser Beziehung, „Intellectualität und Sprache trennen, so existirt

eine solche Scheidung in der Wahrheit nicht. Wenn uns die Sprache mit Recht als etwas Höheres erscheint, als daß sie für ein menschliches Werk, gleich anderen Geisteserzeugnissen, gelten könnte, so würde sich dies anders verhalten, wenn uns die menschliche Geisteskraft nicht blos in einzelnen Erscheinungen begegnete, sondern ihr Wesen selbst uns in seiner unergründlichen Tiefe entgegenstrahlte und wir den Zusammenhang der menschlichen Individualität einzusehen vermöchten, da auch die Sprache über die Geschiedenheit der Individuen hinausgeht." Jene Identität von Sprache und Intellectualität ist für unseren Philosophen ein gleichsam nur regulatives, kein constitutives Princip. Er erreicht zwar jene Identität, aber sie verwandelt sich ihm in demselben Momente in etwas Jenseitiges und Unerreichbares. Aber gleichviel: praktisch und durch den ahnungsvollen Tiefsinn des Mannes wird dieser Kantianismus im Laufe der Untersuchung fortwährend verflüchtigt und in der Darstellung des zur Identität zusammenfallenden Herüber und Hinüber von Sprache und Intellectualität wird das Verhältniß beider so allseitig und rein ermittelt, wie auch Kant, trotz Kant, das Wesen der Teleologie der Natur zu erfassen im Stande war. Grade durch die Duplicität jener beiden, durch das wechselnde Ausgehen jetzt von dieser, jetzt von der anderen Seite, wird ihr Ineinanderaufgehen zur höchsten Anschaulichkeit der Überzeugung gebracht. Die Sprachen, wird jetzt gesagt, wachsen auf bedingte Weise mit der Geisteskraft empor; sie bilden zugleich, wird jetzt ergänzt, das belebend anregende Princip derselben. Die Sprache wird jetzt als Wirkung und gleich darauf als Ursache der Geisteseigenthümlichkeit bezeichnet, und als die Wahrheit wird dann immer wieder nachgebracht, „daß Beide zugleich und in gegenseitiger Übereinstimmung aus unerreichbarer Tiefe des Gemüths hervorgehen." „In der Sprache," heißt es an einer anderen, besonders instructiven, Stelle, „unterscheiden sich zwei constitutive Principe: *der innere Sprachsinn* — — und der *Laut*, in sofern er von der Beschaffenheit der Organe abhängt und auf schon Überkommenem beruht. Der innere Sprachsinn ist das die Sprache von Innen heraus beherrschende, überall den leitenden Impuls gebende Princip. Der Laut würde an und für sich der passiven, Form empfangenden Materie gleichen. Allein, vermöge der Durchdringung durch den Sprachsinn in articulirten umgewandelt, und dadurch in untrennbarer Einheit und immer gegenseitiger Wechselwirkung, zugleich eine intellectuelle und sinnliche Kraft in sich fassend, wird er zu dem in beständig symbolisirender Thätigkeit wahrhaft und scheinbar sogar selbständig *schaffenden Princip* in der Sprache." (S. CCCXIII und CCCXIV.)

Wo aber die tiefe Bedeutung der Sprache so lebhaft empfunden, ihr Wesen so eingehend bestimmt, ihr Zusammenhang mit der Intellectualität so energisch gefaßt wird, da kann es nicht fehlen, daß sich die Sprache zuweilen bis zur Höhe eines nahezu die gesammte Geisteswelt erklärenden Princips erhebt, daß sie nahe daran ist, ausdrücklich dieselbe Würde, wie etwa das Fichte'sche Ich in Anspruch zu nehmen. Aber freilich nur Winke und immer behutsam wieder gemilderte Behauptungen enthält hierüber die Einleitung zur Kawi-Sprache, und die Natur der Sprache als eines historisch unendlich Modificirten bringt zugleich die Berücksichtigung des Empirischen und des Historischen innerhalb der Philosophie mit sich. Nur Eine Stelle wollen wir in dieser Beziehung mittheilen. „*So liegt*," heißt es §. 9. S. LXXIV, „*in jeder Sprache eine eigenthümliche Weltansicht*. Wie der einzelne Laut zwischen den Gegenstand und den Menschen, so tritt die ganze Sprache zwischen ihn und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgibt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten. Diese Ausdrücke überschreiten auf keine Weise das Maß der einfachen Wahrheit. Der Mensch lebt mit den Gegenständen hauptsächlich, ja, da Empfinden und Handeln in ihm von seinen Vorstellungen abhängen, sogar ausschließlich so, wie die Sprache sie ihm zuführt. Durch denselben Act, vermöge dessen er die Sprache aus sich herausspinnt, spinnt er sich in dieselbe ein, und jede zieht um das Volk, welchem sie angehört, einen Kreis, aus dem es nur in sofern hinauszugehen möglich ist, als man zugleich in den Kreis einer anderen hinübertritt."

Und dagegen nun, daß die Sprache nicht auf abstracte Weise zum Princip gemacht werde, schützte Humboldt eine weitere Einsicht, die zum Theil nur in der Anerkennung eben jener historischen Bedingtheit der Sprache, anderentheils aber in dem beständigen Rückblick auf jenen noumenischen Bestand der Intellectualität beruht, welchen er, wie wir schon sahen, der Sprache und dem erscheinenden Geiste zum nicht erscheinenden Hintergrunde gab. So spricht er (S. LXXVII), da, wo er den Unterschied der Sprache und des Gesprochenen behandelt, davon, daß der Stoff des Denkens und die Unendlichkeit der Verbindungen ebenso wenig wie die Menge des zu Bezeichnenden und zu Verknüpfenden in der Sprache jemals *erschöpft* werden könne. Er spricht ferner, da wo von der Sprachbildung die Rede ist, von dem Kampfe, den der Sprachsinn mit dem Laute zu bestehen habe, von der Schwierigkeit, welche die innere Idee zu überwinden habe, um sich zu manifestiren (S. CII). Ja, Begriff und Laut erscheint ihm an einer späteren Stelle als in letzter Instanz durchaus inadäquat, als nur annäherungsweise und nur der Idee nach zur Deckung zu bringen. Man glaubt sich in den Kreis der Fichte'schen Synthesen zurückversetzt, wenn man hört: „Die Bezeichnung des Begriffs durch den Laut ist eine Verknüpfung von Dingen, deren Natur sich wahrhaft niemals vereinigen kann. Der Begriff vermag sich aber ebenso wenig von dem Worte abzulösen, als der Mensch seine Gesichtszüge ablegen kann. Das Wort ist seine individuelle Gestaltung, und er kann, wenn er diese verlassen will, sich selbst nur in anderen Worten wiederfinden. Dennoch muß die Seele immerfort versuchen, sich von dem Gebiete der Sprache unabhängig zu machen, da das Wort allerdings eine *Schranke* ihres inneren, immer mehr enthaltenden, Empfindens ist, und oft grade sehr eigenthümliche Nüancen desselben durch seine im Laut mehr materielle, in der

Bedeutung zu allgemeine Natur zu ersticken droht. Sie muß das Wort mehr wie einen Anhaltspunkt ihrer inneren Thätigkeit behandeln, als sich in seinen Grenzen gefangen halten lassen. Was sie aber auf diesem Wege schützt und erringt, fügt sie wieder dem Worte hinzu; und so geht aus diesem ihrem fortwährenden Streben und Gegenstreben, bei gehöriger Lebendigkeit der geistigen Kräfte, eine immer größere Verfeinerung der Sprache, eine wachsende Bereicherung derselben an seelenvollem Gehalte hervor, die ihre Foderungen in eben dem Grade höher steigert, in dem sie besser befriedigt werden (S. CXXIII. CXXIV)."

Und während sich nun, an diesem Punkte angelangt, der Sprachphilosoph in abermals ganz Kant'scher Weise um ein Schema, d. h. um die Vermittelung der so in der Erscheinung wieder getrennten Beiden, von Begriff und Laut bemüht, so drängt sich uns die Bemerkung auf, wie eben die Isolirung der Sprache von dem Umkreis eines philosophischen Systems Schwierigkeiten zu Tage fördert, welche nur im weiteren Umblick und im Verlassen des Gebietes der Sprache ihre Lösung finden dürften. Es ist vielleicht wirklich so, wie weiterhin unsere Abhandlung ausspricht, daß das Wesen des Menschen Ahnung eines Gebietes besitzt, welches über die Sprache hinausgeht und das durch die Sprache eigentlich beschränkt wird; es ist vielleicht wirklich so, daß dennoch die Sprache das einzige Mittel ist, dies Gebiet zu erforschen und zu befruchten: — aber es wäre offenbar des Philosophen Sache, um sich zu blicken, ob nicht dies Gebiet der Ahnung durch eine andere als die sprachliche Function innerhalb des Wesens des Menschen ergriffen, ob nicht Fragmente dieses Gebietes auch noch durch einen anderen Proceß als den der Sprache vereinigt und in die Erscheinung hinübergezogen, ob nicht endlich diese Fragmente auch gesondert aufgezeigt und als positive Factoren unsrer Geisteswelt begriffen werden könnten. Jene noumenische Einheit von Sprache und Intellectualität bekäme dann vielleicht irgendwie Realität, die Sprache bliebe dann vielleicht nicht mehr schlechthin das einzige Mittel, das tiefer liegende Gebiet der Ahnung, wenn auch nicht zu erforschen, so doch zu erhellen und zu befruchten, und die Weise, wie sich das Kant'sche Noumenon noch zuletzt offenbarte, nicht minder aber der Begriff seiner „ästhetischen Ideen," welche „durch keine Sprache völlig erreicht und verständlich gemacht werden," gäben endlich vielleicht einen Wink über die Möglichkeit einer neben der Sprache hergehenden oder über sie übergreifenden partiellen Erschöpfung jenes Gebietes.

Neben der Eroberung, welche Humboldt in der Sprache für die Philosophie gemacht hatte, drängte sich ja schon bei Kant ein anderes Object in den Kreis der Untersuchung; wo die Kunst erschien, da füllten sich die Risse, welche die subjective Welt auseinanderhielten, da schloß sich momentan der sonst trotz aller Anstrengung nicht in sich zurückkehrende Kreis des mit sich selbst procedirenden Ich. Denn wie Kant, so fand auch Fichte Punkte auf, an denen er über den eigenen Standpunkt hinaus das Moralische und Intellectuelle nicht blos in abstracter Weise zu vereinigen strebte, sondern in concreter Erscheinung als wirklich vereinigt anschaute. So war es offenbar eine Überwindung seines abstracten Moralprincips, es war eine Wiedergeburt desselben durch den Rückgang in das Element des Religiösen, wenn er im ersten Anhang zum „Naturrecht" auf einmal die Liebe als den innigsten Vereinigungspunkt der Natur und der Vernunft" bezeichnete (Werke 3. Bd. S. 310), wenn er die Empfindung als den „Naturtrieb in der Intelligenz" auffaßte, wenn ihm im Begriff des Weibes eine Einsicht aufging, welche sich, wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken, wie die weibliche Seite zu seiner eignen durch und durch männlichen Philosophie verhält, wenn er den Ausdruck wagte: daß „der Mann sich erst vernünftig machen müsse, während das Weib von Natur schon vernünftig sei," wenn ihm die Sorge der Mutter für das Kind auf einem „Mechanismus der Natur und Vernunft in ihrer Vereinigung" zu beruhen schien (vergl. a. a. O. S. 351. 355, auch 315). Und parallel nun diesen Bestimmungen laufen diejenigen, zu denen er sich in Betreff des Wesens der Kunst und des Schönen emporschwang. So macht er in der Abhandlung: „Über Geist und Buchstab in der Philosophie (Werke 8. Bd. S. 279 fg.)" den ästhetischen Trieb zum Vermittler zwischen dem Erkenntnißtrieb und dem praktischen Trieb, und in der „Sittenlehre (4. Bd. S. 344)" nennt er den ästhetischen Sinn das Vereinigungsband zwischen Verstand und Willen. Dasjenige, woran die schöne Kunst sich wendet, heißt es ebendaselbst (S. 353), „ist nicht der Verstand, noch ist es das Herz, sondern es ist das ganze Gemüth in Vereinigung seiner Vermögen, es ist ein drittes, aus beiden Zusammengesetztes." Ja, er wird endlich dazu gedrängt, außer dem gemeinen und dem transscendentalen Standpunkt noch einen dritten zu statuiren, und hofft offenbar dadurch den Widerspruch, der in dieser Auffassung der Kunst gegen den Geist seiner Transscendentalphilosophie liegen würde, auf einen Punkt außerhalb des Systems hinüberzuspielen [59])." „Die schöne Kunst," sagt er a. a. O., „macht den transscendentalen Gesichtspunkt zu dem gemeinen," und weiter (S. 354): „Auf dem transscendentalen Gesichtspunkte wird die Welt gemacht, auf dem gemeinen ist sie gegeben: auf dem ästhetischen ist sie gegeben, aber nur nach der Ansicht, wie sie gemacht ist."

Wenn aber Kant sowol wie Fichte nur in einzelnen Anklängen und gleichsam auf dem äußersten Rande ihres Systems das Wesen des Schönen berührten, so war es dagegen, von beiden angeregt, Schiller, welcher dasselbe ausschließlich sich zur Vorlage nahm und beständig fortschreitend, Bestimmungen herausarbeitete, welche in der Hauptsache seitdem von keiner späteren Philosophie überboten worden sind, welche fortan ebenso die Grundlage jeder Kunstphilosophie bilden werden, wie die besprochene Humboldt'sche Abhandlung das unumstößliche Fun-

59) Hiernach ist zu beurtheilen die Bemerkung Hegel's: „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems," Werke 1. Bd. S. 241. Vergl. J. H. Fichte in der Vorrede zu Schiller's und Fichte's Briefwechsel S. 19.

dament aller Sprachphilosophie bildet. Wie der Sprachkenner in isolirendem Interesse die Natur der Sprache, so mußte der Dichter in gleicher Beschränkung die Natur des Schönen ermitteln. Es waren Systeme im Kleinen, partielle Systeme, die Beide aufstellten, indem sie einem sonst nur im Umkreise der Philosophie vorkommenden Objecte mit ausschließender, individuell interessirter Parteilichkeit centrale Bedeutung verliehen und mit der Hingabe der Religion sich desselben bemächtigten.

Je weniger aber Schiller von dem Besitz eines vollen umschließenden Systemes aus den Begriff des Schönen darstellte, um so mehr gleicht sein Bemühen um denselben einem Eroberungszuge, auf welchem er immer tiefer in das ihm geistig verwandte Land eindrang, um so mehr hat sein Philosophiren über das Schöne eine immer vollendeter sich entwickelnde Geschichte. Wir sehen ihn zunächst auf den Boden der Kant'schen Philosophie und zwar der Kritik der Urtheilskraft gestellt, deren Lectüre in ihm „ein ganzes Meer von Gedanken" aufgeregt hatte. Sowie Kant, ganz entsprechend seinem subjectiven Standpunkt bei der Analyse des Genie's, zuerst auf eine tiefere Fassung des Schönen gestoßen war, so ist es ähnlich bei Schiller der Begriff des schönen Subjectes, an welchem er zuerst der Einheit des Sinnlichen und des Geistigen habhaft wird. Es ist die lebendige Schönheit, dasjenige, was er die Anmuth nennt, in welcher es ihm zuerst gelingt das souveraine Verhalten des Kant'schen kategorischen Imperativs zu beugen, die Härte desselben hinwegzuschmelzen und ihn zum Eingehen in die Sinnlichkeit zu bestimmen. Dieser Imperativ steht fortan nicht mehr herrisch und transscendent über der Welt, sondern er geht in sie ein und sucht in der Anmuth mit der Welt der Phänomene sich ins Gleichgewicht zu setzen. Die Grazie, sagt der Dichterphilosoph (Über Anmuth und Würde. Werke in Octav v. J. 1844. 10. Bd. S. 25), „ist die Schönheit der durch Freiheit bewegten Gestalt," sie wird weiter eine „Gunst" genannt, die das Sittliche dem Sinnlichen erzeige. Sie ist von den drei Verhältnissen, in welchen der Mensch zu sich selbst, d. i. sein sinnliches Theil zu seinem vernünftigen, stehen kann, dasjenige, welches ihm am gemäßesten ist, ihn am besten kleidet. Die mit dem Stoffe kämpfende moralische Freiheit, diese imperative Sittlichkeit, welche bei Kant auftritt, ist der Schönheit nicht günstig; durch sie tritt gleichsam ein monarchisches Verhältniß ein; ebenso wenig aber die triumphirende Sinnlichkeit, welche ein gleichsam ochlokratisches Verhältniß begründet. In der Mitte vielmehr zwischen beiden, zwischen Würde und Wollust, liegt die Schönheit. Nur „derjenige Zustand des Gemüths, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung zusammenstimmen, wird die Bedingung sein, unter der die Schönheit des Spiels (d. i. die Anmuth) erfolgt." (a. a. O. S. 42; vergl. Briefwechsel mit Goethe. 1. Bd. S. 193. 194 die Wendung dieser Einsicht auf das Religiöse.) Die Ansprüche der Sinnlichkeit also, welche im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung nach der Kant'schen Lehre, völlig zurückgewiesen erschienen, diese sind es, welche Schiller „im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht" noch zu behaupten versuchte. Das Höchste und die wahre Tugend ist ihm „eine Neigung zur Pflicht;" er bringt auf die „vollendete Menschheit," auf dasjenige „was man unter einer schönen Seele versteht." Er schildert diese als die wahre καλοκαγαθία, und zusammenfassend sagt er S. 47: „in einer schönen Seele ist es also, wo Sinnlichkeit und Vernunft, Pflicht und Neigung harmoniren, und Grazie ist ihr Ausdruck in der Erscheinung."

Hat aber Schiller auf diese Weise die Vereinigung von Freiheit und Sinnlichkeit, diesen Begriff, mit welchem er die Kant'sche Trennung des Phänomenischen und Noumenischen fast unbemerkt ebenso wie den sittlichen Rigorismus desselben beseitigt, mit dem Namen der Anmuth oder Grazie belegt, so bleibt begreiflicherweise zunächst für das, was den Namen der „Schönheit" trägt, nur eine viel dürftigere Bestimmung übrig. Die Kant'sche Trennung von Freiheit und Naturnothwendigkeit kehrt auf einmal hier in aller Strenge zurück und Schönheit im eigentlichen Sinne, welche jedoch sogleich den Beinamen der „architektonischen Schönheit" empfängt, ist nach Schiller lediglich für den Sinn, lediglich in der Erscheinung und lediglich durch Naturnothwendigkeit. Hat sie nichtsdestoweniger für die Vernunft ein Interesse, so ist doch dasselbe nicht objectiv begründet; die Idee, an der sich die Vernunft dabei interessirt, ist nicht objectiv, sondern höchstens subjectiv nothwendig mit dem schönen Gegenstande verknüpft, und nur nachträglich wirft Schiller die Bemerkung hin, daß freilich in der Vernunft selbst der Grund liegen müsse, warum sie ausschließlich nur mit einer gewissen Erscheinung der Dinge eine bestimmte Idee verknüpfe, und daß andererseits ebenso in dem Objecte der Grund liegen müsse, warum es ausschließend nur diese Idee und keine andere hervorrufe. Aber diese Bemerkung wird sofort wieder liegen gelassen und ihre Ausführung auf eine Analytik des Schönen verschoben.

Ist sonach auch der kühne Ausdruck, daß die „architektonische Schönheit der sinnliche Ausdruck eines Vernunftbegriffes sei," blos subjectiv zu verstehen, und geht folglich die Definition des im engeren Sinne Schönen in keiner Weise über das Maß Kant'scher Auffassung hinaus, so erhebt sich doch Schiller sofort über diese durch die Einsicht in das Unzureichende solcher Schönheit. Die „Schönheit des Baues," heißt es (10. Bd. S. 35), „als bloßes Naturproduct hat ihre bestimmten Perioden der Blüthe, der Reife und des Verfalles." „Ihr gewöhnliches Ende ist, daß die Masse allmälig über die Form Meister wird." Die architektonische Schönheit muß sich daher „an der Grazie eine Stütze und eine Stellvertreterin heranziehen." Es ist gleichsam Masse und Form, aus welchen beiden in ihrer Vereinigung ein höheres Schöne producirt wird.

Und diese Methode des Vereinigens in der That treibt Schiller von Bestimmung zu Bestimmung, und führt ihm den Begriff des Schönen immer voller zu. Diese Methode, von Kant schon angedeutet, von Fichte zur wissenschaftlichen gestempelt, war bei Schiller mehr durch dichterischen Instinct gegeben. Sie ist es, die ihn jetzt

des Weiteren über die Schönheit des Spiels und über die Schönheit des Baues und über die, wenigstens im Vorübergehen bemerkte, Verbindung beider hinaus zu einer neuen Synthese führt, von welcher zuerst ausgesagt wird, daß sie den Begriff der „vollendeten Schönheit" gebe. Es ist nämlich die sittliche Hoheit unseres Dichters, welche ihn bei dem veranmuthigten Vernunftgesetz nicht stehen läßt, welche ihn empfinden läßt, daß die von der Grazie umfangene Sittlichkeit sich zu weit von dem Ernst des Gesetzes entferne. Und er lenkt zurück. Dem Anmuthigen gegenüber stellt er die *Würde*. In Affecten nämlich, wo die Natur zuerst handelt, ist keine Zusammenstimmung zwischen Neigung und Pflicht möglich, der Mensch kann hier nicht moralisch schön, er muß moralisch groß handeln: die schöne Seele muß sich im Affect in eine erhabene verwandeln. Ihr Ausdruck in der Erscheinung ist *Würde*. Sie stellt sich dar als Ruhe im Leiden und wird, obgleich nur mittelbar durch einen Vernunftschluß, Darstellung der Intelligenz im Menschen und Ausdruck seiner moralischen Freiheit (10. Bd. S. 49 fg.). Dieses Beides wird nun zusammengegriffen. „Sind Anmuth und Würde," heißt es (S. 60), „jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt, so ist der Ausdruck der Menschheit in ihr vollendet, und sie steht da, gerechtfertigt in der Geisterwelt und freigesprochen in der Erscheinung." Und hier, wie gesagt, ist der Sitz des höchsten Schönen. „Nach diesem Ideal menschlicher Schönheit sind die Antiken gebildet, und man erkennt es in der göttlichen Gestalt einer Niobe, im belvederischen Apoll, in dem Borghesischen geflügelten Genius, und in der Muse des Barberinischen Palastes." Es ist dies dieselbe Synthese, welche ein ander Mal, in dem Aufsatz: „Über das Erhabene" als Einheit des Schönen und des Erhabenen unter dem Namen des *Idealschönen* auftritt (10. Bd. S. 384. Vergl. Briefwechsel mit Goethe 3. Bd. S. 158).

Alsbald jedoch war es der Einfluß des *Fichte*'schen Philosophirens, durch welchen Schiller zu einer neuen und höchst vollendeten Darstellung des Schönen angeregt wurde. In den „Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen" nämlich geht er durchaus Fichtisch von dem Ich, dessen Bestandtheilen, Thätigkeiten und Trieben aus. In der Form überall Fichtisch ist das Resultat eine auf dem Gebiete des Schönen vollzogene Überwindung des Fichte'schen Standpunkts. Zwei Gegensätze, lehrt Schiller, gibt es im Menschen. Dem Bleibenden steht das Wechselnde, der Person steht der Zustand gegenüber. Die Aufgabe des Menschen besteht darin, dieses Doppelte in sich zur Durchdringung zu bringen. Jedoch dies ist eine unendliche Aufgabe und erfüllt tritt sie nur in der Gottheit auf. Es ist leicht, diese Sätze in die strengere Fichte'sche Doctrin zurückzuübersetzen. Es ist das Ich und das Nicht-Ich, welche sich bei Fichte zu durchdringen streben, während diese Durchdringung für das empirische Ich doch nur mit einem unendlichen Streben endet, doch nur in alle Ewigkeit ungelöste Aufgabe bleibt, welche gelöst nur in der Idee des reinen, des absoluten Ich, nur in der Idee der Gottheit erscheint. Aber weiter. Zur Erfüllung jener Aufgabe, heißt es bei Schiller weiter, haben wir einen doppelten Trieb. Der *sinnliche Trieb* ist beschäftigt, den Menschen in die Schranken der Zeit zu setzen, in ihm das Princip der Zuständlichkeit zu fördern. Der zweite jener Triebe, der *Formtrieb*, sucht im Gegentheil den Menschen in Freiheit zu setzen, das Princip der Persönlichkeit zu fördern. Es ist, nur concreter gefaßt, das theoretische und das praktische Ich, womit es der Dichter zu thun hat. „Beim ersten Anblick," fährt dieser nun fort, „scheint nichts einander mehr entgegengesetzt zu sein, als diese beiden Triebe. Ihren Zwiespalt zu lösen und sie im Menschen verträglich zu machen, dazu ist — abermals eine Fichte'sche Kategorie — Einschränkung nöthig." „Den Stofftrieb muß die Persönlichkeit und den Formtrieb die Empfänglichkeit oder die Natur in seinen gehörigen Schranken halten." Hiermit sind wir, ganz ähnlich wie in der Wissenschaftslehre, zu dem Begriff einer Wechselwirkung gelangt, und dies Wechselverhältniß beider Triebe ist eben eine unendliche Aufgabe der Vernunft. Aber jetzt eine überaus wichtige Einsicht, durch welche der Fichte'sche progressus in infinitum überwältigt wird. „Gäbe es Fälle," wird nun auf einmal gesagt, „wo der Mensch diese doppelte Erfahrung *zugleich* machte, wo er sich *zugleich* seiner *Freiheit* bewußt würde, und sein *Dasein* empfände, so *hätte er in diesen Fällen eine vollständige Anschauung seiner Menschheit*, und der Gegenstand, der diese Anschauung ihm verschaffte, würde ihm zu einem Symbol seiner ausgeführten Bestimmung, folglich (weil diese nur in der Allheit der Zeit zu erreichen ist) zu einer *Darstellung des Unendlichen* dienen." Fälle dieser Art würden dann zugleich einen neuen Trieb wecken, in welchem die beiden anderen verbunden wirken, und diesen Trieb bezeichnet der Dichter als *Spieltrieb*. Heißt nun — und diese Auseinandersetzung erinnert an jene frühere, wo die Anmuth, die durch Freiheit bewegte Gestalt mit der architektonischen Schönheit, die lebendige Form mit der Masse sich einte, — heißt nun der Gegenstand des sinnlichen Triebes *Leben*, der des Formtriebes *Gestalt*, so ist der Gegenstand des Spieltriebes „in einem allgemeinen Schema vorgestellt — *lebende Gestalt*, ein Begriff, der allen ästhetischen Beschaffenheiten der Erscheinungen und mit Einem Worte dem, was man in weitester Bedeutung *Schönheit* nennt, zur Bezeichnung dient (a. a. O. S. 197)." Das höchste Ideal des Schönen, wie es anderwärts ausgedrückt wird, liegt somit in „dem möglichst vollkommenen Bunde und Gleichgewichte der Realität und der Form." Zwischen der Versenkung in die Vorstellung dieser Einheit und der dialektischen Betrachtung derselben schwankt nun ferner der Dichterphilosoph hin und her. Wie Humboldt die Vereinigung der Idee und des Lautes, so erklärt auch Schiller zunächst den Proceß der Genesis des Schönen für unbegreiflich. „Die Vereinigung der angegebenen Bestandtheile, welche zusammen das Schöne constituiren, bleibt, wie überhaupt alle Wechselwirkung zwischen dem Endlichen und Unendlichen unerforschlich." Die ästhetische Stimmung ferner wird nach den beiden Rücksichten, daß in ihr ei-

nestheils zwei entgegengesetzte Zustände verschwunden, anderntheils doch vereinigt sind, theils in mystischer, theils in reflectirter Weise beschrieben. Die ästhetische Stimmung des Gemüths ist nach unserem Ästhetiker in einer Rücksicht als Null zu betrachten, sobald man sein Augenmerk auf einzelne und bestimmte Wirkungen richtet, in anderer Rücksicht aber als Zustand der höchsten Realität, in sofern man dabei auf die Abwesenheit aller Schranken und auf die Summe der Kräfte achtet, die in derselben gemeinschaftlich thätig sind. „Das Poetische," wird endlich später, und offenbar nicht ohne Anklang an Schelling gesagt, „das Poetische liegt grade in dem Indifferenzpunkte des Ideellen und Sinnlichen (Werke 6. Bd. S. 315)."

Das Durchbrechen der Reflexion, das Zusammenfassen der Gegensätze, das Aufheben des unendlichen Progresses: dies, sehen wir, ist angestrebt in der Humboldt'schen Theorie der Sprache wie in der Schiller'schen Ästhetik. Angestrebt durch Reflexion, durch besonnenes und auf Beobachtung ruhendes Denken. Es sind bestimmte, mit Gewalt sich aufdringende Erscheinungen, es ist der geheime Zauber der menschlichen Rede, die Wunder der lebendigen Gestalt, die durch ihr Dasein über den Kreis hinauslocken, in welchen die Fichte'sche Doctrin in ruhelosem Processe gebannt ist. Aber diesen Kreis zu verlassen, war in jener Zeit ein allgemeiner Trieb vorhanden. Ein dunkler Instinct foderte von Allen, was im glücklichen Wurfe des Genies und unterstützt von feiner und eleganter Reflexion der Dichter auf einem einzelnen, beschränkten Gebiete geleistet hatte. Die ermüdende Anstrengung des Verstandes, in welcher Kant und Fichte die Gegensätze aus der Tiefe des Geistes hervorgeschöpft, gegen einander bewegt und von denen sie die Hand gelassen, noch ehe sie dieselben wieder zusammengeknüpft hatten, diese Anstrengung foderte eine Erholung. Der Geist, der sich an den Gegensätzen, an der Auseinanderlegung seines eignen Inhalts zerarbeitet hatte, drang mit instinctiver Gewalt in die kühle Tiefe seines eignen Centrums zurück. Gleichviel, ob er diesen Rückgang vor sich selbst zu rechtfertigen vermochte, gleichviel, ob er die wissenschaftlichen Handhaben sich sogleich zu schaffen verstand, durch welche er die Einheit an die Gegensätze heranzuziehen, diese in jene überzuführen hatte: genug, das Bedürfniß machte sich geltend, und früher oder später wußte es auch die Kräfte aufzuregen, um sich in wissenschaftlicher Arbeit zur vollen Klarheit und Befriedigung zu fördern. Es war die Gährung der Romantik, aus welcher diese Klarheit allmälig herausgeboren wurde, und die Romantiker sind es, welche in den verschiedensten Formen und auf den verschiedensten Gebieten diesem allgemeinen Drange der Zeit Folge und Ausdruck gaben. Eine jugendliche Begeisterung überkam jene ganze Generation und hüllte sie in den Traum des mit sich selbst identischen, von den Gegensätzen wie mit Einem Schlage gesundeten Lebens. Die harten Schläge, in denen das Ich und das Nicht-Ich, wie Eisen auf Eisen, auf einander getroffen waren, verhallten ferner und ferner, und lösten sich in musikalische Accorde auf. Das Ich selbst in seiner Zurückgezogenheit und unendlichen Seligkeit in sich, in seinem ironischen Verhalten gegen die Außenwelt, wie Friedrich von Schlegel es predigte, war die gezwungenste und unfruchtbarste, die matteste und blasirteste Weise, der Unruhe der Reflexion sich zu entwinden. Denn nur die eine Seite des Gegensatzes wird hier capriciöser Weise zu der Bedeutung der Einheit Beider erhoben, und ehe sie noch ernstlich versucht hat — wie es bei Fichte etwa das praktische Ich, bei Kant die autonome Sittlichkeit sollte — die andere Seite zu überwinden, zu beherrschen, so wendet sie sich bereits mit der eingebildeten Berechtigung eines Usurpators gegen dieselbe. Eine viel wahrere, aufrichtigere Überwindung der dualistischen Anschauungsweise war die mystisch-religiöse. Novalis kann für den einfachsten und reinsten Typus derselben gelten, Schleiermacher für deren classischen Interpreten. Es ist der Begriff der Religion, welchen der theologische Mann mit dem gleichen eingehenden Tiefsinn concipirte, mit der gleichen Virtuosität auseinanderlegte, wie der Sprachforscher den der Sprache, wie der Dichter den des Schönen. Ja, dem Standpunkte der Subjectivität, wie er von Kant so energisch hervorgehoben und von Fichte auf die Spitze getrieben worden, lag der Religionsbegriff offenbar viel näher als der der Sprache und des Schönen. Es waren äußere Phänomene, an denen dort die Einheit der Gegensätze begriffen oder gesucht worden war, und Schiller hatte von der Anschauung der schönen Gestalt zu dem entsprechenden Vorgange im menschlichen Gemüthe nur zurückgelenkt. Für die Betrachtung der Religion dagegen bildet die Einkehr in die Tiefen des eignen Innern grade den Ausgangspunkt. Es ist das Festsetzen an diesem Punkte beiweitem am meisten eine Realisirung der Fichte'schen Intention und der Zusammenhang Schleiermacher's mit Fichte daher der innigste und augenscheinlichste.

Denn blicken wir zurück auf den Wissenschaftslehrer. Es ist wahr: innerhalb der transscendentalen Betrachtung des mit seinem ideellen Gegenwurf, dem Nicht-Ich, kämpfenden Ich, war es, trotz dem, daß das praktische Ich seine ganze Energie aufbot, zu einer realen Vereinigung, in welcher der Geist als in seinem Schwerpunkte hätte ausruhen können, nicht gekommen. Es kostete, um das empirische Ich in das absolute aufgehen zu lassen, dem ersteren eine enorme Anstrengung, eine Hinausspannung über sich selbst, eine Ausdehnung seiner empirischen Natur, die doch niemals oder nur in der Unendlichkeit der Zeit zum Ziele führen konnte. Nur dadurch, daß dieser unendlichen Anspannung das Schema des Ideals untergeschoben, die Anspannung also fallen gelassen, das philosophische Verhalten also abgebrochen wurde, konnte das religiöse Platz greifen. Der religiöse Standpunkt war ein anderer als der transscendentale; es wiederholte sich hierbei dasselbe, was bei der Einsicht in die Natur des Schönen sich einstellte. Der religiöse Standpunkt wurde von Fichte so gut wie der ästhetische als ein berechtigter statuirt; sobald jedoch der philosophische Standpunkt eingenommen wurde, so gelang es keineswegs, in der Erklärung oder transscendentalen Ableitung des Ersteren aus der Wechselwirkung von Ich und Nicht-Ich bis zu diesem

Standpunkte heranzurücken, der ästhetische sowol wie der religiöse Standpunkt sollte zwar durch das System als ein nothwendiger deducirt werden, aber der rechnende Schematismus der Wissenschaftslehre, die Evolutionen des abstracten Ich reichten keineswegs heran an diese concreten Gemüthszustände und vermochten sie so wenig wie die lebendige Natur und wie das historische Leben zu erklären.

Was war zu thun, wenn der Zustand der Frömmigkeit, wenn die religiöse Empfindung auf dem Boden dieses Subjectivismus dennoch erklärt werden sollte? Wenn einerseits das Ich in seiner Abstractheit belassen, wenn andererseits von der Differenz des empirischen und des absoluten Ich ausgegangen wurde, so war, das zeigte die Wissenschaftslehre, der Einheitspunkt dieser beiden nie zu erreichen, sondern es blieb bei der Foderung an jenes, sich in unendlicher Annäherung zu diesem auszuweiten. Der Gang der Wissenschaftslehre mußte sich daher durch den religiösen Standpunkt normiren und berichtigen lassen. Dasjenige, was in der Wissenschaftslehre am Schlusse erschien oder vielmehr nur in unendlicher Perspective gezeigt wurde, dies mußte an den Anfang und in die nächste Nähe gestellt werden; gleichsam umgekehrt und auf den Kopf mußte die Wissenschaftslehre gestellt werden. Und Schleiermacher, abermals ein zu diesem Unternehmen Prädestinirter, unternahm es, indem er die Frömmigkeit zum Ausgangspunkte seiner Entwickelungen machte und ihr Wesen mit der gewandtesten Dialektik analysirte. Ein Prädestinirter, sage ich, und wiederhole nur, was er selbst bekannt hat; denn „Frömmigkeit," gesteht er, „war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde." (Reden über die Religion. 4. Aufl. S. 10.)

Und so fodert er denn, ganz wie Fichte, damit das Wesen der Religion ergriffen werden könne, die Anschauung des eignen Innern; es sind fast Fichte's Worte, mit denen er es fodert. „Ihr müßt es verstehen," sagt er (a. a. O. S. 48. 49), „Euch selbst gleichsam vor Eurem Bewußtsein zu belauschen." Es ist ferner die Genesis der Religion, welche er auf diese Weise ergreifen will, so wie Fichte der Genesis der Vorstellung nachging. „Es ist," sagt der Redner über die Religion (S. 49), „das Werden Eures Bewußtseins, was Ihr bemerken sollt, nicht etwa sollt Ihr über ein schon Gewordenes reflectiren." „Bei der That selbst," heißt es ein ander Mal (S. 21), „müßt Ihr jene Licht- und Wärmeerzeugung in einem dem Weltall sich hingebenden Gemüthe ergreifen: wo nicht, so erfahrt Ihr nichts von der Religion, und es ergeht Euch wie dem, der zu spät mit dem entzündlichen Stoff das Feuer aufsucht, welches der Stein dem Stahl entlockt hat, und dann nur ein kaltes, unbedeutendes Stäubchen groben Metalles findet, an dem er nichts mehr entzünden kann." Er stimmt endlich auch darin vollkommen mit dem des Atheismus verklagten Philosophen überein, daß er dem Hinüberziehen der im lebendigen religiösen Acte empfundenen Gottheit in die Region des Begriffes in jenen Reden wiederholt und auf alle Weise sich widersetzt. „Diese gegenständliche Vorstellung der Gottheit," sagt die zweite der Reden, „als eine Erkenntniß behandeln, und so abgesondert von ihren Einwirkungen auf uns durch die Welt das Sein Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenngleich für die Welt, als Wissenschaft durch die Religion oder in der Religion ausbilden und darstellen, das vorzüglich ist gewiß auf dem Gebiete der Religion nur leere Mythologie, eine nur zu leicht misverständliche weitere Ausbildung desjenigen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden;" und wenn Fichte in den „Rückerinnerungen" erklärt hatte, daß nach ihm nichts dergleichen wie Kenntnisse und Lehren zur Religion gehören, wie seine Religionsphilosophie nichts weiter sei als die Theorie des religiösen Sinnes, wie sie die Aufgabe habe, zu zeigen, wie in des Menschen Herzen der religiöse Sinn sich erzeuge, ausbilde und verstärke, und wie sonach die Menschheit zu demselben zu bilden sei durch Erweckung der übersinnlichen Triebfedern des Lebens: so erklärt ja Schleiermacher in Beziehung auf jenes Erste ganz dasselbe, wenn er die Dogmen und Lehrsätze, „die Vielen für das innere Wesen der Religion gelten," nichts Anderes sein läßt, als das Resultat der Betrachtung des religiösen Gefühls, als das Ergebniß der vergleichenden Reflexion über dasselbe, deren nicht etwa die Religion für sich, sondern nur die Reflexion bedürfe, welche sie allererst erschaffe: so ist ferner Schleiermacher in Beziehung auf den zweiten Punkt nur der Ausführende, nur der praktische Mann, während Fichte nur der andeutende, der theoretische war, denn „über die Bildung zur Religion" lautet die Überschrift der dritten von jenen an die Verächter der Religion gerichteten Reden.

Aber diese Verwandtschaft der beiden Denker reicht eben nur so weit. Nur diese Intention, den Inhalt des geistigen Lebens innerhalb des Subjectes und zwar als einen werdenden, auf der That selbst, zu erfassen, ist beiden gemein. Von jenem Inhalt selbst dagegen hat sich nach der Meinung Schleiermacher's, der Fichte'sche Idealismus das Beste und Hauptsächliche, das über dem theoretischen und praktischen Ich Hinausliegende entschlüpfen lassen, und ist dahin nicht gelangt, den Einheitspunkt Beider zu ergreifen. „Wie soll es werden," ruft er aus, „mit der höchsten Äußerung der Speculation unserer Tage, dem vollendeten gerundeten Idealismus, wenn er sich nicht wieder in diese Einheit versenkt, daß die Demuth der Religion seinen Stolz einen anderen Realismus ahnen lasse, als den, welchen er so kühn und mit so vollem Rechte sich unterordnet? Er wird das Universum vernichten, indem er es bilden zu wollen scheint; er wird es herabwürdigen zu einer bloßen Allegorie, zu einem nichtigen Schattenbilde der einseitigen Beschränktheit seines leeren Bewußtseins. Opfert mit mir ehrerbietig eine Locke den Manen des heiligen, verstoßenen Spinoza! Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe; in heiliger Unschuld und tiefer Demuth spiegelte er sich in der ewigen Welt, und sah zu, wie auch Er ihr liebenswürdigster Spiegel war; voller Religion war Er und voll heiligen

Geistes; und darum steht Er auch da allein und unerreicht, Meister in seiner Kunst, aber erhaben über die profane Zunft, ohne Jünger und ohne Bürgerrecht." (S. 47. 48.)

Wir sind auf dem Punkte angelangt, wo die Beiden, welche wir selbst vorher als polare Gegensätze dargestellt haben, wo Fichte und Spinoza sich suchen, sich zu durchdringen begehren, und Schleiermacher ist es, welcher das Problem hier ausspricht, an dessen Lösung wir alsbald auch Schelling und Hegel ihre Kräfte werden setzen sehen. Vereinigung von Fichte und Spinoza! Der Erstere selbst hatte angedeutet, an welchem Punkte sie möglich sei. In einer Rede, die er selbst als „Ausguß der hingerissensten Empfindung" seinen Zuhörern gewidmet, war ihm zuletzt das Individuum geschwunden, hatte er von der Einen großen Einheit des reinen Geistes gesprochen, in welcher alle Individuen eingeschlossen seien. Nur in Einer Anmerkung hatte die Zurücknahme dieses Ausspruchs in demjenigen Sinn einen Platz gehabt, der ihm allein von dem Reflexionsstandpunkte aus zukommen konnte. Diese hingerissenste Empfindung nun, in welcher der Reflexionsstandpunkt erlischt, ist diejenige Stimmung, welche dem Schleiermacher'schen Denken von vorn herein zu Grunde liegt, welche die Reden über die Religion von der ersten bis zur letzten dictirt hat. Das Beschlossensein des Individuums in der großen Einheit des reinen Geistes wird daher hier eine Wahrheit, nicht am Schlusse, sondern am Anfang der Rede, und ohne die Restriction einer Anmerkung tritt sie auf. Nicht mehr das theoretische und das praktische Ich als solche füllen jetzt den Umkreis des menschlichen Wesens aus, sondern neben dem Wissen und dem Thun zeigt sich jetzt auf einmal als Drittes die Frömmigkeit; diese ist es, welche fortan ihr eignes Gebiet, ihren eignen Charakter behauptet, dadurch, daß sie aus dem der Wissenschaft sowol als aus dem der Praxis gänzlich herausgeht, da denn nun erst, „indem sie sich neben beide hinstellt, das gemeinschaftliche Feld vollkommen ausgefüllt und die menschliche Natur von dieser Seite vollendet wird." (S. 44.) Eine Hauptaufgabe Schleiermacher's in den Reden ist diese Absonderung der Religion von der Wissenschaft wie von der Praxis, diese Erkämpfung des religiösen Standpunktes als eines Dritten neben den beiden anderen. Das Maß des Wissens, weist er nach, ist nicht das Maß der Frömmigkeit, und das Maß des Thuns ist es ebenso wenig. Er deutet ferner, wie wir ähnlich schon Schiller thun sahen, die Fichte'schen Abstractionen, von seinem Standpunkt aus um; nach der anticipirten Vorstellung des religiösen Verhaltens bezeichnet er das theoretische sowol als das praktische als zwei Weisen des „Einswerdenwollens mit dem Universum durch einen Gegenstand." Hatte Fichte gesagt, daß das intelligente Ich durch das Nicht-Ich einen Anstoß empfange, daß dagegen das praktische Ich, wegen der übergreifenden Foderung des zur Erklärung zu Grunde gelegten absoluten Ich dieses Nicht-Ich in sich zurück zu nehmen das Streben habe, so lautet dies bei Schleiermacher so, daß entweder stattfinde eine überwiegende Gewalt der Gegenstände über den Menschen, um diesen in den Kreis ihres Daseins hineinzuziehen, oder aber überwiegende Gewalt von Seiten des Menschen, in der Absicht, ihnen sein Dasein einzuprägen, sich in sie einzubilden. Zu diesen beiden Weisen, sich zu verhalten, tritt nun aber als dritte das Verhalten der Frömmigkeit; außer den beiden Reihen der praktischen und der beschaulichen Lebensmomente gibt es noch eine dritte; diese dritte ist die Reihe des Gefühls, und wie jene das thätige und das wissenschaftliche Leben, so bildet diese das religiöse Leben (S. 53). Und sie ist mehr als nur ein Drittes zu zweien; sie ist das „Grundverhältniß des menschlichen Daseins," sie ist der mütterliche Schoos, aus welchem die zwei andern sich erst später entwinden, sie ist mehr als bloßes Einswerdenwollen mit dem Universum, sie ist wirkliches Einssein mit demselben; hier ist, um Fichtisch zu reden, kein Anstoß mehr des Nicht-Ich auf das Ich, kein Streben des Ich, das Nicht-Ich zu bewältigen, keine beständig schwebende Schuld des empirischen an das absolute Ich. „Was ist alle Wissenschaft als das Sein der Dinge in Euch, in Eurer Vernunft? Was ist alle Kunst und Bildung, als Euer Sein in den Dingen, denen Ihr Maß, Gestalt und Ordnung gebt? und wie kann Beides in Euch zum Leben gedeihen als nur sofern die ewige Einheit der Vernunft und Natur, sofern das allgemeine Sein alles Endlichen im Unendlichen unmittelbar in Euch lebt?" (S. 46.) „In den Einwirkungen des Universum," heißt es S. 57, „und dem, was dadurch in uns wird, alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatze gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen, und uns davon bewegen lassen, das ist Religion." „Euer Gefühl," heißt es endlich da, wo der Redner „das Hauptwort seiner Rede" gesprochen zu haben angibt, „Euer Gefühl, in sofern es Euer und des Alls gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, in sofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch, vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch: dies ist Eure Frömmigkeit."

Und nun bemerke man, wie hier auf seiner Spitze der Idealismus in Realismus, die Fichte'sche in die Spinozistische Anschauung umschlägt. Der Objectivismus ist wesentlich subjectiv vermittelt. Nirgend anders werden von Schleiermacher die Quellen lebendiger Ergreifung des Weltalls gesucht, als in dem Gemüthe des Menschen. Er stürzt nicht heraus aus dem Subjecte, um sich den Objecten auf einmal wieder an die Brust zu werfen, sondern er gräbt nur tiefer in dem Gemüthe, er durchbricht nur die felsigen Schichten, über welche die Wissenschaftslehre nicht hinausgekommen war; er gelangt dadurch zu demjenigen, was er hier noch einfach als Gefühl bezeichnet, und aus dieser untersten, weichen Gegend des Gemüthes quillt ihm nun ein neuer Realismus herauf; die Religion, als Frömmigkeit, als subjectiver Zustand, ist für ihn die Brücke vom Fichtianismus zum Spinozismus. Aber das neuerreichte Ufer wird nur scheu und leise betreten, und es kommt keineswegs zur Klarheit, wie von dem nun zuerst im Subject entdeckten Punkte der Fröm-

migkeit aus die durch die Wissenschaftslehre dem Ich untergeordneten Objecte eine neue und höhere Selbständigkeit erlangen sollen. Nur soviel sieht man: die Subjectivirung der Außenwelt soll nur *vor* dem Durchgang durch den tiefsten, ursprünglichsten Gemüthspunkt, durch die Frömmigkeit, wahr und berechtigt sein; *nach* diesem Durchgang ist sie es nicht mehr; durch dasjenige Verhältniß, in welches im Gefühl Ich und Nicht-Ich gerathen, empfängt das Letztere auf einmal die Taufe einer neuen Realität, welche fortan nicht mehr zerstört werden kann, gegen welche das Ich keine Gewalt mehr besitzt. Ja, in sofern das Gefühl die ursprüngliche Gemüthsfunction, das Prius im Gemüthe, ist, so ist das theoretische und das praktische Ich in der Weise, wie dieselben bei Fichte erscheinen und wie sie sich der Außenwelt bemächtigen, etwas *Leeres*, ihr Agiren von blos *formaler* Bedeutung; reale Bedeutung bekommen Beide, einen objectiven, nun auch nicht mehr von ihnen zu vernichtenden, zu resorbirenden Inhalt gewinnen Beide erst, sofern ihnen als drittes, oder vielmehr als ihr Prius, das fühlende, das fromme, das religiöse Ich substruirt ist. Nun ist auch nicht mehr von theoretischem und praktischem Ich, sondern es ist von Wissen und Thun, nicht mehr von einem Anstoß des Nicht-Ich, von einem Streben des Ich, das Nicht-Ich zu bewältigen, sondern es ist, wie wir oben schon hörten, von einer Gewalt der Dinge über den Menschen, des Menschen über die Dinge die Rede; die Fichte'schen Abstracta sind zu Concretis geworden, und der Zauber, durch welchen dies gewirkt wird, ist das Hindurchgehen der Anschauungsweise durch das Gefühl. Es vereinigt sich in den Reden über die Religion recht sichtlich die Härte des Subjectivismus mit dem Streben, über diesen hinaus zu einem objectiveren Standpunkte hindurchzudringen. Neben der ganzen Energie der religiösen Mystik, welche sich punktuell in das Innerste zurückzieht, macht sich das mehr philosophische Bemühen, der nach der Wiedergewinnung der durch Fichte zerstörten Objectivität verlangende Instinct geltend. Inmitten der mystischen Versenkung in das Gefühl, trotz der Abwehrung objectiver Bestimmungen über das in, mit und durch dies Gefühl Gesetzten, bricht immer wieder das Gelüst hervor, *das Gefühl, unter dem Schema eines theoretischen Verhaltens* vorzustellen. Zwischen Ausdrücken, wie der, daß die Religion „Empfindung und Geschmack für das Unendliche" sei, treten andere auf, welche mehr philosophisch-spinozistisch sind, und welche entschieden an Schelling's intellectuelle Anschauung erinnern, wie wenn die Religion als die Fähigkeit definirt wird, „das Einzelne im Ganzen" und „die Welt als Universum zu schauen." Genau genommen hatte Schleiermacher nur dazu ein Recht, die Religion als das erreichte Streben des empirischen Ich, zusammenzufallen mit dem absoluten, mit anderen Worten, als Gefühl der Immanenz des Göttlichen im Menschlichen aufzuweisen; da ihm aber aus und hinter diesem Punkte ein neuer „Realismus" auftaucht, so läßt er von diesem als gleichsam vorweggenommenen aus das religiöse Gefühl bereits reelere Farben gewinnen; statt daß er eigentlich nur von dem theoretischen und praktischen Ich herkommen dürfte, kommt er von der Wechselwirkung der Welt auf den Menschen und des Menschen auf die Welt; er spricht deshalb von einer in dem religiösen Gefühl eingetretenen Einheit mit dem All, mit dem *Universum*, das in der Frömmigkeit empfundene Wirken *Gottes* in uns läßt er *vermittelt* sein durch das Wirken der Welt auf uns, und *Gott und Universum fallen zusammen*. Wenn wir den Ausgang von Fichte im Auge haben, so meinen wir durch Schleiermacher nur auf den Punkt zu gerathen, auf welchem das Ich und Nicht-Ich in einander erlöschen, indem der Unterbau sinkt, auf dem allein deren Verschiedenheit und Wechselwirkung möglich war, nämlich die Auseinanderhaltung des empirischen und des absoluten Ich; statt dessen aber bringt in diesen Punkt gleich die weitere Consequenz davon, daß er erreicht ist, mit hinein, der ganze Fichte'sche Standpunkt bricht in den Spinozistischen zusammen, und Schleiermacher mit seiner Entdeckung der Religion bildet die knappe und flüssige Grenze zwischen Fichte und Spinoza; auf dieser Grenze angelangt ist es Fichte's Geist in ihm, welcher eine Locke fodert für die Manen des heiligen Spinoza.

Grade dies Ineinander nun der beiden Standpunkte macht die Reden über die Religion so lehrreich und interessant und der Sinn des großen Theologen wird in ihnen in der Geburt belauscht. Die „Dogmatik" und die „Dialektik" dagegen haben vor ihnen die Schärfe und die Begrenzung voraus. Der spätere Schleiermacher hat sich auf dem ihm eigenthümlichen Standpunkt fester und mehr zur Ruhe gesetzt. Fichte und Schelling liegen jetzt mehr zur Seite, und ruhig schaut er von der Religion aus um sich. „Die Frömmigkeit," lehrt der dritte Paragraph der Dogmatik (Sämmtl. W. zur Theol. 3. Bd. S. 6), „ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls, oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins." Und das Gefühl im Unterschiede von Wissen und Thun wird dann weiter beschrieben in folgenden Worten: „Das Leben ist aufzufassen als ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjects. Beide Formen des Bewußtseins constituiren das Insichbleiben, wogegen das eigentliche Thun das Aussichheraustreten ist, in sofern also stehen Wissen und Gefühl zusammen dem Thun gegenüber. Aber wenn auch das Wissen als Erkannthaben ein Insichbleiben des Subjectes ist, so wird es doch als *Erkennen* nur durch ein Aussichheraustreten desselben wirklich, und ist in sofern ein Thun. Das Fühlen hingegen ist nicht nur in seiner Dauer als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern es wird auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern kommt nur in dem Subject zu Stande, und ist also, indem es ganz und gar der Empfänglichkeit angehört, auch gänzlich ein Insichbleiben: und in sofern steht es allein jenen beiden, dem Wissen und dem Thun, gegenüber." In der *Einheit des Subjectes* sollen dann weiter alle drei, Fühlen, Wissen und Thun, als in ihrem gemeinsamen Grunde verknüpft sein, und die Frömmigkeit insbesondere steht mit dem Wissen und Thun,

obgleich von diesen verschieden doch wieder soweit in Beziehung, daß sie dieselben „aufregt," daß jedes Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, Beides oder Eins von Beiden „als Keime in sich schließt."

Das Verhältniß der Frömmigkeit zum Gefühl aber wird von Schleiermacher verschieden gefaßt. In der Dialektik, welche (S. 151) das Gefühl als den transscendentalen Grund und die relative Identität des Denkens und Wollens definirt, decken sich beide Begriffe, und von dem Gefühl wird die Empfindung als das Subjective, Persönliche, als das sich auf die Außenwelt Beziehende unterschieden und in die Reihe des Wissens als dessen unvollkommener Anfang gestellt. In der Dogmatik dagegen ist das Gefühl der weitere, die Frömmigkeit der engere Begriff, die letztere ist nur eine „Bestimmtheit" und zwar die „höchste Stufe" des Gefühls oder unmittelbaren Selbstbewußtseins, sie wird unterschieden von zwei niederen Stufen, dem „thierartig verworrenen" und dem „sinnlichen" Selbstbewußtsein, und wird charakterisirt als „schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl." In jedem Selbstbewußtsein ist nämlich immer zweierlei anzutreffen, ein „Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder ein Sein und ein Irgendwiegewordensein," und dem entspricht im Subjecte dessen Selbstthätigkeit und dessen Empfänglichkeit. Es gibt demnach Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl. In unserem Zusammensein mit der Welt nun tritt beides, Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl, hervor; undenkbar ist ein schlechthiniges Freiheitsgefühl, weil jedes Object immer nur beziehungsweise, nie aber schlechthin durch unsere Selbstthätigkeit wird; wol aber gibt es ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl; nur freilich kann dies auf keine Weise von der Einwirkung eines uns irgendwie zu gebenden Gegenstandes ausgehen, da auf einen solchen immer eine Gegenwirkung stattfinden würde, sondern das Woher desselben ist weder die Welt, noch ein Theil derselben, es ist dasjenige, was der Ausdruck Gott bezeichnet (S. 15 fg.), und dieser Ausdruck wiederum hat nur diesen und einen anderen Sinn gar nicht.

Wir sehen, wenn wir nun diese Bestimmungen, welche sich jetzt bei Schleiermacher festgesetzt und abgerundet haben, wieder in den Fluß ihrer historischen Genesis zurückversetzen, wir sehen, sage ich, die subjective Richtung überwiegend hervorgetreten. Das Nicht-Ich hat sich zwar realistisch als Welt festgesetzt; aber grade an dem Punkte, von welchem aus in den Reden über die Religion dieser Realismus erst gewonnen wurde, ist das Nicht-Ich keineswegs als Welt, sondern vielmehr als die Negation der Welt vorhanden. Die Realität des Nicht-Ich im reinen unmittelbaren Selbstbewußtsein ist eine lediglich durch die Passivität des Subjects ausgedrückte. Gott ist einestheils etwas blos Subjectives, er ist anderntheils, wenn anders Fichte Recht hat mit der Behauptung, daß das Ich durchaus und wesentlich Thätigkeit sei, etwas schlechthin — Nicht Subjectives, etwas durchaus Objectives und Reales. Innerhalb der Fichte'schen Rückkehr in das Subject ist der Fichte'sche Standpunkt aufs Allervollständigste umgekehrt; der Gott Schleiermacher's ist für Fichte schlechthin keiner und je der Eine muß in den Augen des Andern als Atheist erscheinen. Schleiermacher in Fichte's Augen: denn das schlechthin abhängige Ich ist nicht mehr Ich; je mehr sich dasselbe dem absoluten Ich nähert, desto thätiger, desto energischer ist es vielmehr. Fichte in Schleiermacher's Augen: denn der Fichte'sche Gott liegt an dem entgegengesetzten Pole wie der Schleiermacher'sche: nicht zwar, daß es dem Wissenschaftslehrer gelänge, ein Ich mit schlechthinigem Freiheitsgefühl herzustellen; aber das absolute Ich, zu welchem das praktische zu werden die Tendenz hat, würde allerdings dies Freiheitsgefühl haben; sofern nun das praktische Ich nie identisch wird mit dem absoluten, ist es zwar abhängig von diesem, aber der Hinblick auf Gott fällt mit dem Interesse der immer mehr zu erreichenden Vernichtung dieses Restes von Abhängigkeit zusammen. Noch greller aber gestaltet sich der Contrast, wenn wir einen Blick auf denjenigen Gott werfen, welchen als Fichte's Interpret Schelling, der Verfasser der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus, verkündigt hatte. Gott, heißt es hier, wird im Kriticismus überhaupt nicht als Object eines Fürwahrhaltens, sondern blos als Object des Handelns aufgestellt (Philos. Schriften I. Bd. S. 123 Anm.) — eine Behauptung, deren erstem Theile Schleiermacher zuzustimmen sich geneigt finden dürfte, deren zweitem er aber mit dem diametral entgegengesetzten Satz begegnen würde, daß Gott vielmehr das Object, oder das Woher schlechthinigen Leidens, schlechthiniger Passivität sei. „Der Kriticismus," sagt Schelling, „geht darauf aus, daß das Absolute aufhöre für mich Object zu sein" und „diese Foderung kann ich nur durch ein unendliches Streben, das Absolute in mir selbst zu realisiren, durch unbeschränkte Activität erfüllen (a. a. O. S. 190)," und hiermit ist die Realisirung Gottes eben durch dasjenige ausgesprochen, was Schleiermacher für das Unmögliche erklärt, durch das directe Gegentheil dessen, wodurch dieser des Göttlichen sich bemächtigt.

Und dennoch trifft, was Schelling in dem erwähnten Aufsatze gegen den Gegensatz des Kriticismus bemerkt, unsern Gefühlstheologen nicht. In Beziehung auf das Absolute ist es keineswegs der Standpunkt des von Schelling als Dogmatismus Bezeichneten, welchen er einnimmt, sondern er steht vielmehr da, wo der Gegensatz von Dogmatismus und Kriticismus überhaupt nicht hinreicht. Denn wenn S. 184 gesagt wird, der Kriticismus dürfe das Absolute nicht als realisirt, als existirend setzen; dadurch werde er zum Dogmatismus, das Absolute werde dann Object des Wissens und höre, was es nicht dürfe, auf, Object der Freiheit zu sein: so ist offenbar bei Schleiermacher das Absolute in einer Weise realisirt, wodurch es Object des Wissens, Begriff, ebenso wenig wird wie der Fichte'sche und der Schelling'sche Gott. Der philosophische Briefsteller offenbar bewegt sich in einem Gegensatz, zwischen welchem der Dogmatiker sicher hindurchschlüpft. Zwischen der Realisirung des Absoluten durch ein Wissen und der durch ein Handeln steht die durch das Gefühl. Der Dogmatiker bekennt sich weder zum Kriticismus, noch zum Dogmatismus; er hat

in dem lebendigen Menschen einen Zustand aufgefunden, für welchen das Absolute existirt, ohne daß es gegeben wäre, aber auch ohne daß es gemacht würde.

Und hatte nicht Schiller bereits auf einen ähnlichen Zustand hingewiesen? Sind nicht Persönlichkeit und Zuständlichkeit nur andere Namen für Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit? wird nicht auch bei Schiller zu zweien Trieben, die zu vereinen zunächst als unendliche Aufgabe erscheint, ein dritter entdeckt, der über das Gegenüber der beiden andern hinaus ist und die Unendlichkeit jener Aufgabe siegreich durchbricht, indem er sie löst? So ist es freilich: dem Dichter ist das Schöne Religion; das Schöne ist es, was diesem die Anschauung der reinen vollendeten Menschheit verschafft; die „lebendige Gestalt" ist ihm dasjenige, was dem Theologen Gott und wie jenes durch den „Spieltrieb," so wird dieser durch den Ernst der Frömmigkeit, durch das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl gewonnen. Und doch, wenn wir genauer hinsehen, auf ganz andere Weise gewonnen. Denn die Erscheinung des Schönen bewirkt nach Schiller, daß der Mensch zugleich seiner Freiheit sich bewußt wird und zugleich sein Dasein empfindet. Die Wechselwirkung der beiden Triebe, des sinnlichen und des Formtriebes, ist aufgehoben zu einer, wenn auch unbegreiflichen, Durchdringung beider. Beide sind in dem dritten ebenso wol verschwunden — der erreichte Zustand ist gleich Null — als sie erhalten sind — es ist der Zustand der höchsten Realität. Wie ganz anders bei Schleiermacher! In der Frömmigkeit ist nicht Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl zugleich vorhanden. Die Wechselwirkung zwischen dem Subject und dem mitgesetzten Andern ist nicht in der Weise aufgehoben, daß sich diese Beiden durchdrängen und in einander aufgingen; sondern es ist ein ganz neuer, hinter allen den Zuständen, in denen Wechselwirkung stattfindet, mit selbständiger, origineller Bedeutung auftretender Zustand entdeckt. Dieser Zustand ist keine Vereinigung der anderen, sondern es ist ein ganz neuer, specifisch von ihnen verschiedener. Nicht durch ein energisches Zusammennehmen der Zustände des Verkehrs von Subject und Welt, sondern durch ein Fallenlassen, durch ein mattes Zurückziehen von der Welt taucht, als ein ganz aparter, der Zustand der Frömmigkeit auf. Er verhält sich nicht energisch combinirend, sondern spröde negirend zu den anderen Zuständen. Die objective Erscheinung dieses Zustandes ist das treue Gegenbild hierzu. Gott ist bei Schleiermacher ebenso die Negation der Welt, wie die Frömmigkeit die Negation der Reflexion, Nicht-Wissen und Nicht-Thun ist. Das Schöne dagegen ist etwas in der Welt real Vorkommendes, wie der Spieltrieb eine reale Verbindung des sinnlichen und des Formtriebes ist.

Und hier, in der That, liegt die schwache Seite der Schleiermacher'schen Theorie. Ganz entsprechend der Eigenthümlichkeit seines Wesens, welches unvermittelt das Zusammen der tiefsten, hingegebensten Mystik und der scharfzüngigsten Reflexion zeigte, liegt in seiner Theorie das Gefühl mit seiner Beziehung zu Gott auf der einen, Wissen und Thun mit seinem Verkehr mit der Welt auf der anderen Seite, sowie, objectiv angeschaut, Gott als die negirende Causalität der Welt dasteht. Ein Zusammenhang, wie wir zum Theil schon sahen, wird nur äußerlich hergestellt. Das zum Grunde liegende Subject liegt dem Gefühl und liegt der Reflexion zu Grunde, der Frömmigkeit kommt es zu, „Wissen und Thun aufzuregen," und der fünfte Paragraph der Dogmatik endlich ist bestimmt, jene Isolirtheit des frommen Gefühls, soviel etwa möglich wäre, wieder gut zu machen. „Die beschriebene höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins," heißt es hier (S. 22), „ist in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Momentes bekommt sie auch Antheil an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen." Jene Isolirtheit wird also auf ein Mal als eine Abstraction eingestanden, und diese Abstraction wird nun nachträglich corrigirt, indem sie doch zugleich stehen gelassen wird. Hier zeigt sich recht die Gewalt, welche die Fichte'sche Anschauungsweise, der Verstandesstandpunkt der Reflexion über unsern Theologen auszuüben nicht aufhörte. Indem er sich über praktisches und theoretisches Ich in ihrem Riesfertigwerden mit dem Nicht-Ich zu dem unmittelbaren Selbstbewußtsein hinausschwang, meinten wir wol die Abstraction verscheucht und überwunden. Diese Frömmigkeit war eine Erfahrung des lebendigen, empirischen Menschen und nur sofern sie dies war, konnte aus ihr ein neuer, anderer Realismus hervorquellen, als derjenige war, den die Wissenschaftslehre mit vollem Rechte „zerstört hatte." Nun aber stellt es sich heraus, daß die Frömmigkeit vielmehr ganz denselben abstracten Charakter hat wie das theoretische und das praktische Ich. Da jedoch, wenn dem so ist, auch Gott etwas ganz Abstractes, ein Nicht-Ich, sein würde, welches nicht qualitativ, sondern nur dem Dasein nach etwas, nämlich eben die Berechtigung zu existiren, nicht Nichts, sondern Etwas zu sein vor dem Nicht-Ich der Wissenschaftslehre voraus hätte; da ferner die Meinung und Tendenz wenigstens die ist, von diesem Gott aus nicht blos das Sein des Fichte'schen Nicht-Ich überhaupt, sondern das empirisch und qualitativ bestimmte Sein desselben, sein Sein als Welt, als Natur zu rehabilitiren: so muß der abstracte Charakter des frommen Ich nachgebessert werden. Der angeführte Paragraph eben thut dies und zwar mit größtmöglicher Anstrengung, aber zugleich, ohne damit zum Ziele zu gelangen, ohne anders als äußerlich im Stande zu sein, das Concrete an die einmal gemachte Abstraction heranzuholen. „Die Foderung," wird S. 26 gesagt, „einer Beharrlichkeit des höchsten Selbstbewußtseins kann nur aufgestellt werden unter der Voraussetzung, daß zugleich mit demselben auch das sinnliche Selbstbewußtsein gesetzt sei." „Natürlich aber," wird dann fortgefahren, „kann dieses Zugleichgesetztsein nicht als ein Verschmelzen Beider gedacht werden, welches völlig gegen den aufgestellten Begriff von Beiden sein würde, vielmehr ist damit gemeint ein „Zugleichsein Beider in demselben Moment" — „welches allerdings, wird sofort restringirt, wenn das Ich nicht gespalten sein soll, ein Bezogensein Beider auf

einander in sich schließt." Zweierlei wird jetzt begreiflich. Begreiflich wird einmal, wie in den Reden über die Religion bald Gott, bald das Universum, bald jener als vermittelt durch dies als der Inhalt des Gefühls angegeben werden konnte. Damals nämlich war das fromme Ich im Entrinnen aus der Abstraction der Fichte'schen Philosophie noch viel concreter und empirischer gefaßt; es war daher auch das Object des frommen Ich ein viel concreteres; an der Gottheit hing noch, wie deren Leib, wie ihr Fleisch und Blut das Universum, und diese Zwei hatten sich noch nicht aus einander geblättert, sich noch nicht wie Negatives und Positives abgestoßen. Es war daher auch schlechthin von Gefühl die Rede, und nicht ging ein empirisches Gefühl dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl zur Seite. Und dies ist das Zweite, was jetzt begreiflich wird. Die schwankende Stellung nämlich der niederen Stufen des Selbstbewußtseins. Es ist die abstracte Fassung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls, verbunden mit dem Realismus, an welchem Schleiermacher doch festhalten will, wodurch die niederen Gefühle heimathlos werden. Es gibt eigentlich nur dieses Drei: Wissen, Thun und Gefühl. Das eigentliche Interesse des Theologen ist die Betrachtung des Letzteren. Er ist Philosoph nur für das Gefühl. Dies ist sein eigentliches Object, sein philosophisches Bereich, sowie für Fichte die Ableitung des Wissens und Thuns das philosophische Bereich, die Grenze gewesen war, in welcher er mit seinen Abstractionen geschaltet hatte. Für diese Gebiete nun hört bei Schleiermacher das Philosophiren auf, die Energie seines Denkens wenigstens gilt diesen nicht. Hier daher geräth er nicht in die Gefahr, in Abstractionen zu verfallen, sondern bleibt einer realistischen Denkart treu. Wäre dies nicht der Fall, so würde er hier ebenso wie Fichte, nur die Abstracta eines intelligenten und praktischen Ich in der Hand behalten und die tieferen Stufen des Einen und des Anderen, der empirische Beisatz derselben würde ihm ebenso zu schaffen gemacht haben, wie nun der empirische Beisatz des frommen Ich. Nun aber hat sich für diese Partieen die Abstraction nicht geltend gemacht, oder ist frühzeitig geheilt worden; dies ganze Reflexionsgebiet ist daher der geschickte und stets brauchbare Ablagerungsplatz für das Empirische überhaupt. Hier steht nicht nur die Welt, sondern in der Dialektik wird auch der empirische Beisatz des frommen Gefühls als Empfindung gradezu auf diese Seite geworfen. Andererseits jedoch ist es grade im Gegensatz zu der abstracten Haltung der Wissenschaftslehre ein realistischer Instinct gewesen, welcher unseren Theologen überhaupt das fromme Ich hat auffinden lassen. Wenn nun dieser realistische Zug über der scharfen, gedankenmäßigen Fixirung des frommen Gefühls unversehens erlischt, wenn darüber die Gefahr eintritt, das fromme Gefühl ganz wieder in die Abstraction eines frommen Ich und damit zugleich in ein blos Subjectives zu verflüchtigen, so kommt dann plötzlich der Philosoph wieder zur Besinnung, jener realistische Instinct regt sich wieder, der empirische Beisatz der Frömmigkeit wird von daher wieder aufgesucht, wo er sich hinversteckt hat und wird in der von uns angegebenen Weise mit genauer Noth dem frommen Ich wieder angeheftet. Diese Unklarheit zwischen realistischem und idealistischem Verhalten, dies unbewältigte Nebeneinander von Abstraction und Empirismus ist bezeichnend für den ganzen Schleiermacher'schen Standpunkt und hat dem tiefsinnigen Manne ebenso mit Recht wie mit Unrecht seine Legitimation unter den Philosophen so schwer gemacht[60]).

Wir dürften indessen doch diesen Standpunkt und die ganze Entdeckung des Mannes zu verbrauchen gezwungen sein. Daß nämlich außer jener Vereinigung unserer Empfänglichkeit und unserer Selbstthätigkeit, welche sich in der Sprache vollzieht, außer jener ferner, welche noch mehr als gelingende Durchdringung dargestellt und als geweckt durch die Erscheinung des Schönen behauptet wurde, daß es außer diesen beiden noch eine tiefer im Subjecte zurückliegende gibt, und daß diese in der religiösen Function vollzogen wird, dies vielleicht dürfte sich die Philosophie nicht weigern von dem Theologen zu lernen. Nur dürfte sich dann auch dieser nicht weigern, mit seinem Realismus grade für den Punkt des frommen Selbstbewußtseins mehr Ernst zu machen, er müßte ferner die Belehrung seines Lehrers Fichte nicht verschmähen, daß der Zustand völliger Passivität, und folglich ein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl dem Wesen des Ich widerstrebt, und von dem Dichter endlich wird er sich vielleicht noch lieber weisen lassen, daß der Mensch das Beste nicht in mattem Zurückziehen hinter die Bewegung des Wissens und Thuns, sondern durch die energische Überwindung Beider, durch einen diese Zwei in einer höheren Anstrengung zusammengreifenden Act zu gewinnen hat.

Ob uns nun so Schleiermacher mit nicht geändertem, sondern nur mit geläutertem und ergänztem Sinne später wieder begegnen wird, das sei jetzt dahingestellt, da wir nur zu beobachten haben, wie das von ihm Angestrebte sich in die damalige philosophische Bewegung hineinflocht, und wie es durch verwandte Erscheinungen theils bestätigt und theils vervollständigt wurde. Unser Blick fällt dabei noch einmal auf Fichte, nicht den ehemaligen, sondern den späteren Fichte. Der Standpunkt der Religion ist es ja, welchen auch dieser wie Schleiermacher verkündigte und zwar gleichfalls in Reden, die eine „Anweisung zum seligen Leben" versprachen. Die Reflexion ist ja auch von ihm in dieser späteren Epoche durchbrochen und der sonst so kühne und klare Mann ist in philosophischen Dingen von milderem Geschmack und voll mystischer Anklänge geworden. Zwar will er es nicht recht Wort haben; er will es namentlich nicht gelten lassen, daß das wahre Leben und die Seligkeit mit dem Gefühle ergriffen werden könne, „das Element, der

60) Vergl. über Schleiermacher überhaupt: Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher; Thomson, Die Schleiermacher'sche philosophische Grundansicht. Über Schleiermacher's Religionsbegriff insbesondere: Schwarz, Das Wesen der Religion. II, 79 fg. Über das Verhältniß Schleiermacher's zu Fichte: J. H. Fichte, Fichte und Schleiermacher, eine vergleichende Skizze, in der Zeitschrift für Philosophie und speculative Theologie. 15. Bd. 1. Heft.

Äther, die substantielle Form des wahrhaftigen Lebens" ist ihm vielmehr „der Gedanke" und „die Seligkeitslehre nichts anderes denn eine Wissenslehre (Werke 5. Bd. S. 410. 411);" der Standpunkt der Religion ferner ist ihm nicht der höchste, sondern nur von den fünf überhaupt möglichen der vierte, über welchen sich als fünfter der der Wissenschaft erhebt, d. h. derjenige, auf welchem über die Einsicht, daß alles Mannichfaltige in dem Einen gegründet sei, zu der Einsicht in das Wie dieses Zusammenhangs fortgeschritten wird. Aber mit welcher Vorliebe schildert er dennoch grade den religiösen Standpunkt, auf welchem alle Hüllen schwinden und die Gottheit als wahres Lebensprincip in den Menschen einkehrt, wie wendet er am Ende doch vor dem Wie jenes Zusammenhanges um und möchte es gern bei dem bloßen Daß bewenden lassen, und wie nahe streift es an die Meinung der Reden über die Religion, wenn Gott selbst nach dem Seligkeitslehrer nichts ist „als die reine Negation aller Begreiflichkeit, nebst der ewigen Geliebtheit (S. 540).

Und dennoch: Fichte hat Recht mit dieser Unterscheidung seiner Lehre von derjenigen, welche an das Gefühl anknüpfte, um vom religiösen Standpunkte aus des subjectiven Idealismus Meister zu werden. Wenn wir nämlich nur absehen von der innern Genesis, von der pragmatischen Geschichte der späteren Fichte'schen Lehre, wenn wir lediglich ihr wissenschaftliches Werden, ihren philosophischen, objectiven Zusammenhang mit der ehemaligen im Auge behalten: so ist der Gang, welchen Fichte nimmt, ein völlig anderer als der, welcher bei Schleiermacher zu Tage liegt. Dieser nämlich verläßt zuerst die Reflexion, aber noch keineswegs das Subject; er durchbricht auf mystische Weise jenen Verstandeskreis, in welchem das Ich und das Nicht-Ich sich umherjagen, ohne sich je zu erreichen, aber er bleibt innerhalb der Sphäre des Subjects und nur die Consequenz hiervon ist es, wenn nun zugleich das Object sich ganz in die Sphäre des Subjects herabläßt, wenn das Göttliche auf einmal im Menschlichen unmittelbar gegenwärtig erscheint. Fichte, umgekehrt, verläßt zuerst das Subject, aber verbleibt hartnäckig auf dem Reflexionsstandpunkte; er arbeitet sich durch unermüdlich fortgesetzte Reflexion über die Enge des Subjects hinaus, die Mystik schleicht sich nur unbemerkt daneben ein, sie reicht nur verstohlen Hilfsleistung, und sie ist endlich der Gewinn, bei welchem der Philosoph genießend ausruht, das Ziel, bei welchem er zuletzt anlangt. Das Verhältniß ist hier ein viel unreineres. Denn genau genommen, so kann die Reflexion ihre Arbeit nie enden, sie ist ihrer Natur nach endlos und ruhelos. Sie kann deshalb gehemmt nur dadurch werden, daß sich mystische Elemente in sie einmischen. Weder die Reflexion daher ist rein, durch welche Fichte sein Absolutes sich erraisonnirt, noch auch die Mystik, mit welcher er sich in das erreichte versenkt. Die Reflexion ist nicht todt zu machen, sie strebt über den mystischen Genuß über das Besitzen des Absoluten ebenso wieder hinaus, wie in den Verlauf der Reflexionsbewegung das Mystische bereits hineinklang. Nicht minder verschieden aber als der Gang, den Fichte und Schleiermacher genommen, ist das Resultat. Bei diesem ist die Religion das Erste und Wichtigste, bei jenem ist es das Absolute; dieser wird zwar des Absoluten habhaft, aber nur in einem tiefgelegenen Orte des Gemüths; jener führt dasselbe zwar heim in diesen Gemüthsort, aber nur nachdem er es draußen durch eine saure wissenschaftliche Arbeit errungen hat. Daß Religion existire und daß durch dieselbe das Göttliche für den Menschen da sei, dies ist das Erste, wovon Schleiermacher: daß das Göttliche als ein über das intelligente und praktische Ich Übergreifendes existire und daß in der Religion dasselbe in den Menschen einkehre, dies ist das Erste, wovon Fichte ausgeht. Schleiermacher hat allererst an dem Subjectiven, Fichte allererst an dem Objectiven ein Interesse.

Und wenn nun sichtlich Beides Einseitigkeiten sind, so wird die immer vorwärts dringende Wahrheit sich weder mit der einen, noch mit der andern genügen lassen können. Bei Schleiermacher ein an das Subject gebundenes Göttliches, von welchem freilich das Subject zugleich absorbirt und verflüchtigt wird, bei Fichte ein mühsam, reflectirend, gewonnenes Absolutes, welches sich jedoch nur halten kann, indem es mystischer Weise in das Subject hineingeborgen wird. Dort Mystik und Reflexion, zwei discrete und polar sich zugekehrte Mächte, so discret, so negativ gegen einander wie ihre objectiven Gegenbilder, Gott und Welt. Hier Mystik und Reflexion trüb durch einander gemengt, eine nur kümmerliche und unklare Existenz, ein eben solches gegenseitiges Verhältniß von Gott und Welt. Als Aufgabe ist die Überwindung des Subjectivismus und die Vereinigung von Fichte und Spinoza bereits ausgesprochen; aber hier kam man nicht recht über das Subjective, dort nicht recht über das Reflexionsverhalten hinaus, und weder hier noch dort war irgend die großartige Objectivität Spinoza's erreicht. Was etwa gelungen war, das war durch die Kraft innerlicher Versenkung vielmehr als durch verständige Abstractionskraft gelungen. Über die Trennung wie über die Vermengung von Mystik und Reflexion mußte eine innige Verbindung Beider hinausgehen. Um aus dem Ich das Absolute in objectiver Klarheit und Selbständigkeit hervorspringen zu lassen, mußte durchaus nicht blos vom Subjecte, sondern auch einmal wieder von der entgegengesetzten Seite hergekommen werden, und damit Ernst werden könne mit jenem Realismus, welcher Stand halte vor der auflösenden Gewalt des Ich, so mußte auf die Natur ein theilnehmender Blick geworfen, das nur von Kant nicht vernachlässigte Gebiet mußte herangezogen und der Versuch gemacht werden, ob der Werth desselben mit den so hoch gespannten Ansprüchen des Ich könne ausgeglichen werden.

Schelling ist es, der auf die Bühne unsrer Geschichte tritt. Seine Bedeutung besteht darin, daß er nach den idealistischen Verflüchtigungen der sinnlichen, lebendigen Welt einen Realismus wiederum vorbereitet und möglich gemacht. Er hat dem abstracten Ich zwar nur eine idealistisch schematisirte Natur entgegengebracht und in einer neuen Abstraction beide verschmolzen; aber die Philosophie hat darum nicht weniger damals aus der Natur wie Antäus aus der mütterlichen Erde, neue Kräfte

in sich gesogen. Er ist es, welcher den, lange Zeit an den Gegensätzen geübten Blick wieder geschärft hat, daß er die Gegensätze zur Einheit zusammenzuschauen vermöge. Er zwar hat die kritische Richtung der Philosophie je länger je mehr zum Dogmatismus abgestumpft, ja er hat am Schlusse seines Lebens mit einem wüsten Gnosticismus geendet und soviel an ihm ist, den Protestantismus der Philosophie verleugnet; ein Napoleonischer Mann hat er die Revolution gemißhandelt, deren rüstigster Diener und Kämpfer er war, und hat die Ideen von sich gestoßen, deren kühne Anerkennung ihn groß gemacht hatte. Dafür aber hat er ehemals das ganze Gebiet des Denkens aufgeregt, Gedanken über Gedanken angeschlagen und das ewige Streben nach Wahrheit in dem großen Sinne Lessing's bewährt. Ist es ihm nie gelungen, ein Systematisches herzustellen, so liegen dagegen in den Schriften seiner philosophischen Epoche die Fäden vor unseren Augen, die sich begegnen und suchen, um sich zum glänzenden Gewebe zusammenzuschlingen. Hat er nie abgeschlossen, so ist es der große Instinct für die Unendlichkeit unsres Erkennens gewesen, welcher ihn zu immer neuer Selbstprüfung in sich zurücktrieb. Darum liegen die Ruinen von Systemen, welche er auf seinem Wege hinter sich gelassen, wie mächtige Fragmente eines nie zu vollendenden Baues da. Wenige haben wie er seine Zeit zu geistiger Arbeit, zu selbständigem Denken angeregt. Er ist der Philosoph der Jugend, die sich aus ihm wie aus Plato Begeisterung holen mag und jene Liebe für das Reich der Ideen, welche später erst das systematische Denken des Aristoteles, der geduldige Tiefsinn Kant's und der männliche Ernst Fichte's zu Früchten zu zeitigen vermag.

Fichte mit Spinoza zu vereinigen, diese Aufgabe schwebte schon dem frühreifen Jüngling als Ahnung vor. Eilig, kühn und eifersüchtig, als welchen Fichte's Ruhm nicht schlafen ließ, so sehen wir ihn an diesen sich herandrängen. Gleich in seiner ersten größern Schrift („Vom Ich als Princip der Philosophie") ist es Spinoza, welcher ihn zum Propheten der Wissenschaftslehre geweiht und begeistert hat. Schleiermacher redete von dem heiligen Spinoza: Schelling verspricht, anders als „von einem todten Hunde" von ihm zu reden. „Was geht," ruft er über eine Stelle der Spinozischen Ethik aus, „was geht über die stille Wonne dieser Worte, das Ἓν καὶ πᾶν unsers bessern Lebens?" Wenn er nun aber doch mit diesen Sympathien für das beschauliche Wesen Spinoza's das Princip der Wissenschaftslehre commentiren, wenn er verkünden konnte, daß „Freiheit der Anfang und das Ende aller Philosophie (S. 22) sei" —: wie war es möglich, diese Gegensätze zusammenzubringen? Die Vereinigung war zunächst eine blos *formale*; er schaute Spinoza mit den Augen eines Schülers der Wissenschaftslehre an. Die Sicherheit, das ruhige Genügen des vollendeten Dogmatismus, die aus dem Anschauen der Substanz entspringende Stimmung suchte er zu übertragen auf die Auffassung des Ich als Princip der Philosophie. So festgehalten war er damals von diesem neuen Princip, so durchdrungen zugleich von dem Werth Spinoza's, daß er es wagt, den Sinn des Letzteren nach dem Ersteren umzudeuten; denn „im Grunde," meint er (S. 34), „setzte Spinoza das Unbedingte nicht in's Nicht-Ich; er hatte das Nicht-Ich selbst zum Ich gemacht, indem er es zum Absoluten erhoben hatte." Spinoza und Fichte, als diese vollkommenen und polaren Gegensätze schlagen ihm wechselseitig in einander um in der Einsicht, daß Jener „das Nicht-Ich selbst zum Ich erhoben, das Ich zum Nicht-Ich herabgesetzt" habe. Genug, er schaut den Einen immer in den Andern hinein, im Ich hat nach seinem Ausdruck die Philosophie ihr wahres Ἓν καὶ πᾶν gefunden (S. 44), das Ich wird mehr und mehr mit dem ganzen Staate der Substanz ausgerüstet, mit allen Prädicaten der Substanz geschildert; ja es wird selbst mit dem Namen der Substanz genannt (S. 59) und die „Urform des Ich" ist nach S. 57 „die des reinen ewigen Seins."

Wie indessen diese ganze Behandlung des Ich möglich war, begreift man erst, wenn man weiß, daß hier überall vom absoluten und nicht vom empirischen, von jenem problematischen, nur zur Erklärung dieses Letzteren der ganzen Wissenschaftslehre zu Grunde gelegten, die Rede ist. Grade darin sieht Schelling den Fehler des Kant'schen Philosophirens, grade daraus leitet er den Ursprung des Dinges an sich her, daß Kant vom Subject oder vom bedingten Ich statt vom absoluten ausgegangen. Eben hieraus aber erhellt, daß die zunächst blos formelle Spinozisirung des Fichte'schen Princips zugleich eine sehr ernste, sachliche, die Reinheit des Letzteren gefährdende Seite hat. Während für Fichte selbst das absolute Ich nur die Feder ist, welche dem empirischen jene unendliche Springkraft gibt, selbst aber nie zum Vorschein kommt, oder höchstens gelegentlich als das nie Realisirte in der Ferne gezeigt wird, so verschafft sich Schelling, gleichsam voreilig den Genuß, dieses, wenn auch nur ideale Ich in seiner Absolutheit sich auszumalen, er nascht gleichsam genußsüchtig an dem Ideale, während sich die Wissenschaftslehre die Arbeit macht, das wirkliche Ich in seiner Beschränktheit zu beobachten und ihm durch seine Endlichkeit von Stufe zu Stufe hindurchzuhelfen und nur am Schlusse dieser mühsamen Bahn einen Blick hinüber wagt in die ungeschlossene Ferne, in welcher diese Schranken fallen sollen. Der Abfall vom Kriticismus in den Dogmatismus konnte die Folge dieser Genäschigkeit sein, wenn nicht damals noch das Princip der Freiheit zu fest in dem Geiste des jugendlichen Philosophen gewurzelt hätte. Fichte zwar, sobald er erst dazu gekommen war, sich das Anschauen des absoluten Ich zu gestatten, blieb auch durch den höchsten Sinn für Freiheit nicht geschützt vor der Verwandlung dieses Ich in ein absolutes dem Ich real zu Grunde liegendes Sein. Denn neben dem Sinn für die in Bewegung setzende Freiheit war er ausgestattet mit jener den Fluß hemmenden, die geistige Erscheinung im Fluge fixirenden und das Lebendige versteinernden Kraft des Verstandes. Schelling dagegen mit seinem weichen, gefügigen und wandelbaren Wesen mochte leicht das Problematische dieser Substanziirung des absoluten Ich ertragen, unter seinen Händen konnte das Ich als Ideal mit allen Prädicaten des absoluten Seins ausgestattet werden, ohne doch sogleich sich als Sein zu ver-

festigen, ohne im Sinne dogmatistischer Fassung zu erstarren. Ihm war das Spiel, welches er mit dem Ideale trieb, nicht sogleich gefährlich. Erst später sollte Ernst aus dem Spiele werden und nicht, ehe noch eine ganze Reihe von Vermittlungen durchlaufen war.

Und so steht denn diese Scheift vom Ich nur wie eine Weissagung auf die späteren Wagnisse dieses Mannes da. Die Parallele zwischen dem Ich und der Substanz deutet nur wie ein Spiel auf das, was er in der Jugend wünschte und was er im Alter die Fülle hatte, und nur in diesem Sinne enthält sie die späteren Schriften und die spätere Wendung seiner Speculation im Keime in sich. Noch war er eifriger Adept des Geistes der kritischen Philosophie. So scharf wie Fichte charakterisirte er in den schon erwähnten Briefen den Dogmatismus und den Kriticismus, und fast kühner als jener zog er die äußersten Consequenzen des letzteren und verrieth er die Gottlosigkeit, welche später dem Meister als solche angerechnet wurde, als dieser sie in viel milderen Formen aussprach. Inspirirt von dem trotzigen Sinn dieser Philosophie war er in der „Übersicht der neuesten philosophischen Literatur" im Fichte-Niethammer'schen Journal, unermüdlich in der Auffindung immer neuer Übergangspunkte aus dem Kant'schen in das Fichte'sche Philosophiren, im fruchtbaren und geistreichen Combiniren Leibnitzischer und Platonischer mit Kant'schen Ideen. Aber während er Fichte präconisirt als den Philosophen, „dessen Principien alle Räthsel der Philosophie lösen werden (6. Bd. S. 174)," und während er überall noch in der Fährte des Fichte'schen Denkens einherzugehen scheint, so zeigt sich doch bereits das seinige mit überwiegendem Interesse zu einem Objecte hingewandt, welches jenem fremd, oder auf welchem es doch unfruchtbar geblieben war. Mit sublimem Stolz hatte Fichte auf die Natur herabgeblickt und seinen Subjectivismus aufs Allerschroffste gegen sie geltend gemacht. Daß der Naturforscher selbst erst die Gesetze der Natur, die er durch Beobachtung von ihr zu lernen glaube, in sie hineingelegt habe, daß sich dieselben, das kleinste wie das größte, der Bau des geringfügigsten Grashalms wie die Bewegung der Himmelskörper, vor aller Beobachtung vorher aus dem Grundsatze alles menschlichen Wissens ableiten lassen (Über den Begriff der Wissenschaftslehre. 1. Bd. S. 64), daß das ganze unermeßliche All nichts sei als in sterbliche Augen ein matter Abglanz unseres eigenen, in uns verschlossenen und in alle Ewigkeiten hinaus zu entwickelnden ewigen Daseins (Appellation 5. Bd. S. 236); — so und ähnlich lauteten die Aussprüche, durch welche Fichte die Souveränetät des Ich über die Natur proclamirte, nicht unähnlich freilich jenen Kirchenfürsten, welche auch unentdeckte Länder zu verschenken und geistliche Hirten auch in partibus infidelium zu ernennen pflegen. Schelling war eine viel sinnlichere Natur. Ihn erfaßte bald eine mächtige Liebe zu dem bisher so schnöde behandelten Gebiet. Ee gewöhnte sich bei Zeiten, beide Gebiete, das der Natur und das des menschlichen Geistes, neben einander zu stellen, als welche „beide in ihren Gesetzen gleich ewig und unveränderlich" seien (Übersicht 5. Bd. S. 52). Es war zunächst abermals eine blos formale Modification der Fichte'schen Anschauungsweise, wenn nicht blos das Ich, sondern auch die Natur als Subject ausgesprochen wurde. Es kann für eine blos sprachliche, blos grammatische Abweichung von Fichte gelten, wenn der Mitarbeiter am philosophischen Journal sich ausdrückte, daß „die ganze Natur bestrebt sei, die reine Form unsres Geistes auszudrücken (6. Bd. S. 188)," oder daß „die äußere Welt vor uns aufgeschlagen liege, um in ihr die Geschichte unsres Geistes wiederzufinden (6. Bd. S. 105)." Man wird nicht leugnen können, daß dies durchaus noch gut Fichtisch ist, aber man wird zweifeln dürfen, ob namentlich der erstere Ausdruck jemals Fichte'n hätte entschlüpfen können. Denn hinter dem grammatischen Subjecte lauert das reale. Die Sprache ist Verführerin, wie sie Verrätherin ist, und Ausdrucksweisen wie die, daß sich die Richtung der Intelligenz auf sich selbst im todten Objecte durch die Anziehungskraft und im Weltsystem durch die centripetale Tendenz der Weltkörper „ausdrücke (5. Bd. S. 250)," vermitteln auf die unmerklichste Weise das Recht, die Natur in der Wechselwirkung und im erstrebten Gleichgewicht ihrer Kräfte ganz auf gleiche Weise zu behandeln, wie Fichte das Ich behandelt hatte.

Zu diesem Unternehmen schicken sich wirklich die „Ideen zu einer Philosophie der Natur" an. Der Verfasser geht noch entschieden von der Anschauungsweise der Wissenschaftslehre aus, aber er sucht sich mit ihr mehr abzufinden, als sie ausschließlich zu begründen. Abermals stärkt er sich durch die Erinnerung an Spinoza den Blick für die Ineinsfassung des Subjectiven und Objectiven, so bestimmt er auch rügt, daß dieser, statt in die Tiefen seines Selbstbewußtseins hinabzusteigen, „sich selbst überflogen," anstatt aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches, ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig aus einander hervorgehen, „sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns verloren habe." Er selbst will nun diesen Fehler keineswegs begehen, so sehr er auch an der Einheit des Idealen und Realen liebevoll festhängt. Denn „in mir," sagt er, „ist jene nothwendige Vereinigung des Realen und Idealen, des absolut Thätigen und absolut Leidenden ursprünglich ohne mein Zuthun da, und ebendarin besteht meine Natur." Soweit also Fichtisch. Aber bierzu tritt nun der Parallelismus des Geistes und der Natur. „Das System der Natur," sagt er, „ist zugleich das System unseres Geistes." Fichtisch auch dies dem Princip nach, aber Fichtisch schwerlich im Ausdruck. Und noch weniger Folgendes: „Die Natur," heißt es S. LXIV (erste Ausgabe), „soll der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur sein. Hier, in der absoluten Identität des Geistes in uns und der Natur außer uns, muß sich das Problem, wie eine Natur außer uns möglich sei, auflösen."

Die Schrift „Von der Weltseele" that einen Schritt weiter. Mit der Zurückversetzung der Natur in das Ich hatte sich der Verfasser eben abgefunden, die Berechtigung, die Natur nach dem gleichen Schema zu betrachten wie den Geist, war nachgewiesen: was konnte es bedeuten, wenn dieser Nachweis nicht immer wiederholt, wenn er

vorausgesetzt, wenn von ihrer Dependenz vom Ich „naiv abstrahirt" wurde? Und doch, es bedeutete sehr viel; nicht etwa blos, daß diese Reduction als gleichgültig erscheinen mußte, nicht etwa blos, daß das Interesse für dieselbe in den Hintergrund getreten und das für die lebendige Natur dafür Platz gegriffen hatte: sondern jenes in der früheren Schrift gefeierte Ideal des absoluten Ich bekam zugleich einen realeren Hintergrund, eine positive Stütze und Ergänzung. Lagen nämlich im Ich die beiden Thätigkeiten, die endliche und unendliche, aufgetragen auf dem schwebenden Grunde des absoluten Ich, war dieser schwebende Grund in Spinozistischer Form von Schelling an die Spitze gestellt und charakterisirt worden: so mußte bei dem durchgeführten Parallelismus zwischen der Natur und dem Geiste auch in der ersteren eine solche über die streitenden Kräfte übergreifende Unterlage gesetzt werden und diese mußte zu dem absoluten Ich in demselben Verhältniß stehen, wie die Kräfte der Natur zu den Thätigkeiten des Geistes. „Man kann," sagt Schelling, S. 47 (3. Aufl.), „die Haupterscheinungen der Natur ohne einen solchen Conflict entgegengesetzter Principien nicht construiren: aber dieser Conflict ist nur da im Moment der Erscheinung selbst. Jede Kraft der Natur weckt die ihr entgegengesetzte. Diese existirt nicht an sich, sondern nur in diesem Streite und nur dieser Streit ist es, der ihr eine momentane abgesonderte Existenz gibt. Sobald dieser Streit aufhört, verschwindet sie, indem sie in die Sphäre der allgemeinen Identität zurückkehrt." Das absolute Ich hat also in der Natur Existenz; wenn es in der Geisteswelt mit der Idee der Gottheit zusammenfällt, welche strebend realisirt wird, so bekommt die Vorstellung davon als von einem Realisirten in der Natur Wirklichkeit und rückwärts wieder in jene ursprüngliche Geistigkeit erhoben, gestaltet sich in poetischer Anschauung die Idee einer Weltseele. „Die beiden streitenden Kräfte," heißt es S. 4, „zugleich in der Einheit und im Conflict vorgestellt, führen auf die Idee eines organisirenden, die Welt zum System bildenden Princips. Ein solches wollten vielleicht die Alten durch die Weltseele andeuten."

In dem „Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie" ist sofort derselbe kühne Parallelismus zwischen dem Streit der Thätigkeiten des Ich und dem der Kräfte der Natur, dieselbe Combination der Fichte'schen Wissenschaftslehre und der Kant'schen dynamischen Naturlehre. Belauschte Fichte die Genesis der Vorstellung, so Schelling das Werden der Natur, und von hier noch weiter zurückgehend auf die Fichte'sche Anschauungsweise darf er den kecken Ausspruch wagen, daß über die Natur philosophiren die Natur schaffen heiße (S. 6). Ohne von Neuem die Berechtigung für die parallele Behandlung der Natur und des Ich zu deduciren, wird dieselbe mit voller Zuversicht durchgeführt. Die Weltseele tritt wieder mehr in den Hintergrund, das absolute Ich wird wieder mehr in seinen Charakter als nie erscheinendes Ideal eingesetzt. Dem zufolge wird also der Natur eine absolute Thätigkeit zugeschrieben, es ist dies, wenn wir an Schellings Statt von hier aus einen Blick hinüberthun wollen in die Wissenschaftslehre, die ins Unendliche hinausgehende Richtung des Ich. Jene absolute Thätigkeit der Natur jedoch erscheint als in's Unendliche gehemmt; in der Wissenschaftslehre, ergänzen wir, wurde die Hemmung des Ich durch das Nicht-Ich als eine in alle Ewigkeit nie völlig zu überwindende stehen gelassen. Der ursprüngliche Grund jener Hemmung aber, fährt Schelling fort, muß, da die Natur schlechthin thätig ist, doch nur wieder in ihr selbst gesucht werden — ebenso, fügen wir hinzu, wie der Grund des Anstoßes des Nicht-Ich auf das Ich von Fichte doch wieder im Ich gesucht wurde. „Die Natur daher existirt als Product nirgends, alle einzelnen Producte in der Natur sind nur Scheinproducte, nicht das absolute Product, in welchem die absolute Thätigkeit sich erschöpft und das immer wird und nie ist (S. 10)." Das absolute Ich, würde dasselbe in der Wissenschaftslehre lauten, existirt nie wirklich, es ist blos Ideal, das immer wird, und nie ist. Die Weltseele, sieht man, ist zur absoluten, idealen Natur geworden, deren Genesis, deren Anstrengung sich zu realisiren ebenso beobachtet wird, wie von Fichte die Anstrengung des empirischen Ich, zum reinen zu werden. Es werden sodann die einzelnen Stufen dieses Werdens verfolgt. Die ursprünglichsten Hemmungspunkte der allgemeinen Naturthätigkeit sollen (nach S. 15. 17) die ursprünglichen Qualitäten sein; je zwei dieser Qualitäten oder Actionen — der Parallelismus mit dem Verfahren der Wissenschaftslehre leuchtet von selbst ein — schränken sich nun weiter durch Wechselwirkung gegenseitig ein auf den gemeinschaftlichen Effect (S. 22) und es entsteht durch diese Wechselwirkung Raumerfüllung und Figurenbildung. In dem Streben aller Actionen sich gegenseitig zu stören ist der Versuch begründet, sich gegenseitig auf Gestaltlosigkeit zu reduciren; das Gestaltlose ist das Flüssige und das Bestreben in der Natur, Alles zu fluidisiren, ist die Wärme. Dieser Verallgemeinerung aber widerstrebt die Individualität der ursprünglichen Actionen. Dies gibt das Schauspiel eines Kampfes zwischen der Form und dem Formlosen. Bei der Endlosigkeit dieses Kampfes schwebt der Natur ein gemeinschaftliches Ideal vor; die verschiedenen Formen, in die sie sich begibt, werden nur als verschiedene Stufen der Entwickelung einer und derselben absoluten Organisation erscheinen (S. 27 fg.).

Brechen wir jedoch ab. Statt dem Entwurf weiter in's Einzelne nachzugehen, ziehen wir die Summe der bisherigen schriftstellerischen und philosophischen Thätigkeit Schelling's. Durch den damaligen Aufschwung der Naturwissenschaften lebhaft angeregt, zugleich ergriffen von der Wahrheit des subjectiven Idealismus fand sein geschmeidiger Geist einen Ausweg, um die gesetzgebende Stellung des Ich mit dem unabweisbar sich aufdringenden Recht der Außenwelt zu vereinen. Es bedurfte nur die vorausgeschickte Anerkennung jenes souverainen Verhältnisses des Ich, um die Indulgenz zu besitzen, die Natur, immer unter der Voraussetzung dieser Unselbständigkeit, als ein apartes Gebiet für sich zu behandeln. Dabei war der doppelte Vortheil, einmal, auf dem Gebiete des Geistes schon fertige Schemata auf das neue nur übertragen zu brauchen, sodann, durch die sinnlichere, gefälli-

gere Natur des noch wenig verbrauchten Stoffes, jenes trockene Gerüst von Formeln lebendig umkleiden und ausfüllen zu können. Der Erfolg aber war, daß jene Voraussetzung als dieser ganzen Betrachtungsweise äußerlich, halb bewußt, halb unbewußt in Vergessenheit gerieth, daß unversehens die Natur zu einer Autonomie kam, welche sich je länger, je mehr festsetzte, den Geist des Kriticismus abschwächte und eine dogmatistisch-realistische Denkweise unter den schmeichelndsten Formen begünstigte. Zum Spinozismus ohnehin von früh an wie zu einer Ergänzung des Fichtianismus hinblickend, gewann er für jenen in der Natur eine symbolische Unterlage und hielt inzwischen die Möglichkeit einer Reduction auf die Principien des subjectiven Idealismus noch offen. Besann sich nun Schelling selbst über die Resultate dieses seines bisherigen Denkens, so konnte es sich bereits einen neuen Zweig der Philosophie geschaffen zu haben scheinen, dessen Verhältniß zu dem Bereich, in welchem der subjective Idealismus bisher sich bewegt hatte, er anzugeben verbunden war. Diese Dialektik des Ausgehens von dem Gesichtspunkt der Wissenschaftslehre, des unversehens selbständig Werdens der für sich betrachteten Natur und des Zurücklenkens von ihr, als solcher, zu dem sofort wieder über sie mächtig werdenden Ich — diese Dialektik fixirte nun Schelling als objectives Verhältniß zwischen Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie. Es ist eine Stelle in der „Einleitung zu seinem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (1799)," welche sehr deutlich die Consequenzen des von Schelling genommenen Ganges ausspricht. Der Ausgangspunkt, wie gesagt, liegt in der Mitte der Fichte'schen Anschauungsweise. Die Natur, heißt es (S. 3), ist „nur der sichtbare Organismus unseres Verstandes." Hierin liegt unmittelbar die, zwar übertragene, aber völlig übertragene Autonomie der Natur begründet. „Nach dieser Ansicht," wird fortgefahren, „kann die Natur nichts anderes als das Regel- und Zweckmäßige produciren, und die Natur ist gezwungen es zu produciren." Diese Autonomie wird nun sofort auf's Ernstlichste festgehalten. Denn wenn eigentlich die Consequenz aus diesen Prämissen nur die ist, daß, wenn ich einmal den Organismus des menschlichen Geistes mir in der Natur zur Anschauung gebracht habe, ich auch den Geist aus der Natur rückwärts wieder gewinnen kann: so schlägt bei Schelling alsbald dies kann in ein Muß um, durch die einfache Unterstellung, als ob dasjenige selbständig sei, was als solches gedacht oder vorgestellt wird, eine Unterstellung, welche freilich nicht minder durch die den Sinnen sich als real aufdringende Gewalt der Natur begründet ist, als sie zugleich eine Consequenz des subjectiven Idealismus selbst ist. Aber hören wir Schelling's eigene Worte. „Kann," heißt es weiter, „die Natur nichts als das Regelmäßige produciren, und producirt sie es mit Nothwendigkeit, so folgt, daß sich auch in der als selbständig und reell gedachten (sic) Natur und dem Verhältniß ihrer Kräfte wiederum der Ursprung solcher regel- und zweckmäßigen Producte als nothwendig muß nachweisen lassen, daß also das Ideelle auch hinwiederum aus dem Reellen entspringen und aus ihm erklärt werden muß (sic)." Das Weitere ergibt sich nun von selbst. Die Naturphilosophie ist jetzt der Transscendentalphilosophie gleich berechtigt, und sie kehren im Kreise in sich zurück. „Wenn es Aufgabe der Transscendentalphilosophie ist, das Reelle dem Ideellen unterzuordnen, so ist es dagegen Aufgabe der Naturphilosophie, das Ideelle aus dem Reellen zu erklären; beide Wissenschaften sind also Eine, nur durch die entgegengesetzten Richtungen ihrer Aufgaben sich unterscheidende Wissenschaft; da ferner beide Richtungen nicht nur gleich möglich, sondern gleich nothwendig sind, so kommt auch beiden im System des Wissens gleiche Nothwendigkeit zu." Es folgt dann eine weitere Scheidung der Natur- von der Transscendentalphilosophie, und jene wird ausdrücklich, da sie die Natur „als selbständig setzt," als der „Spinozismus der Physik" bezeichnet. Wenn Schelling mit einer formalen Vereinigung von Fichte und Spinoza begann, so ist er jetzt auf einem Standpunkt angelangt, wo er beide nur neben einander anzuerkennen vermag. Sein Philosophiren ist ein wesentlich zwiespältiges. Seinen Spinozistischen Sympathien genügt er in der Naturphilosophie, seinen idealistischen in der Transscendentalphilosophie. Die Einheit zwischen diesen divergirenden Betrachtungsweisen wird zunächst blos durch das so eben mitgetheilte subjective Raisonnement hergestellt.

Wir finden denselben Standpunkt, zugleich jedoch die Keime des Fortschritts in dem „System des transscendentalen Idealismus." Die subjective Indifferenz, jetzt den Sinn Fichte's und jetzt den Sinn Spinoza's aus sich reden zu lassen, wird gleich zu Anfang aufs Klarste ausgesprochen. Es ist, nach S. X, für die blos theoretische Betrachtung gleichgültig, das Objective oder das Subjective zum Ersten zu machen. Ja, Schelling faßt diese Indifferenz bereits als gemeinsame Wurzel dieses doppelten Verhaltens auf, zunächst jedoch mit Fichte'schem Sinne als eine selbst subjective. Sie ist nämlich vorhanden im Wissen. „Im Wissen selbst," sagt er, „ist Objectives und Subjectives so vereinigt, daß man nicht sagen kann, welchem von beiden die Priorität zukomme. Es ist hier kein Erstes und kein Zweites, beide sind gleichzeitig und Eins." Aber er bleibt durchaus nicht bei dieser Indifferenz stehen; sie hat für ihn bis jetzt noch wesentlich die Bedeutung einer praktischen Gleichgültigkeit des Ausgangspunktes. Die Philosophie, sobald sie auftritt, hat sich auf die eine und auf die andere Seite zu stellen. „Indem ich," fährt er (S. 2) fort, „diese Identität erklären will, muß ich sie schon aufgehoben haben. Um sie zu erklären, muß ich, da mir außer jenen beiden Factoren des Wissens (als Erklärungsprincip) sonst nichts gegeben ist, nothwendig den Einen dem Andern vorsetzen, von dem Einen ausgehen, um von ihm auf den andern zu kommen; von welchem von beiden ich ausgehe, ist durch die Aufgabe nicht bestimmt." Und sofort werden die beiden Fälle näher angegeben: entweder „wird das Objective zum Ersten gemacht, und gefragt: wie ein Subjectives zu ihm hinzukomme, das mit ihm übereinstimme?" — Und dies gibt die Natur-

philosophie; oder „das Subjective wird zum Ersten gemacht und die Aufgabe ist die: wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt?" — und dies gibt die Transscendentalphilosophie. Beides sind die zwei gleich berechtigten und nothwendigen Grundwissenschaften der Philosophie [61]).

Das „System des transscendentalen Idealismus" nun kehrt von der Naturphilosophie zurück und behandelt die Transscendentalphilosophie. Es ist eine Wissenschaftslehre in die Sprache Schelling's übersetzt. Schelling erscheint noch einmal als Fichtianer; aber das Bedeutsame und Epochemachende ist, daß er auf diesem Boden selbst dennoch zugleich über Fichte hinausgeht; denn nicht nur wird die Parallele mit der Natur fortwährend im Auge behalten, sondern es wird tiefer vom Ich aus in das Reale hinübergegriffen. Nicht blos die Vorstellung, wie in der Wissenschaftslehre, sondern auch die Materie wird deducirt als das durch die subjective Bewegung mitgesetzte Product; jener Parallelismus zwischen dem Ich und der Materie erhält dadurch seine Begründung und die verschiedenen Acte des Bewußtseins erscheinen nun unmittelbar zugleich als die entsprechenden der Materie. Diese ist nichts anderes als „der Geist im Gleichgewicht seiner Thätigkeiten angeschaut (S. 190)," ist „nur der erlaschene Geist" und dieser hinwiederum „die Materie, nur im Werden erblickt." Dies ist das Eine. Das Andere aber ist dies, daß Schelling über das theoretische und praktische Ich zu dem ästhetischen hinausgeht und auch diesem in der Kunst ein Reales unterbreitet. Die theoretische Philosophie zeigt die Vorstellung am letzten Ende abhängig von einem Objectiven, die praktische bemüht sich, diese Abhängigkeit vollends zu vernichten und die wirkliche Welt als etwas durchaus von uns Abhängiges darzustellen. Hier nun stellte sich bei Fichte als letzte Lösung die unendliche Aufgabe, das Streben des praktischen Ich, ein. Bei Schelling zunächst ebenso. „Der letzte Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Objectiven kann nie vollständig objectiv werden, wenn die Erscheinung der Freiheit bestehen soll (S. 437)," mit anderen Worten: „Gott ist ein Sein, wenn Sein das ist, was in der objectiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht, aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann (S. 438)." Gott ist also auch bei Schelling nichts Seiendes. Schelling ist durch seine Hinneigung zur, durch seine Beschäftigung mit der Natur zu sehr Realist, als daß er dem nicht objectiv Erscheinenden Sein zuschreiben möchte, als daß er theoretisches und praktisches Ich sich in einer Function hätte können vereinigen lassen, deren unmittelbar mitgesetztes Product nichts Anschauliches wäre. Hier ist es, wo er sich von Schleiermacher unterscheidet. Dieser vereinigt jenes doppelte Ich in dem frommen Ich, und es verschlägt ihm nichts, daß das Object dieses Ich ein nicht Reales ist; er schreibt demselben Sein zu, obgleich dies Sein nicht ein Sein ist, wie das Universum es hat. Schelling, wie wir sogleich sehen werden, hat eine solche Verknüpfung des doppelten Ich nöthig, deren Object real zur Erscheinung komme, und Religion ist ihm nur die „Reflexion," in welcher sich der Mensch bis zu jenem (nie seienden, immer nur sich offenbarenden und werdenden) Absoluten erhebt, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen der Freiheit und dem Intelligenten ist (S. 435); sie ist ihm nur ein möglicher Standpunkt der Reflexion, auf welchem ein eignes System erbaut werden kann, welches in der Geschichte und durch dieselbe hindurch überall die Vorsehung sieht. Er denkt, in Beziehung auf die Religion wesentlich Fichtisch. Welches nun aber ist diejenige Verknüpfung des intelligenten, des von einem Nicht-Ich mit Nothwendigkeit bestimmten und des praktischen oder freien Ich, mit welcher unmittelbar ein reales Sein ebenso mitgesetzt ist, wie mit dem theoretischen Ich die Natur und mit dem praktischen die Geschichte? Die Verknüpfung muß eine solche sein, deren mitgesetztes Object sich in der objectiven Welt darstellt, denn nur einem solchen kommt nach der oben gehörten Ansicht unseres Philosophen in Wahrheit Sein zu. Daß sich eine objective Welt uns darstelle, dies ist aber die Energie unseres theoretischen Vermögens. In dies also wird Schelling zurückgreifen, um jene verknüpfende Function zu ergreifen, er wird nur die dort wirkende Function in eine höhere Potenz erheben, wird, da sie doch das theoretische und praktische Vermögen in Einheit umfassen soll, sie mit der Freiheit durchdringen, sie nicht mehr als nothwendige, sondern als freie, nicht mehr als gezwungene, als bewußtlose, sondern als bewußte Thätigkeit auftreten lassen. Schelling geht daher zu jener Energie des Geistes zurück, welche auch Fichte schon als das Vermögen der Vereinigung von Ich und Nicht-Ich, des Zusammenfassens des Endlichen und des Unendlichen nachwies — auf die Einbildungskraft. Aber sie ist jetzt nicht mehr theoretisches, d. h. unfreies, Vermögen; es ist die Einbildungskraft in einer gesteigerten Wirksamkeit, nicht als Einbildungskraft schlechtweg, sondern als dichtende, künstlerisch producirende, als Dichtungs- und Kunstvermögen. „Es ist das Dichtungsvermögen," lauten die eigenen Worte des Philosophen (S. 473), „was in der ersten Potenz die ursprüngliche Anschauung ist, und umgekehrt, es ist nur die in der höchsten Potenz sich wiederholende productive Anschauung, was wir Dichtungsvermögen nennen. Es ist ein und dasselbe, was in beiden thätig ist, das einzige, wodurch wir fähig sind, auch das Widersprechende zu denken und zusammenzufassen, — die Einbildungskraft." Und sofort auf das mitgesetzte Product, auf das entsprechende Reale reflectirend, wie früher bei der Deduction der Vorstellung zugleich auf die Materie: „Es sind also auch Producte einer und derselben Thätigkeit, was uns jenseit des Bewußtseins als wirkliche, diesseit des Bewußtseins als idealische oder als Kunstwelt erscheint. Aber ebendies, daß bei sonst ganz gleichen Bedingungen des Entstehens der Ursprung der einen jenseit, der andern diesseit des

61) Wie sich Fichte zu diesen Schelling'schen Bestimmungen verhalten mußte, leuchtet ein. Es ist aber auch von jenem selbst sehr bestimmt ausgesprochen worden in den Nachgelassenen Schriften. 3. Bd. S. 368 fg.

Bewußtseins liegt, macht den ewigen und nie aufzuhebenden Unterschied zwischen beiden." Es liegt nun aber weiter in der Natur dieser Vereinigung des Endlichen und des Unendlichen, nur partiell und nicht allgemeingültig zu sein, wie (bei Schleiermacher) die Religion war. Auf der Seite des Subjects wenigstens ist dies so gewiß der Fall, als das künstlerische Productionsvermögen nur eine Begabtheit Weniger ist. Eben wie Kant jene Ergänzung der Vernunftideen, die ästhetischen Ideen, nur im genialen Individuum vorfand, so ist auch bei Schelling die Menschheit nur in der Person ihrer genialen Vertreter im factischen Besitze der Vereinigung des theoretischen und des praktischen Ich. Nur im Genie kommt jenes Absolute, welches den allgemeinen Grund der prästabilirten Harmonie zwischen dem Bewußten und dem Bewußtlosen enthält, zur subjectiven Erscheinung. Für Alle dagegen erscheint es im Realen. Das jener subjectiven Function entsprechende Product nämlich ist das Genieproduct, oder, da das Genie nur in der Kunst möglich ist, das Kunstproduct. Das Kunstwerk reflectirt uns die Identität der bewußten und der bewußtlosen Thätigkeit.

Was kann bezeichnender sein für den Philosophen der Romantik, als diese Erhebung des Genies zum subjectiven Organ des Absoluten? Dies Letztere wird so zwar noch im Subject selbst nachgewiesen; aber es ist nicht mehr das Ich als solches, sondern ein apartes, aus der Masse der Individuen ausgesondertes Ich. Das Objective hat es auf einmal dem Subjectiven um ein Wesentliches zuvorgethan; denn nur die objective Erscheinung des Absoluten, nur das Product der ästhetischen Thätigkeit ist allgemein zugänglich. Wir sehen ferner: es ist Schiller's Philosophie, welche von Schelling auf originelle Weise aufgenommen und in das Ganze einer umfassenden Weltanschauung als einzelnes Glied verflochten wird. Grade die Stellung dieser Einsicht jedoch als Theil eines Systems macht sie höchst bedeutend und folgenreich; sie wird die Brücke zu einer gänzlichen Umgestaltung der Philosophie; sie zumeist ist es, welche den letzten Ausschlag zu dem Heraustreten Schelling's in einen neuen, zu dem Umschlagen des kritischen in den dogmatistischen, des Fichte'schen in den Spinozistischen Standpunkt gibt. Und zwar auf folgende Weise. Wir erinnern uns, was bei Fichte unter intellectueller Anschauung verstanden wurde. Sie war nichts anderes, als das dem Philosophen angemuthete Anschauen seiner selbst im Vollziehen des Actes, wodurch ihm das Ich entsteht. Sie war demnach die Basis der ganzen Beobachtung des Ich, wie sie von der Wissenschaftslehre angestellt wurde. Ihr Object war das Ich und zwar das dem empirischen, als theoretisches und weiterhin als praktisches erscheinenden gleichsam schwebend untergebreitete. Im Grunde also das absolute Ich, nur freilich mehr als absolute Form, in die das empirische Ich im Laufe und zum Behufe der Untersuchung gefaßt wurde, denn als die vollständige Materie der Ichheit; das Ich, sofern es für den Philosophen als Unterlage seiner Beobachtung, nicht sofern es für das beobachtete (empirische) Ich erscheint; das absolute Ich, wie es vor der Hand noch inhaltslos und unentwickelt am Anfange, nicht wie es als jene bestimmte Idee, die äqual Gott ist, am Schlusse der Wissenschaftslehre vorkam. Im Grunde jedoch war es eben ein und dasselbe reine, absolute Ich, nur in verschiedener Rücksicht angesehen. Diese Verschiedenheit nun mußte so lange nothwendig bestehen, als die Idee der reinen Ichheit als ein nie Seiendes, sondern immer nur Werdendes hingestellt wurde, wie es ja die Wissenschaftslehre wirklich nicht weiter brachte. So lange die Philosophie hierüber nicht hinauskam, mußte sie nothwendig im Subjectivismus befangen bleiben, dasjenige, wovon sie ausging, hatte ein Sein blos für das Philosophiren, aber nicht ein Sein, sondern blos ein Werden, oder, was dasselbe ist, ein Sein als Idee, für das empirische Ich, für den Menschen, dessen Vorstellungen in ihrer Nothwendigkeit deducirt wurden. Jetzt aber ist die Entdeckung gemacht worden, daß allerdings für dies beobachtete empirische Ich selbst Momente existiren, in welchen dies absolute Ich mehr denn Idee, mehr denn blos werdendes Ideal ist, Momente, in denen es factisch und als ein Seiendes in den Menschen, vielmehr aber in gewisse begabte, geniale Menschen eintritt. Dasselbe also, was als Begriff des Ich, von dem der transscendentale Idealist ausgeht, für diesen und sein Philosophiren existirt, dasselbe hat ein reales Sein für alle Menschen im Kunstproduct. Die Kunst ist daher nach Schelling (S. 471 fg. S. 21) eine allgemein anerkannte und auf keine Weise hinwegzuleugnende Objectivität der intellectuellen Anschauung. Die intellectuelle Anschauung sowol wie die Kunst haben Beide, und nur mit dem Unterschiede, daß sich jene nach Innen richtet, diese nach Außen, das absolut Identische, an sich weder Sub- noch Objective zum Object, die ästhetische Anschauung ist nur die objectiv gewordene transscendentale, und die Kunst daher „das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Document der Philosophie." Sie ist dem Philosophen das Höchste; bei ihr angelangt schließt er, wie billig, sein System. „Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven (das absolute Ich als Begriff, fügen wir hinzu, von Fichte ja gleichfalls als Subject-Object bezeichnet), welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellectuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objectiv geworden ist (das absolute Ich, als Idee ist zum Sein gekommen), dergestalt, daß wir unser Object, das Ich selbst, allmälig bis auf den Punkt geführt, auf welchem wir selbst standen, als wir anfingen zu philosophiren (S. 476. 477)." Und hier, damit der Unterschied und Fortschritt erhelle, mögen Fichte's Worte aus der „Zweiten Einleitung" angefügt werden, mit denen er die Idee des Ich und das Ich der intellectuellen Anschauung auseinanderhielt. Von dem letzteren, sagt er, geht die gesammte Philosophie aus, und es ist ihr Grundbegriff; zu dem Ich als Idee geht sie nicht hin; nur im praktischen Theile kann diese Idee aufgestellt werden, als höchstes Ziel des Strebens der Vernunft (S. W. 1. Bd. S. 516).

Fichte's System demnach glich einer unendlichen, nie in sich zurückkehrenden Curve, Schelling's System einer Linie, deren Endpunkt in den Anfangspunkt wieder einläuft. Die intellectuelle Anschauung Fichte's daher blieb ein Subjectives, und arbeitete sich nicht factisch, sondern nur postulirter Weise zum Objectiven heraus; sie war zwar gleichfalls Subject=Object, aber lediglich für den Philosophen und somit *realiter* doch nur in der Form der Subjectivität stehend, nur fragmentarisch, niemals vollendet in die Form der Objectivität umschlagend. Das „System des transscendentalen Idealismus" dagegen führte die intellectuelle Anschauung zum factisch Objectiven hinüber; durch eine Species der Einbildungskraft, durch das geniale Productionsvermögen füllte es die bei Fichte ungeschlossene und nie zu schließende Lücke zwischen dem laut der Foderung der zu Grunde gelegten intellectuellen Anschauung sich gegenseitig zu durchdringen strebenden Ich und Nicht=Ich.

Wir können uns vorstellen, daß Schelling hierbei stehen geblieben wäre; können uns vorstellen, daß er nur über die *romantische Weise*, jene Lücke zu schließen, hinausgegangen, daß er außer der Kunst noch andere Phänomene der Geisteswelt aufgefunden und verstehen gelernt hätte, in denen theils genereller, theils vollständiger die Objectivität der intellectuellen Anschauung, die Realisirung des Subject=Objectiven, die Zusammenschließung des intelligenten und praktischen Ich sich darstellte. Es wäre denkbar, meine ich, daß er in der Religion einen Proceß vor sich gehend gefunden hätte, der, so zu sagen, viel solider dasselbe leistet, was das Dichtungs- und Kunstvermögen. Und nicht etwa eine Bekehrung zu Schleiermacher wäre dazu erfoderlich gewesen. Grade das dem großen Theologen in seiner Fassung der Religion abgehende plastische Moment hätte von der Kunst her auch für den Begriff der Religion beibehalten werden mögen. Nur die Abstraction, die in dem Begriff der intellectuellen Anschauung liegt, wäre fallen zu lassen; es wäre zu beherzigen gewesen, was Fichte schon eingesteht (grade wie Schleiermacher für das fromme Gefühl), daß „die intellectuelle Anschauung stets mit einer sinnlichen verknüpft ist."

Inzwischen die Kunst war das eigentliche Lebenselement jener Zeit, die in den Meisterwerken unserer Dichter sich manifestirende Kraft einer Epoche„ in welcher die Religion wesentlich nur eine pathologische Existenz in den Gemüthern der Menschen hatte, in der ihre „Verächter" zahlreicher waren, als ihre Verehrer, in der die Poesie gleichsam ersetzte und in ihrer Idealität als Tradition und als Weissagung beschlossen hielt, was zu wirklichem Dasein, zu praktischer Existenz nur durch die Entwickelung der sittlichen Substanz des gesammten Volkes hindurchdringen kann. Schelling schritt also nicht von der Kunst zur Religion fort, nicht in jenem lebenskräftigen Momente seiner Philosophie, welcher, wie der Moment der befruchtenden Empfängniß, nur einmal erscheint und für das Schicksal der Weiterbildung eines Gedankensystems entscheidend ist. Schelling blieb haften bei derjenigen Objectivirung der intellectuellen Anschauung, welche ihr die Kunst verleiht. Wenn Fichte es zu dieser Objectivirung nicht brachte, wenn bei ihm das Ich und Nicht=Ich, nachdem sie aus der intellectuellen Anschauung sich losgewunden, nie wirklich, nie vollständig zusammengingen, so war sein System *das philosophische Spiegelbild der Sprache*, deren reales Wesen ebendasselbe Streben der Bewältigung des Sinnlichen durch das Geistige, des Geistigen durch das Sinnliche, ebendenselben Kampf zwischen dem Intellectuellen und dem Ethischen, ebendieselbe Perspective in die nie erreichte Idee vollständiger Deckung von Ich und Nicht=Ich zeigt. Das Philosophiren Schelling's blieb *das Gegenbild der Kunst*. Wie diese nur im schönen Schein und nur auf der Oberfläche das Endliche mit dem Unendlichen zusammenknüpft und nur die äußersten Enden dieser von der Sprache unerschöpften Gegensätze in Eins führt, so blieb bei Schelling die Objectivität der intellectuellen Anschauung eine Objectivität des Scheins, durch welche die ganze solide Masse des Realen unberührt und unbewältigt hindurchfiel. Der Ausspruch, daß die Kunst dem Philosophen das Höchste sei, foderte noch in einem anderen Sinne, als in welchem er zunächst von Schelling gemeint war, seine Consequenzen, und auch das erfüllte sich in gewisser Weise durch Schelling, was er gegen den Schluß jenes Werkes prophezeiete. „Wenn es die Kunst allein ist," so lautete diese Prophezeiung, „welcher das, was der Philosoph nur subjectiv darzustellen vermag, mit allgemeiner Gültigkeit objectiv zu machen gelingen kann, so ist zu erwarten, daß die Philosophie, sowie sie in der Kindheit der Wissenschaft von der Poesie geboren und genährt worden ist, und mit ihr alle diejenigen Wissenschaften, welche durch sie der Vollkommenheit entgegengeführt werden, nach ihrer Vollendung als ebenso viel einzelne Ströme in den allgemeinen Ocean der Poesie zurückfließen, von welchem sie ausgegangen waren." Ja, wenn zur Vermittelung dieser Rückkehr der Wissenschaft zur Poesie eine „neue Mythologie" gefodert wurde, so war dies zwar damals nur eine prophetische Verirrung, die jedoch zu einer factischen zu machen der Prophet selbst in einer späteren Epoche, soviel an ihm war, gethan hat.

Geben wir jedoch endlich an, worin jene Wendung der Speculation bestand, zu welcher wir oben die Schelling'sche Kunsttheorie als die Brücke bezeichnet haben. Diese Wendung ist nicht schwer zu verstehen. Sie resultirt, wenn wir den Inhalt und Verlauf des Systems des transscendentalen Idealismus zusammendrängen, die beiden Extreme der intellectuellen und der ästhetischen Anschauung, zwischen denen es sich in der Mitte bewegt, zusammenschieben und sich durchdringen lassen. Das subjective Subject=Object, die intellectuelle Anschauung ist zum objectiven Subject=Object in der Kunst geworden. Die Identität des Subjectiven und Objectiven ist hiermit aus der Seele herausgehoben und stellt sich der intellectuellen Anschauung als etwas Objectives gegenüber. Wenn früher nur dazu das Recht da war, das Ich als Begriff zu Grunde zu legen, so scheint jetzt das Recht erworben, das Ich als Idee, d. h. die objectivirte intellectuelle Anschauung, das Identische von Subject und Object als ein Objectives zu Grunde zu legen und aus

diesem als dem Absoluten gleichermaßen das Reich der Natur und das der Intelligenz abzuleiten. Das absolute Ich ist nicht mehr ein nur schwebend vom Philosophen Ergriffenes, sondern es kann sich die Bestätigung seiner Objectivität in jedem Augenblick durch die Anschauung des Kunstwerkes verschaffen. Die Philosophie besteht fortan nicht mehr in dem sich selbst Analysiren und Zersetzen der intellectuellen Anschauung, sondern in dem Analysiren des objectivirten Subjects. Ausgegangen wird nicht mehr von jenem Fichte'schen Ich, welches, nachdem es sich gleich zu Anfang in Ich und Nicht-Ich zerspalten hat, durch alle übergreifenden Synthesen doch nicht zu einer letzten erschöpfenden Synthese gelangt, welche als Idee des Ich abermals Subject-Object wäre, sondern ausgegangen wird eben von diesem entgegengesetzten Pol, von dieser wirklich erreichten Synthese, und die intellectuelle Anschauung ist sofort nur das philosophische Instrument, die subjective Form, durch welche diese Synthese erfaßt oder angeschaut wird. Es wird vergessen, daß diese Synthese nur in dem Realen, welches das Kunstwerk ist, wirklich erscheint. Die Objectivität, mit welcher hier die intellectuelle Anschauung ihr selbst entgegenstrahlt, wird von dem Kunstwerk gleichsam abgelöst und wie die intellectuelle Anschauung für Fichte Begriff wurde, so wird nun die objectivirte intellectuelle Anschauung für Schelling Begriff. Daß sie eben hiermit aus der Objectivität wieder zurückkehrt in die Subjectivität, dies wird vergessen und zwar deshalb vergessen, weil es selbst eine blos geniale, blos ästhetische Anschauungsweise ist, durch welche dies zu Stande kommt. Somit hat diese Objectivirung der intellectuellen Anschauung in der Form des Begriffs zwar ein Recht, aber nur ein ästhetisches Recht, ein Recht, welches nicht größer ist als dasjenige, wonach das Kunstwerk als die alleinige und vollständige Objectivirung der intellectuellen Anschauung im Realen behauptet wurde.

Gleichen Schritt mit diesem Umschlagen des subjectiv gefaßten Subject-Objects, welches ausschließlich durch eine That des Ich unmittelbar erzeugt wird, in das objectiv gefaßte, hält natürlich die sich steigernde Würde des Objectiven, als solchen, d. h. der Natur. Die Mittelglieder bis zu dem entschiedenen Dogmatismus Schelling's liegen überall klar vor und wir wollen sie kennen lernen. Es ist die „Allgemeine Deduction des dynamischen Processes" im ersten und zweiten Hefte des ersten Bandes von Schelling's Zeitschrift für speculative Physik, wo zum Schlusse (Heft 2. S. 83 fg.) das Verhältniß der Naturphilosophie zum Idealismus in einer Weise auseinandergesetzt wird, welche deutlich erkennen läßt, nach welcher Richtung der Schüler des Wissenschaftslehrers auf der Bahn des Philosophirens weitergerückt ist. „Alle dynamischen Bewegungen, heißt es S. 84, haben ihren letzten Grund im Subject der Natur selbst," und wir sehen auf einmal, daß, was früher nur etwa als grammatisches, nunmehr wirklich als reales Subject auftritt. Wir haben ferner noch im Gedächtniß, daß früher und zwar noch ganz vor Kurzem die Transscendentalphilosophie und die Naturphilosophie als zwei ganz gleichberechtigte Wissenschaften nebeneinandergestellt wurden. Dies Verhältniß hat sich geändert. Die Vorliebe für das Objective hat sich immer mehr in die Seele des Philosophen hineingestohlen. Die Naturphilosophie erhält den Vortritt. Mit Nachdruck wird aufgestellt, daß die Naturphilosophie eine „physikalische Erklärung des Idealismus" gibt. „In den Augen der Natur selbst" ist der Mensch Idealist und die Natur hat von Ferne schon die Anlage gemacht zu dieser Höhe, welche sie durch die Vernunft erreicht. Der Philosoph selbst übersieht dies nur, weil er sein Object mit dem ersten Act schon „in der höchsten Potenz" — als Ich, als mit Bewußtsein begabtes aufnimmt, und nur der Physiker „kommt hinter jene Täuschung." „Der Idealist, heißt es S. 85, hat Recht, wenn er die Vernunft zum Selbstschöpfer von Allem macht; denn dies ist in der Natur selbst gegründet — er hat die eigene Intention der Natur mit dem Menschen für sich; aber eben weil es die Intention der Natur ist — (wenn man nur sagen dürfte [sic], weil die Natur darum weiß, daß der Mensch auf solche Art sich von ihr losreißt!) — wird jener Idealismus selbst wieder zum Schein; er wird selbst etwas Erklärbares — und damit fällt die theoretische Realität des Idealismus zusammen." Wir können nun zwar, wird schließlich gesagt, beide Richtungen einschlagen, können von der Natur zu uns, oder umgekehrt von uns zu der Natur gehen, „aber die wahre Richtung für den, dem Wissen über Alles gilt, ist die, welche die Natur selbst genommen hat." Für den, dem Wissen über Alles gilt! dieser Wink ist bedeutend; die praktische Natur des Fichte'schen Ich ist uns bekannt, und Schelling selbst begegnete uns früher als der beredte Apostel jenes Geistes der Freiheit, welcher das schöpferische Ich an die Spitze des Universum setzte. Er ist jetzt, seitdem ihm die intellectuelle Anschauung objectiv aus dem Genieproducte entgegengestrahlt, nicht mehr der Erzeugung des Subject-Objects durch die Handlung des Ich fähig. Er abstrahirt, wie er dies in einem Anhang zu einem Eschenmayer'schen Aufsatz (Zeitschr. für spec. Phys. 2. Bd. Heft 1) ausdrückt, von dem Anschauenden in der intellectuellen Anschauung; diese wird dadurch von allem Praktischen befreit, der Begriff des „reinen Subject-Objects" steht da und das auf dieses gerichtete Philosophiren erscheint nun als rein theoretisches und der idealistische Theil der Philosophie wird, aus dem angegebenen Grunde, auf einmal als praktischer Theil der Philosophie bezeichnet. In Wahrheit, wir wiederholen es, ist jenes sogenannte reine Subject-Object nur der begriffliche Widerschein des Genieproducts: der Widerschein des Genieproducts — und Schelling hat somit ein Recht, es als reines Subject-Object höher zu stellen als das Fichte'sche Subject-Object; aber zugleich der begriffliche Widerschein — und es verfällt somit der Kategorie des Seins; es ist in sofern etwas durch das Ich Geschaffenes, durch dessen Freiheit Gesetztes, tiefer Stehendes und eine von ihm ausgehende Philosophie wird nothwendig Dogmatismus, während nur der Ursprung desselben aus der ästhetischen Anschauung die Täuschung unterhalten und rechtfertigen kann, daß daran etwas weder Subjectives noch Objectives, ein Ab-

solutes gewonnen sei, welches übergreifend über der Natur und über dem Ich stehe.

Denn hierzu mußte jetzt Schelling mit zwingender Nothwendigkeit getrieben werden; wenn er in dem zuletzt citirten Aufsatz dies reine Subject-Object noch mit der Natur identificirte und ihm das Subject-Object des Bewußtseins oder das Ich, als zu welchem man sich erst von jenem erhebe, entgegensetzte, so finden wir ihn dagegen gleich im Anfange der berühmten „Darstellung meines Systems der Philosophie (a. a. O. 2. Bd. Heft 2)" mit dem Namen der „Vernunft" für ebendasselbe Absolute vorschreiten und wir, die wir die Genesis desselben verfolgt haben, werden das Eine so begreiflich wie das Andere finden; der Keim dieses Absoluten ist ja nichts Anderes als das Fichte'sche Ich als intellectuelle Anschauung, und zum Absoluten ist dies geworden, indem das, was Fichte die Idee der Ichheit nannte als das im Kunstproduct real Erscheinende begriffen und dies Letztere endlich wieder in die Form eines realitätslosen Begriffs gefaßt, oder mit anderen Worten, indem von dem Anschauenden in der intellectuellen Anschauung abstrahirt" wurde. Es ist also aus einem subjectiven Keim erwachsen, hat aber im Hindurchgehen durch seine Realisirung im Genieproducte die Subjectivität abgestreift und ist zu etwas Objectivem geworden. Das Ich aber, *objectivirt* und zum *Begriff* gestempelt, ist eben die Vernunft; wenn anders die Genesis dieses Sprachgebrauchs begreifen ihn rechtfertigen heißt, so ist er für uns gerechtfertigt, und es verschlägt uns wenig, wenn Schelling selbst diese Rechtfertigung als nicht dieses Ortes erklärt.

Und so bleibt uns denn zunächst nur die Aufgabe, jene „Darstellung," bei welcher wir angelangt sind, in ihren Grundzügen selbst darzustellen; nicht als ob wir nicht unserseits die Stationen, durch welche hindurch sich der Philosoph zu diesem Gipfelpunkt hinarbeitete, für viel bedeutender und instructiver für die Geschichte der Philosophie hielten, als das hiermit erreichte Ziel, sondern deshalb vor Allem, weil es sich ziemt, die gegenwärtigen Aussagen des Mannes gleich dem Testamente eines Verstorbenen zu ehren und weil Schelling wiederholt auf jene Darstellung als das authentische Document seines damaligen Standpunkts, seiner wahren Philosophie sich berufen hat.

Nachdem, sagt die Vorerinnerung zu der in Rede stehenden Abhandlung, bisher die Eine, wahre Philosophie von zwei verschiedenen Seiten, als Natur- und als Transscendentalphilosophie, sei dargestellt worden, so stelle sich die vorliegende Darstellung nunmehr in den Indifferenzpunkt. Daß hiermit Fichte und Spinoza in höherer Weise vereint sei, wird sofort wenigstens angedeutet, ein späteres Wiederzusammentreffen Fichte's mit dem Darsteller in Aussicht genommen und in aller Weise die Vorstellung erweckt, daß das neue System eine höhere Form des Spinozismus sei, dergestalt, daß die Weissagung, welche in jener früheren Schrift „Vom Ich" enthalten war, in der gegenwärtigen sich erfüllt zu haben scheint. Die Weise der Darstellung ist gradezu dem Spinoza entlehnt und zwar „nicht nur," wie es S. XIII heißt, „weil ich denjenigen, welchem ich, dem Inhalt und der Sache nach, durch dieses System am meisten mich anzunähern glaube, auch in Ansehung der Form zum Vorbild zu wählen den meisten Grund hatte, sondern auch weil diese Form zugleich die größte Kürze der Darstellung verstattet, und die Evidenz der Beweise am bestimmtesten beurtheilen läßt."

Und so wird denn die Darstellung mit der „Erklärung" eröffnet, daß *Vernunft* die absolute Vernunft, oder die Vernunft genannt werden solle, in sofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht werde. Beschrieben wird sie darauf nach dem Muster der Spinozistischen Substanz, nach dem Muster jenes absoluten Ich, welches ehemals der Spinozistischen Begeisterung unseres Philosophen hatte müssen zum Träger dienen. Außer der Vernunft, wird gelehrt, und durch einen apagogischen Beweis erhärtet, dessen Kern die Foderung ist, der Reflexion zu entsagen, „das Subjective in sich selbst zu vergessen" — außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist Alles; sie ist das Absolute und es gibt keine Philosophie als vom Standpunkt des Absoluten. Die Vernunft ist ferner schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich, woraus als das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft, und da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein das Gesetz der Identität (A = A) folgt. Dies Gesetz ist nun aus seiner imperativen Bedeutung, die es am Schlusse der Fichte'schen Wissenschaftslehre allein behaupten konnte, durch den oben von uns dargestellten Vermittelungsproceß zu indicativer Bedeutung gelangt. Es liegt wirklich Alles unter ihm beschlossen, und nicht blos durch eine Handlung des Ich diese Beschlossenheit anticipirend, geht der Philosoph von ihm aus. Die absolute Identität fällt deshalb zusammen mit der absoluten Erkenntniß; sie wird aber zugleich als *seiend* gedacht. „Sie ist dadurch, daß sie gedacht wird, und es gehört zum Wesen der absoluten Identität, zu sein." Sie kann ferner *als* Identität nie aufgehoben werden, Alles was ist, *ist* die absolute Identität selbst. Der Grundirrthum aller Philosophie ist die Voraussetzung, die absolute Identität sei wirklich aus sich herausgetreten, und das Bestrebenz dieses Heraustreten, auf welche Art es geschehe, begreiflich zu machen. Die absolute Identität hat eben nie aufgehört, es zu sein und Alles, was ist, ist an sich betrachtet — auch nicht die Erscheinung der absoluten Identität, sondern *sie selbst*. Sogleich jedoch wird zwischen dem *Wesen* der absoluten Identität und der *Form* oder *Art* ihres Seins unterschieden und wie denn bei Fichte sich das Ich der intellectuellen Anschauung durch den ursprünglichsten subjectiven Act in Ich und Nicht-Ich aus einander gab, wie schon in der Bezeichnung der absoluten Identität als Vernunft diese subjective Seite der Genesis des Schelling'schen Absoluten noch hindurchscheint, so wird nun eine ursprüngliche Erkenntniß der absoluten Identität gelehrt, welche als zur Form von deren Sein gehörig unmittelbar mit dem Satze A = A gesetzt sei, und §. 18 darf nun behaupten: „Alles was ist, ist dem *Wesen* nach, in sofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, *die absolute Identität selbst*, der *Form des Seins* nach aber ein *Erkennen der absoluten Identität*."

Durch diese Projection der absoluten Identität in den Proceß, welchen bei Fichte das Ich vollzog, ist nun die Möglichkeit gewonnen aus dem todten Bestehen dieser Identität herauszukommen, und doch, zu Folge des Begriffs der absoluten Identität, zugleich in ihr zu bleiben. „Die absolute Erkenntniß," lautet §. 21, „kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen." Dies ewige Beschlossensein jedoch in der Identität und dies sich Auseinandergeben von Subject und Object: wie ist es zu vereinigen und zusammenzudenken? Eine gleichsam erschlichene Projection in die Region des Subjectiven half, wie wir so eben gesehen, zu dem Auseinandergehen; eine Projection in die Region des Objectiven wird das Beschlossensein des Auseinandergegangenen in der absoluten Identität ermöglichen. Es ist, mit anderen Worten, ein Alterniren zwischen objectiven und subjectiven Bestimmungen oder Ausdrucksweisen, wodurch die Täuschung erhalten wird, als ob wirklich aus jener als Absolutes an die Spitze gestellten todten Indifferenz des Subjectiven und Objectiven die gesammte subjective und objective Welt entwickelt und abgeleitet werden könne; die Indifferenz zeigt sich auch in sofern als Indifferenz, als sie sich gleichgültig verhält gegen das wechselnde Hereinnehmen subjectiver und objectiver Ausdrucksweisen, als der Hebel, um aus der Nullität, welche sie ist, etwas zu produciren, oder wenn man lieber will, als der wechselnd in Bewegung gesetzten Schöpfgefäße, um aus dem Quell der subjectiven und dem der objectiven Welt einen Inhalt hineinzuschöpfen. Etwas Ähnliches hatte sich ja schon Fichte zu Schulden kommen lassen. Nachdem ihm das Ich und Nicht-Ich aus dem Ich gleich Ich geboren war und es nun galt, die beiden wieder zusammenzubringen, da hatte auch er einen Griff in's Objective gethan; Ich und Nicht-Ich waren ihm unter der Hand zwei Wesen, zwei theilbare Wesen geworden; der Begriff der Quantität mußte aushelfen, damit die entgegengesetzten und doch nicht entgegengesetzt sein sollenden sich einschränken konnten. Es ist der gleiche Griff in's Objective, der gleiche Begriff dee Quantität, welches an dem Punkte, wo wir angelangt waren, auch Schellingen aushilft. „Zwischen Subject und Object," sagt §. 23, „ist keine andere als quantitative Differenz möglich," und in der Erläuterung wird, um diese eben nur aus der zu Grunde gelegten Hypothese der absoluten Indifferenz in der Weise, wie von uns geschehen, zu rechtfertigende Bestimmung acceptabel zu machen, um sie glücklich durchzubringen, die naive Bitte an den Leser gerichtet „die bisher besonders über die gangbaren Begriffe subjectiv und objectiv gefaßten Begriffe ganz zu vergessen," überhaupt aber „bei jedem Satze genau eben das zu denken, was wir gedacht wissen wollen." Und weiter hilft dann eine Aristotelische Kategorie aus. Denn nach jener doppelten theils subjectiven, theils objectiven Trübung der absoluten Indifferenz, welche denn doch als Trübung empfunden wird, ist es nöthig, die ungetrübte Indifferenz in abstracter Weise in ihre absolute Dignität wieder einzusetzen. Nur also, dies ist der Sinn von §. 24, sofern die Form der Subject-Objectivität actu ist, ist eine quantitative Differenz beider gesetzt und überdies (§. 25) ist in Bezug auf die absolute Identität selbst, welche ja gleich ist der absoluten Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, keine quantitative Differenz denkbar, diese letztere (Zus.) ist nur außerhalb der absoluten Identität möglich. Da aber ferner die absolute Identität Alles, was ist, also absolute Totalität, ist, so folgt jetzt, daß die quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität nur in Ansehung des einzelnen Seins, nicht aber an sich, oder in Ansehung der absoluten Totalität denkbar ist (§. 29). Weiter aber dringt nun doch die objective Bestimmung der Quantität auch bis in das Adytum der absoluten Identität hinein. „Wenn," sagt §. 30, „die quantitative Differenz in Ansehung des einzelnen Dinges wirklich stattfindet, so ist die absolute Identität, in sofern sie i s t, als die quantitative Indifferenz der Subjectivität und Objectivität vorzustellen." Jetzt eine Reihe Spinozistischer Sätze: nur der Name der Substanz in den der absoluten Identität umgekleidet. Also kein causales, sondern ein immanentes Verhältniß dieser zum Universum, die zwar nicht absolute, wol aber relative und repräsentative Unendlichkeit jedes Einzelnen u. s. w. Und nunmehr nähern wir uns dem Übergang aus den rein metaphysischen zu den naturphilosophischen Bestimmungen, zu dem Übergang gleichsam aus der Logik und Metaphysik des Systems zu dem Eingehen desselben in die concreten Gebiete. Eine Linie veranschaulicht und ein Symbol vermittelt diesen Übergang. Quantitative Differenz nämlich von Subjectivem und Objectivem ist nur möglich durch entweder überwiegende Subjectivität, oder überwiegende Objectivität, und zwar können (§. 46) Subjectivität und Objectivität nur nach entgegengesetzten Richtungen überwiegend gesetzt werden. Bezeichnet man nun das Subjective durch A, das Objective durch B, das quantitative Überwiegen des je Einen durch ein +, die troß dem stattfindende relative Identität beider durch das Gleichheitszeichen; bedenkt man ferner, daß „kein Grund ist, daß das Eine vor dem Anderen überwiegend gesetzt sei," müssen also Beide zugleich überwiegend gesetzt sein, und ist dies wiederum nicht denkbar, ohne daß sich beide auf die quantitative Indifferenz reduciren, so kann die Form des Seins der absoluten Identität allgemein unter dem Bilde einer Linie gedacht werden:

$$\frac{\overset{+}{A} = B \qquad\qquad A = \overset{+}{B}}{A = A}$$

Nehmen wir hierzu noch, was in einer Reihe von Erläuterungen zu dieser Linie gesagt wird, daß, was von der ganzen Linie gilt, auch von jedem einzelnen Theil derselben in's Unendliche gilt, daß die construirte Linie ins Unendliche theilbar ist und in jedem Theil noch die drei Punkte sind, daß $\overset{+}{A} = B$ und $A = \overset{+}{B}$ Pole $A = A$ der Indifferenzpunkt heißen soll: — so sind wir ohne Zweifel über die dieser Formulirung des Systems zu Grunde liegende Anschauung genugsam aufgeklärt, auch wenn es §. 68 und 69 nicht ausdrücklich verriethen. Es ist das Verhalten des Magnets, welches sich als sinnliches Sym-

bol diesem erneuten Spinozismus untergebreitet hat und ihn concreter und faßlicher macht.

Noch immer jedoch sind wir aus dem Metaphysischen nicht wirklich heraus. Außer durch die Construction jener Linie sucht Schelling den Übergang durch den Schein einer Methode zu vermitteln. Die construirte Linie nämlich ist die Form des Seins der absoluten Identität nur in sofern A und B in allen verschiedenen Graden ihres wechselseitigen quantitativen Überwiegens, oder, wie dies Schelling benennt, in allen Potenzen als seiend gesetzt sind. A = B wird aber relative Totalität (sowie A = A absolute Totalität ist) nur durch ihr Hindurchgehen durch die (relative) Duplicität. Aus der absoluten Identität kann mit andern Worten das Concrete nur dadurch abgeleitet werden, daß A und B als aus ihrer relativen Identität durch relative Duplicität zu relativer Totalität hindurchgehend gesetzt werden, welche Dreiheit von Constructionsmomenten Schelling ein Schema nennt; ein Schema, welchem sich ebenso jede einzelne Potenz, wie die Auseinanderfolge der Potenzen selbst zu unterwerfen habe. Und wenn wir dies Appliciren eines Schema als Schein einer Methode bezeichnet haben, so erhellt, daß es ein bloßer Schein sei aus der Leerheit, in welche die Bedeutung jener drei Momente durch ihr Beschlossensein in der absoluten Identität sogleich wieder zurückversinkt und in praxi aus der Willkür, mit welcher es angewandt wird; daß aber eine Ahnung der Nothwendigkeit, der Keim einer durch die Sache selbst gefoderten Methode darin enthalten sei, dies andererseits erhellt schon ganz äußerlich aus der Verwandtschaft des Schema's mit dem Gange der Fichte'schen Wissenschaftslehre. Es ist Thesis, Antithesis, Synthesis, welche hier auf dem Standpunkte der „Production" aus der absoluten Identität mit erloschener Kraft wieder erscheinen. Das Aufbrechen aus der Identität und das Zerschlagen werden zur Duplicität: dies hatte eine energische Bedeutung, so lange das Ich im Erfassen seiner selbst und seines ihm immanenten Gegenwurfes über dies sein Thun und Sein reflectirte. Das Wiederzusammenführen des Dirimirten blieb dann freilich ein unendliches Versuchen, welchem sich die äußersten Enden des Gegensatzes beständig entzogen, und erst Schelling, indem er die Synthese der Einbildungskraft zur Synthese des genialen Dichtungsvermögens vertiefte, fand den Punkt, wo jenes Versuchen zum Gelingen und dadurch das Ich in die Realität seines Gegensatzes überging. Das Punktuelle, welches das Ich ist, wurde dadurch Totalität, das zu Grunde gelegte Ideelle schoß nicht mehr mit irgend einem Rest ungetilgter Duplicität über die letzt erreichte Synthese, über das Streben des Ich als praktischen über. Nun ist aber grade das Reale, in welchem die gelingende Synthese Wahrheit hatte, wieder fallen gelassen; nur das Gelingen der Synthese, das Eingetretensein der Synthese ist von dem Genieproducte abgehoben und in das Ich hineingelegt worden; dem Ich wiederum ist ebendadurch seine dirimirende, ideelle, praktische Kraft erstickt worden; nur die gelungene Synthese, nur die Einheit ist wirklich vorhanden und in ihr versinkt jene ganze Dreiheit der Entwickelungsmomente. Die Identität ist an sich schon Totalität. Daß in dem Übergang von der einen zur andern das Antithetische, oder, wie es mit sehr bezeichnender Milde hier genannt wird, die Duplicität liege, dies ist nur in Erinnerung der Genesis der absoluten Identität aus dem Zusammengeben der Thathandlung des Ich mit dem Begriff des Kunstwerks richtig. Innerhalb dieses einmal erreichten Standpunkts jedoch ist es nicht wahr, daß die Identität nicht an sich schon Totalität, ist es nicht wahr, daß die absolute Identität verschieden von der relativen, ist es nicht wahr, daß diese letztere auf ihrem Wege zur relativen Totalität als relative Duplicität gesetzt werden könne oder müsse. Das ganze Schema ist nur durch das Hindurchscheinen der Geschichte, die es gehabt hat, etwas Berechtigtes und etwas Begreifliches; innerhalb des Identitätssystems ist es ein bloßes Spiel, eine bloße Farce, die daher auch beliebig wegbleiben kann, sobald es dem freien Phantasiren des Philosophen irgendwie lästig werden sollte.

Aber wie dem sei: Schelling versichert sofort nach der Aufstellung des Schema, daß die erste relative Totalität, A = B, mit überwiegender Objectivität gesetzt ($A = \overset{+}{B}$), die Materie sei und eben dies Schema in Verbindung mit der construirten Linie erweist sich für dies Mal höchst brauchbar zur Construction der drei Dimensionen des Raumes. A und B — denn es wird fortan überflüssig, sich anders als referirend zu verhalten — ist als unmittelbarer Grund der Realität des primum existens oder der Materie, jenes Attractiv-, dieses Expansivkraft; die absolute Identität als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in dem primum existens ist Schwerkraft u. s. w. Die zweite Potenz ($A^2 = [A = B]$) ist das Licht, die Schwerkraft der unmittelbare Grund seiner Existenz, diese reine Kraft, jene reine Thätigkeit. Diese zweite Potenz ist endlich unmittelbar Grund der dritten. Die Formel $A^3 = (A^2 = [A = B])$ bezeichnet die unter der Form des Organismus existirende absolute Identität.

Und hier nun angelangt, würden wir Schelling verlassen, auch wenn er uns nicht selbst verließe. Nachdem er sich noch gegen Ende der „Darstellung" mehr und mehr in glänzende Analogien und in wunderliche Phantasmen verloren, mit der Organisation der Weltkörper, mit der Differenz der Geschlechter, mit dem Verhältniß von Thier und Pflanze gespielt hat — so bricht er plötzlich ab und überläßt den Leser dem Bedürfniß, sich zu besinnen und zu ernüchlern. Nur die Idee, die ihm für die Fortführung des Systems vorgeschwebt, deutet er in einer Anmerkung an. Er will später von einer Stufe der organischen Natur zur andern bis zu den höchsten Thätigkeitsäußerungen in derselben aufsteigen, will von da den Leser zur Construction der absoluten Indifferenz oder bis zu demjenigen Punkte führen, wo die absolute Identität unter völlig gleichen Potenzen gesetzt sei, will ihn hierauf von diesem Punkte aus zur Construction der ideellen Reihe einladen und ebenso wieder durch die drei in Ansehung des ideellen Factors positive, Potenzen, wie jetzt durch die drei, in Ansehung desselben negative, zur Con-

struction des absoluten Schwerpunkts führen, in welchen, als die beiden höchsten Ausdrücke der Indifferenz, Wahrheit und Schönheit fallen.

Wirklich wird in der „neuen Zeitschrift für speculative Physik" (I. 2. S. 34 fg.) eine Übersicht wenigstens über die Potenzen beider, der reellen wie der ideellen Reihe, gegeben. In der immer weiteren Entfernung vom Fichte'schen Philosophiren machen die Ausdrücke des Subjectiven und Objectiven, denen des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, des Idealen und Realen Platz, in der Ermattung des Denkens ersetzen mystische Vorstellungen von der Einbildung des Absoluten in den Tag der Form und dergleichen die Klarheit des Gedankens, von Methode ist nicht mehr die Rede und ein leerer Schematismus bringt eilig das ganze Universum unter, indem er es im Absoluten zu construiren behauptet. Und dies ist das Eine, was wir aus dem nun beginnenden Spätsommer des Schelling'schen Speculirens noch zu gewinnen versuchen: die Einsicht in die Nothwendigkeit der Methodelosigkeit. Die Erkenntniß der Natur des Schönen ist für den poetisch disponirten Philosophen verhängnißvoll geworden. Die Idee der hier erreichten Einheit des Objectiven und Subjectiven senkt sich zurück in das die Gegensätze frei aus sich erzeugende Ich der intellectuellen Anschauung. Der ganze Weg von diesem Ich zu der Idee der Ichheit, wie sie im Kunstwerk realisirt erscheint, verkürzt sich dadurch ins Unendliche; die ganze Perspective von jenem Ich bis zu dessen Realisirung ist mit einem Male verschwunden. Es ist nur die intellectuelle Anschauung und unmittelbar mit und in ihr jene Realisirung des Ich vorhanden. Beide gehen völlig zusammen und in einander auf; das Philosophiren ist nur ein Sehen und Darstellen aller Dinge im Absoluten; die intellectuelle Anschauung ist nicht mehr der Ausgangspunkt und das erste zu Grunde Gelegte, sondern sie ist ohne Weiteres am Ziele und im Besitz des Absoluten, die Form des Wissens, fällt sie zugleich zusammen mit dem höchsten Inhalt des Wissens; sie heißt Anschauung, „denn alle Anschauung ist Gleichsetzen von Denken und Sein, und nur in der Anschauung überhaupt ist Realität;" sie heißt intellectuell, „weil sie Vernunft-Anschauung ist, und als Erkenntniß zugleich absolut Eins mit dem Gegenstand der Erkenntniß" (Neue Zeitschr. I, 1. S. 45). Zwischen der so gefaßten intellectuellen Anschauung und dem Absoluten findet dasselbe Verhältniß statt, wie zwischen dem Schleiermacher'schen Gefühl und der Gottheit: mit dem Unterschiede jedoch, daß jenes aus einer reichen Reflexionsreihe zu dieser leeren Unmittelbarkeit zusammengegangen ist, während dieses hinter und neben derselben als ein apartes und isolirtes ausbricht; mit dem Unterschiede ferner, daß hier ebendeshalb die Reflexion ausdrücklich ihr Recht behält und in der Sphäre der Wissenschaft ganz eigentlich am Platze ist, während dort grade das Wissen in diese Leere aufgelöst und zurückgenommen wird, mit dem Unterschied endlich, daß das Gefühl wirklich nur punktuell der Aufnahme des Absoluten sich zukehrt, die intellectuelle Anschauung dagegen ebenso sehr durch ihren Namen noch an die beiden Enden der Bewegung erinnert, die in ihr zur Ruhe gebracht ist, wie sie der Sache nach mit einer gewissen Breite dem Eintreten des Absoluten bereit steht. Soll nun doch die ganze Dialektik des Erkennens nicht aufgegeben werden, soll über das mystisch prophetische Reden von dem Anschauen des Absoluten und dem Schauen aller Dinge im Absoluten hinausgegangen werden, ist andererseits das künstliche Heranholen eines Inhalts aus dem benachbarten Gebiete der Reflexion (wie bei Schleiermacher) durch die das ganze Wissen principiell umspannende und absorbirende Bedeutung der „absoluten Erkenntniß" abgeschnitten: so bleibt für das Philosophiren selbst nur die schlechthinige Freiheit und Gleichgültigkeit übrig, sich mit Inhalt zu versehen und diesen Inhalt zu behandeln. Die intellectuelle Anschauung in dem Schelling'schen Sinne zum „Princip" und „Organ" der Philosophie machen, heißt jede bestimmte Methode unmöglich machen und ihren Gang der Willkür und Phantasie Preis geben. — Wie aber in formeller Beziehung die Methodelosigkeit, so ist in materieller eine zweite Consequenz dieses Standpunktes die Zusammenordnung der Wahrheit mit der Schönheit. Denn die letztere zwar an den Schluß des Systems zu stellen, ist durch die Ausführungen im „System des transscendentalen Idealismus" gerechtfertigt; aber erst nach der nun mehrfach von uns dargestellten Hineinziehung der ästhetischen in die intellectuelle Anschauung, erst nach der Zurücknahme der im Kunstproduct an ihr Ziel gelangten Reflexion in den Anfangspunkt der Reflexion, war es möglich, die künstlerische Einbildungskraft mit dem theoretischen Vermögen, der Vernunft, und die Schönheit mit der Wahrheit auf dieselbe Linie zu stellen. Wie durch die Erhebung der intellectuellen Anschauung zum Princip der Philosophie eine wenn auch plastische Mystik, so ist durch die Gleichstellung von Schönheit und Wahrheit ein, wenn auch gedankenreiches Dichten in der Philosophie legitimirt; ein phantastisches Schwelgen in Allgemeinheiten war der Rest des Schelling'schen Philosophirens.

Und wie nun die Physiologie die Natur des Lebens nicht blos an dem gesunden Körper, sondern auch am kranken zu erforschen versteht, so ist auch der spätere Verlauf des Schelling'schen Denkens nicht ohne Interesse und Belehrung für den, welcher zu der Erkenntniß des Wesens der Dinge durch die Schicksale dieser Erkenntniß hindurchstrebt. Wenn aber ohnehin das in der Geschichte erscheinende Denken beständig an die Individuen gebunden ist, durch die es hindurchläuft und von denen es, ob auch immer in repräsentativer Weise, getragen wird, so drängt sich die individuelle Besonderheit da noch stärker hervor, wo die Gemüths-Sympathien und Antipathien, die Charakterschwäche und der Luxus der Phantasie in den ausgeleerten Begriff sich hineinzuschlagen und die Energie des Gedankens zu ersetzen gleichsam privilegirt sind. So ist auch die Krankheit viel merklicher durch die Individualität modificirt, als es die Erscheinung der Gesundheit ist, und die Beziehung auf das Individuelle verkümmert die Reinheit der Beobachtung und verkürzt deren Allgemeingültigkeit. Dies ist durchaus das Maß, in welchem die späteren Phasen des Schelling'schen Denkens

für eine allgemeine Geschichte der Philosophie Bedeutung in Anspruch nehmen können. Die Metamorphosen, welche dasselbe erfährt, streifen überall an die innere Nothwendigkeit der historischen Entwickelung: aber sie zeigen dieselbe nicht rein, sondern durch das Persönliche getrübt; es arbeitet in ihnen mehr der Instinct als das Bewußtsein, und mit jenem mitgesetzt ist die ganze empirische Abhängigkeit und äußerliche Bestimmbarkeit. Eine Darstellung Schelling's des Philosophen wird daher diese späteren Epochen als solche mit behandeln müssen; eine Geschichte der Philosophie, die an dem reinen Zuge der Gedankenentwickelung festhält, wird sie übergehen wenigstens können; sie sind für sie nicht epochemachend. Wir trennen uns von dem Philosophen da, wo nach der Erschlaffung des praktischen Fichte'schen Motivs das System in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums" (Eilfte Vorlesung) und im „Bruno" (z. B. S. 15. Ausg. v. J. 1842) zuerst eine theosophische Wendung nimmt." Wir überheben uns, die weitere Ausbildung dieses Elements in der Schrift: „Philosophie und Religion," sowie die Einflüsse des Hegel'schen Philosophirens in einzelnen Anklängen nachzuweisen. Wir deuten nur an, wie in der letztgenannten Schrift das Absolute seinen neutralen, hermaphroditischen Charakter aufgibt und sich im Proceß zu entwickeln einen Versuch macht, indem es an sich das schlechthin Ideale sein, als solches dem Begriff nach der ewigen Form vorangehen und durch diese mit dem Realen sich vermitteln soll (S. 21 fg.). Wir bezeichnen nur im Vorübergehen die Stelle, wo diese Selbstvermittelung des Absoluten zuerst in der Weise ausgesprochen wird, daß das Eine, um als Eins zu sein „das lebendige Band von sich selbst und einem Anderen" sein müsse (Streitschrift gegen Fichte. S. 53 fg.). Wir verfolgen diese Lehre nicht hinein in ihre weitere Ausführung in der Abhandlung „Über das Verhältniß des Realen und Idealen," und bemerken nur, wie dieselbe hier sofort wieder eine neue Vorstellungsweise nach sich zieht, indem das Band zugleich als „unendliche Liebe seines Selbst, als unendliche Lust sich selbst zu offenbaren, als sich selbst Wollen und sich selbst Bejahen gefaßt wird (S. XXIV). Auch die vielgenannte Abhandlung ferner über das Wesen der menschlichen Freiheit (Phil. Schriften. I, 397 fg.) wüßten wir nicht anders zu achten denn als Versuch, das in der absoluten Identität untergegangene sittliche Motiv in dogmatistischer Projection wiederzugewinnen. Von Spinoza wird daher zu Jacob Böhme zurückgelenkt und der Spinozismus in seiner Starrheit mit der Bildsäule des Pygmalion verglichen, welche durch warmen Liebeshauch erst beseelt werden müßte. Ein schon früher (im „Bruno" S. 175) gefallenes Wort von der „Natur in Gott" wird mit Vorliebe aufgenommen und das theoretische und praktische Ich zur Belebung des Absoluten als persönliche, aber zugleich nur bildliche Acte wiederum geltend gemacht. Einen bedeutungsvollen Wink endlich erkennen wir in dem Zugeständniß der „Antwort an Eschenmayer" (Allgem. Zeitschr. v. Teutschen für Teutsche. I, 1. S. 81 fg.) von einer Irrationalität des Seins gegenüber dem Begriff, und wir finden denselben Wink wieder in jener merkwürdigen Vorrede zu einer Cousin'schen Vorrede, welche der Hegel'schen Philosophie (S. XIII fg.) die Bewegung innerhalb des blos Logischen und die Unfähigkeit vorwirft, an das Empirische, an das Lebendige und Wirkliche von dem bloßen Begriff her heranzukommen. Aber so richtig dieser kritische Blick, so begründet die Foderung einer wahren Vereinigung von Rationalismus und Empirismus ist, so stark offenbart sich daneben die völlige Impotenz des Mannes über das kritisirte System auf wahrhaft philosophische Weise hinauszukommen, die gestellte Foderung durch einen neuen Anlauf des Denkens zu erfüllen und durch die mit unerhörter Selbstüberhebung ausgerufene positive oder Offenbarungsphilosophie die frühere „negative" zu ergänzen und beide etwa wie einst die Naturphilosophie und die Transscendentalphilosophie in einer höheren wissenschaftlichen Synthese zusammenzufassen[62]).

Hegel mit seinem methodischen Geiste und seiner widerhaltigen Denkkraft war über ihn gekommen. Hegel war es, welcher das Princip der Identitätsphilosophie sich zueignete und es durch eine neue Weise der Rechtfertigung zu seinem freien Besitz umschuf, Hegel, welcher das Absolute in seiner Entfaltung an den Gang einer großartig concipirten Methode band, indem er die ins Unendliche auslaufende Reflexion des Fichte'schen Systems unter dem übergreifenden Gesetz der absoluten Identität beschlossen sein ließ. Indem wir nur den epochemachenden Erscheinungen in der Geschichte der Philosophie nachgehen, können wir die Anstrengungen Solger's, sich aus dem Schelling'schen Standpunkt herauszuarbeiten, ebenso bei Seite lassen, wie Krause's Versuch, eine eigenthümliche Combination von Fichte's Methode und Schelling's Ideen hervorzubringen. Wir finden ebendiese Combination mit dem vollen Bewußtsein ihrer Nothwendigkeit von Hegel vollzogen. Nicht etwa blos, daß die Natur diesen Mann „zu einem neuen Wolfianismus prädestinirt" gehabt hätte: so ist vielmehr der Sinn der Identitätsphilosophie von ihm erst zur Klarheit herausgetrieben und so unter der Zucht der Methode in ein das ganze Bereich des Wissens umfassendes System eingegangen. Seit Aristoteles ist kein Gebäude des Wissens gezimmert worden, welches das Streben des menschlichen Geistes nach Totalität durch eine gleich umfassende Anlage und durch einen gleichen Tiefsinn zu befriedigen versucht hätte wie Hegel's System. Soviel Spuren der angestrengtesten Geistesarbeit, soviel Wissen um das Empirische, soviel Erinnerung an den geschichtlichen Verlauf des Denkens liegt in diesem Systeme eingebettet, daß es Jahrzehnte hindurch als unwiderstehliche Gewalt uns beherrschte und trotz des Widerspruchs der lebendigen Geschichte, trotz des unaufhaltsamen Fortschreitens der Naturforschung mit der Versicherung absoluter und abschließender Erkenntniß täuschen

62) Vergl. die Ankündigung in „Schelling's Erste Vorlesung in Berlin" 1841. Über den Standpunkt selbst klärt die Schrift von Paulus auf: „Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung." Über den Gesammtverlauf endlich des Schelling'schen Philosophirens gibt eine raisonnirende Übersicht die Monographie von Rosenkranz über Schelling. (Danzig 1843.)

und imponiren konnte. Und doch ist der Umfang und die imposante Symmetrie des Systems nur die äußere Erscheinung der Kraft, die es zusammenfügte. Der Abschluß, welchen es dem seit der Eröffnung der Kant'schen Quellen unaufhaltsam fortrollenden Strome der Ideen bereitete, liegt tief in seinem inneren Charakter und in seinem historischen Berufe begründet. Denn es verhält sich als durchgearbeitete Synthese zu den großen Gegensätzen, an welche das teutsche Wesen sich so leicht verloren gibt, zur Mystik auf der einen und dem Verstandesthum auf der anderen Seite. Wie der Protestantismus alsbald neben seiner strohernen Dogmatik eine gemüthsselige Mystik hatte erstehen sehen, so wurde die durch Kant vertiefte Aufklärung durch die Romantik, die Kritik der Vernunft durch den Dogmatismus der intellectuellen Anschauung, die philosophische Reflexion durch die speculative Mystik abgelöst. Und wie zogen sich diese Gegensätze, wie lebendig wiesen sie gegenseitig auf einander hin, wie brach an dieser unvermittelten Gegensätzlichkeit das Leben und Streben unserer Größten wie in zwei Hälften aus einander! Wie lag in Schleiermacher Mystik und Reflexion hart zusammen und gab dem Grenzverhalten Beider einen dämonischen Anstrich! Wie lag bei Jacobi der Rationalismus mit der Gläubigkeit im Kampfe! Welcher göttliche Freiheitssinn, welche Lessing'sche Begeisterung ging in Schelling's späterem Somnambulismus unter, welche Kluft liege zwischen dem Fichte, welcher die Wissenschaftslehre und dem Fichte, welcher die Anweisung zum seligen Leben schrieb! Ein Mittel zwar, aus diesem unseligen Schwanken zwischen den nachbarlichen Extremen teutscher Gemüths- und Sinnesart herauszukommen, hatte ebenderselbe Fichte mit echt nationalem Instincte angedeutet, als ihn auf einmal die politische Bewegung der Zeit aus seinen Abstractionen wie aus seinem mystischen Idealismus herauswarf und ihm die Pflege teutsch-nationalen Wesens an die Seele legte. Aber ebendies Wesen bedarf es, seine eigene Substanz sich selbst beständig in dem Widerschein einer großen Theorie zu vergegenwärtigen; seine Geschichte muß sich in seinen Systemen reflectiren und die Schicksale des teutschen Volkes werden in seiner Philosophie vorher erwogen und vorgebildet. Der politische Sinn des alt-preußischen Volkes sieht in Kant seinen Heiligen und keine Phase unsrer politischen Entwickelung wird sich abspinnen, es sei denn, daß eine große Theorie sie leite und begleite. Aufklärung und Romantik, Reflexion und Mystik mußten in der Gestalt des Begriffes sich vermitteln; die Philosophie selbst mußte sich mit diesen Extremen auseinandersetzen, wenn sie aus dem Grunde des teutschen Lebens und für das historische Bestehen zu einer fruchtbaren Durchdringung sich läutern sollten. Es ist die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie, in der Weise des Begriffes diese Vermittlung durchgearbeitet und für das begreifende Bewußtsein objectivirt zu haben. Kant war der philosophische Lessing gewesen. Er hatte nicht nur Lessing's kritischen Geist geerbt und ihn auf die höchsten Probleme des Wissens übertragen, sondern auch zu träumen und auf einen Hügel sich zu stellen, von wo aus sich etwas mehr als der vorgeschriebene Tagesweg übersehen lasse: auch dies verschmähete Kant so wenig, wie der Verfasser der Erziehung des Menschengeschlechts. Jene geheimnißvolle Begrenzung, welche den Genius Lessing's über sich selbst hinauszieht, jene schwärmerische Tiefe, welche sich uns plötzlich enthüllt, wenn sein kritisches Raisonnement uns kühn über so viele Abgründe hinübergeleitet hat, jener Enthusiasmus, welcher uns plötzlich rührt und erschüttert, nachdem die Gewalt der Reflexion uns unaufhaltsam fortgezogen hat: — bei Kant finden wir das Alles in einer zum System hinstrebenden, sich aber niemals wirklich zum System schließenden Form wieder. Wie in unabsehbare Fernen läßt uns der Schluß der Vernunftkritik blicken, während die andere Hälfte ihres Sinnes uns fest an den Boden fesselt und alle Träume immer wieder zur Besinnung zurückruft. Dies Grenzesetzen des Verstandes, dies Wiederaufheben der Grenze durch die Vernunft gibt dem Kant'schen Philosophiren jenen eigenen Reiz, der dem denkenden Geiste zum Stachel und zur Verheißung wurde. Von Kant daher geht Hegel aus, an Kant knüpft auch er noch an; sein eignes System sieht er als eine Lösung der Spannung an, welche Jener zwischen dem Verstande und der Vernunft bestehen ließ, als die vollendete Realisirung des von Kant Angedeuteten und Erstrebten. Der Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem, zwischen dem Streit mit jenem und dem Versenken in dieses erscheint dann in Fichte und Schelling aus einander geschlagen. Bei Fichte das Überwiegen des Verstandes und seiner Reflexion, bei Schelling das Hineinstürzen in die Tiefen der Vernunft, das Überwiegen des mystischen Elementes. In Hegel endlich die Verbindung dieser zwiefachen Einseitigkeit, die Wiedereinsetzung des Verstandes in das Recht der Reflexion, die Beruhigung ihres unendlichen Progresses durch den Überbau der Totalität der Vernunft, durch welche sie zur ewigen Rückkehr ins Absolute gezwungen wird. Und um diese Verbindung vollziehen zu können, durchdrang sich Hegel gleich sehr mit der Objectivität des antiken, griechischen Geistes, wie er die moderne Virtuosität des Reflectirens sich anzueignen und sie zum objectiven Instrument des Denkens umzugestalten verstand. Gegen die „moralische Empfindelei," gegen die Überhebung des moralisch frömmelnden Subjects über den objectiven Weltlauf kehrte er den Platonischen Ausspruch von der Welt, „daß die Vernunft Gottes sie als einen seligen Gott geboren habe" (Glauben und Wissen. Sämmtliche Werke 1. Bd. S. 142), und wandte sich von der subjectiven Zurichtung des Polizeistaats zu der Substantialität des antiken Staatslebens, zu der Platonischen Überzeugung, daß „eine πόλις eine zum Bewundern starke Natur hat" und zu der Aristotelischen, „daß das Volk der Natur nach eher ist, als der Einzelne (Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Sämmtliche Werke 1. Bd. z. B. S. 386)." Das Unternehmen des Aristoteles, die ganze Masse des Wissens begreifend zu durchdringen und zu systematisiren, hat offenbar seinem eignen Unternehmen vorgeschwebt und nicht, ohne es zu wissen und zu beabsichtigen, ist er der Aristoteles des 19. Jahrh. geworden. Aber ebenso behielt auf der anderen Seite das methodi-

sche Denken Fichte's, die Auflehnung der Subjectivität gegen den Untergang in der Substanz eine wenn auch beschränkte Berechtigung in diesem Systeme. Auch für die entschiedene Ablösung des Subjects von dem Object hatte er allen Respect, sofern sie ihm mit der Solidität des antiken Skepticismus entgegentrat. Er machte alsdann ausdrücklich diesen Skepticismus zum negativen, sich selbst wieder aufhebenden Momente der Philosophie, und behauptete nur, daß er „der Vernunft" nichts anhaben könne (Vergl. den Aufsatz: Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie. Sämmtliche Werke 16. Bd. S. 70 fg.).

Wir haben vorläufig die Aufgabe und die historische Bedeutung der Hegel'schen Philosophie angezeigt. Daß diese Vermittlung zwischen Aufklärung und Romantik, zwischen Substanz und Subject, zwischen Reflexion und Mystik selbst nur eine einseitige ist, daß, nach verschiedenen Seiten betrachtet, weder die eine noch die andere Richtung zu ihrem gebührenden Rechte kommt, daß, mit anderen Worten, die Hegel'sche Philosophie nur eine Synthese in der Weise jener Fichte'schen ist, welche die Enden der zu vereinigenden Gegensätze sich nach beiden Seiten entschlüpfen läßt, daß endlich die historische Situation der Gegenwart dieser Vermittlung bereits entwachsen ist und eine neue tiefere fodert: dies nachzuweisen ist der Zweck der Darstellung, zu welcher wir übergehen.

Hegel wurzelt von Anfang an in dem von Schelling in Folge seines Systems des transscendentalen Idealismus ergriffenen Princip der mit dem Absoluten zusammenfallenden absoluten Erkenntniß. Über den Gegensatz des Kriticismus und Dogmatismus, welchen Fichte mit der höchsten Bestimmtheit auseinandergesetzt hatte, über das Herausfallen Fichte's aus dem absoluten Ich und das Steckenbleiben in dem zur Absolutheit nicht wieder zurückkehrenden empirischen Ich, über den ebendadurch „auf die lange Bank eines unendlichen Progressus hinausgeschobenen Handel zwischen dem Ich und Nicht-Ich" glaubte der Identitäts-Philosoph seitdem hinaus zu sein. Die blos „moralische Erkenntniß" des Absoluten, die Realisirung desselben durch das unendliche Streben der moralischen Wesen glaubte er durch die speculative Erkenntniß in der intellectuellen Anschauung überwunden zu haben, und nachdem er jenes Befangensein in der Endlichkeit dargestellt, so ließ er sich weiter folgendermaßen vernehmen: „Die auf diese Weise von ihrem eignen Princip abgekommene Philosophie zu ihrem wahren Princip zurückzuführen, gibt es kein anderes Mittel, als vorerst das Princip selbst von den angenommenen Beschränkungen zu befreien, hierauf, nachdem wir zu der ungetrübten Quelle aller Philosophie, der absoluten Erkenntnißart, zurückgekehrt sind, den Organismus derselben durch ein nach allen Seiten ihr angemessenes Ganzes auszudrücken."

So schrieb in der „Neuen Zeitschrift" der Herausgeber im J. 1802. Es war genau derselbe Standpunkt, welchen Hegel schon ein Jahr früher in der „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" in den mannichfaltigsten Wendungen und zugleich mit der höchsten Klarheit ausgesprochen hatte. Hatte Fichte gesagt, das Ich am Anfange der Philosophie sei Begriff, das Ich am Schlusse (nie realisirte) Idee, so drückt Hegel (a. a. O. I, 202) die Aufgabe der Philosophie dahin aus, daß durch die Letztere „reines Bewußtsein als Begriff aufgehoben werden müsse. Der absolute Act der freien Selbstthätigkeit, die ursprüngliche Thathandlung des Ich, von welcher Fichte ausgeht, sei, wird weiter gesagt, die Bedingung des philosophischen Wissens, aber noch nicht die Philosophie selbst. Durch diese werde, wozu es bei Fichte nicht komme, „die objective Totalität des empirischen Wissens gleichgesetzt dem reinen Selbstbewußtsein." „Ich = Ich," so wird der Mangel der Wissenschaftslehre charakterisirt (S. 204), „ist absolutes Princip der Speculation, aber diese Identität wird vom System nicht aufgezeigt; das objective Ich wird nicht gleich dem subjectiven Ich; Beide bleiben sich absolut entgegengesetzt. Ich findet sich nicht in seiner Erscheinung, oder in seinem Setzen; um sich als Ich zu finden, muß es seine Erscheinung zernichten. Das Wesen des Ich und sein Setzen fallen nicht zusammen: Ich wird sich nicht objectiv." Die Fichte'schen Synthesen, wird anderwärts ausgeführt, bringen es nur zu Vereinigungen, welche der Foderung des Ich = Ich am Anfange, nur unvollkommen entsprechen, sie bringen nur theilweise Identität hervor, während das Ich = Ich doch vollständige Identität ist „die absolute Identität ist zwar Princip der Speculation, aber es bleibt, wie sein Ausdruck: Ich = Ich, nur die Regel, deren unendliche Erfüllung postulirt, aber im System nicht construirt wird." Oder wieder an anderer Stelle (S. 199): „Die absolute Synthese, zu welcher das System gelangt, ist nicht Ich = Ich, sondern Ich soll = Ich sein. Das Absolute ist für den transscendentalen Gesichtspunkt, aber nicht für den der Erscheinung construirt." „Oder die Speculation verliert sich bei Fichte, geht unter in der Reflexion; sie verläßt, sowie sie aus dem Begriffe, den sie von sich selbst aufstellt, herausgeht, sich selbst und ihr Princip, und lenkt nicht wieder in dasselbe zurück. Sie übergibt die Vernunft dem Verstande und geht in die Kette der Endlichkeiten des Bewußtseins über, aus welchen sie sich zur Identität und zur wahren Unendlichkeit nicht wieder reconstruirt (S. 159)."

Dem gegenüber wird das Schelling'sche System als dasjenige dargestellt, in welchem das Princip der Identität von Subject und Object nicht blos Ausgangspunkt, nicht blos subjectiv gefaßt, nicht blos Begriff bleibt. „Das Princip der Identität ist absolutes Princip des ganzen Schelling'schen Systems. Philosophie und System fallen zusammen; die Identität verliert sich nicht in den Theilen, noch weniger im Resultate." Die präcise Fassung, in welcher er den Mangel der Fichte'schen Philosophie ausgesprochen, daß sich in ihr nämlich das Subject-Object nur zu einem subjectiven mache, gestattet, den Gang, den Schelling genommen, um auf seinen Standpunkt zu gelangen, gleichfalls in sehr präciser Weise aufzufassen. Das Fichte'sche subjective Subject-Object nämlich „bedarf zu seiner Ergänzung eines objectiven Subject-Objects; sodaß das Absolute sich in jedem der Beiden darstellt, vollständig sich nur in Beiden zusammenfindet,

als höchster Synthese in der Vernichtung Beider, in sofern sie entgegengesetzt sind, — als ihr absoluter Indifferenzpunkt Beide in sich schließt, Beide gebiert, und sich aus Beiden gebiert (S. 244). Hegel spricht ferner den formellen Weg, um zu der Erkenntniß des Absoluten oder der Identität von Subject und Object zu gelangen, genau mit den Worten des ersten Entdeckers aus. Es muß dazu, wie aus S. 264 hervorgeht, „von dem Subjectiven wieder abstrahirt werden." Die intellectuelle oder transscendentale Anschauung endlich wird ganz ähnlich wie von Schelling bestimmt und beschrieben. Durch sie tritt, nach S. 191, die Identität des Subjectiven und Objectiven, welche in der empirischen Anschauung getrennt sind, ins Bewußtsein. In ihr ist „alle Entgegensetzung aufgehoben, aller Unterschied der Construction des Universums durch und für die Intelligenz und seiner als ein Objectives angeschauten, unabhängig erscheinenden Organisation vernichtet. Das Produciren des Bewußtseins dieser Identität ist die Speculation; und weil Idealität und Realität in ihr Eins ist, ist sie Anschauung (S. 192)."

Und worin also nach Hegel die Speculation und die wahre Philosophie bestehe, das haben wir so eben gehört. Wir kennen genau den Standpunkt, aus dessen Mitte heraus er sich auf die Construction des Universums werfen wird; wir haben bis zum Überfluß die Auseinandersetzung mit der Fichte'schen Philosophie mit den eignen Worten Hegel's kennen gelernt, und wir wissen vollständig, was Schelling sowol als Hegel unter der intellectuellen Anschauung denken. Aber es ist uns darum nicht weniger bei dem Anfange dieser Philosophie ganz anders zu Muthe, als bei dem der Wissenschaftslehre. Denn jene freie Erzeugung zwar des Ich = Ich, dies Sichselbstergreifen des Geistes, dieses freie Setzen des Bewußtseins als in sich selbst zurückkehrender und dadurch Subject und Object zusammenschließender Thätigkeit ist uns jeden Augenblick gegenwärtig, wir sind ihrer Herr, sie ist uns in der That das absolut Gewisse, so gewiß uns das Gefühl unsrer Freiheit niemals verläßt und die beredte Beschreibung, welche Fichte von jenem Acte entwarf, muß für immer die Überzeugung in uns hervorgerufen haben, daß einen andern Anfang, einen anderen Zugang zu der Philosophie es schlechterdings keinen gebe. Aber es verhält sich keineswegs ebenso mit der nun gefoderten intellectuellen Anschauung: was mit ihr gemeint sei, ist an sich sehr leicht zu verstehen, sie formell zu erzeugen hat an sich keine Schwierigkeit; daß sie aber etwas Nothwendiges, ein mit jener Fichte'schen intellectuellen Anschauung gleichberechtigter Act sei —: wo ist der Beweis hierfür? Soll er darin liegen, daß es ohne ihn nicht möglich ist, das System des Universums als dieselbe Identität von Subject und Object zu construiren, welche im Ich = Ich im Selbstbewußtsein lebendig erfaßt wird? — Und wenn nun diese Construction des Universums eben eine Unmöglichkeit wäre, wenn nun Ich = Ich in der Erscheinung zu realisiren, wenn mit andern Worten, die Humanisirung der Welt eben nur die unendliche Aufgabe der Menschheit, der ewige Stachel in unserem Fleische, die Triebfeder zum Fortschritt in der Geschichte wäre, ohne welche diese in Stagnation geriethe? Wenn es endlich nicht einmal wahr wäre, daß das System mit seinem Ausgangspunkt bei Fichte in Widerspruch stehe, nicht einmal wahr, daß die „Philosophie" mit dem „System" sich nicht decke? Nämlich die Thathandlung des Ich, von welcher Fichte ausgeht, ist ja doch sichtlich genug nur die Concentration des Charakters, nur die sublimirteste Abstraction des sittlichen Geistes, von welchem der Wissenschaftslehrer bestimmt und bewegt war. Das System demnach würde vollständig dann seinem Ausgangspunkte entsprechen, wenn es den wahren Sinn, die eigentliche Dynamis jener Thathandlung des Ich heraussetzte, und es könnte dies offenbar auf keine schlagendere Weise als dadurch, daß es der Menschheit eine sittliche Aufgabe und die ewige Auffoderung hinterließe, im Großen und Ganzen dieselbe Befreiung zu vollziehen, welche in jenem abstracten Act des Ich beständig vollzogen wird.

Aber freilich: dies ist nur die Eine Seite des Ich = Ich; wenn es wirklich nur eine sittliche Dynamis wäre, so würde die Realisirung desselben, die Heraussetzung des Ich = Ich in die Erscheinung nicht sowol ein philosophisches System, als vielmehr ein System des Lebens, nicht etwas Theoretisches, sondern ein Praktisches sein. Und mehr noch. Es würde nicht einmal zugegeben werden können, daß dies Praktische eine reine und durchaus befriedigende Erscheinung der Sittlichkeit sein könnte. Sie würde es offenbar deshalb nicht zu sein vermögen, weil in jener abstracten Concentration des Charakters die Substanz des empirischen Menschen, der concrete Inhalt der Individualität nicht mitgesetzt ist, weil das sich selbst Ergreifen des Ich, ein blos formeller und inhaltsloser Freiheitsact ist; das sich aus dem Ich = Ich als sittlicher Dynamis entwickelnde System des Lebens würde an ganz analogen Mängeln leiden, wie das System des Wissens, welches in der Wissenschaftslehre aus demselben entsprungen ist. Und daß eben vielmehr ein System des Wissens daraus hergeleitet ist, dies beweist, daß das sittliche Moment darin wenigstens nicht das alleinige ist, daß Ich = Ich wenigstens zugleich etwas Theoretisches ist. Und daß es dies ist, oder doch sogleich wird, ist ja klar. Diese in sich zurückkehrende Thätigkeit des Ich wird ja sogleich von der Theorie aufgefangen, es verwandelt sich ja sogleich in eine Formel, die Formel sogleich in einen Grundsatz und gleichsam nur vor dem Auftreten im System ist es Thathandlung. Es wird ja, nach Fichte selbst sogleich Object der intellectuellen Anschauung, es wird, damit theoretisch mit ihm überhaupt nur operirt werden könne, auf eine von Fichte ausführlich beschriebene Weise „Begriff," und sogar der Name „Ich an sich" wird gewagt.

Allerdings also: die Übereinstimmung des Systems mit seinem „echt speculativen" Ausgang wird mit Recht gefodert und mit Recht vermißt. Schön wäre es freilich, wenn zudem noch die Genesis dieser Nichtübereinstimmung nachgewiesen würde, wenn etwa grade in diesem sofortigen Umschlagen eines Actes in einen Begriff, oder, noch besser, in der sittlichleeren Formalität jenes Actes die Nothwendigkeit aufgezeigt würde, daß das

Ich-Ich gleich am Anfang aus sich heraustreten, sich selbst untreu werden müsse und ebendeshalb natürlich auch nicht wieder zu sich zurückkehren, im System nicht zur Totalität und Identität reconstruirt werden könne.

Oder würde etwas Ähnliches wenigstens doch nachgewiesen? Ganz vortrefflich, in der That, hebt Hegel in dem Aufsatz „Glauben und Wissen (Sämmtliche Werke 1. Bd. S. 115 fg.)" den Formalismus und die Leerheit des Fichte'schen Princips hervor. „Das völlig Leere," sagt Hegel, und wir können nicht umhin, schon hier darauf hinzuweisen, wie sehr diese Kritik zugleich die Hegel'sche Logik trifft — „das völlig Leere, womit angefangen wird, hat durch seinen absoluten Mangel den Vortheil, in sich immanent die unmittelbare Nothwendigkeit zu tragen, sich zu erfüllen, zu einem Andern und von diesem Andern zu andern Andern in eine unendliche objective Welt fortgehen zu müssen." Die „unendliche Armuth" also des Princips ist richtig erkannt, oder vielmehr sie erscheint noch größer, als sie in Wahrheit ist, weil die sittliche Bedeutung des Ich ignorirt, weil dasselbe sogleich nur als die „absolute Leerheit und Unbestimmtheit des Wissens," als „Wissen von der leeren Identität" gefaßt wird.

Dies aber ist vor der Hand auch Alles, wodurch die Foderung, vielmehr von der wahrhaften intellectuellen Anschauung" als von der Fichte'schen, nicht von dem subjectiven, sondern von dem absoluten Subject-Object auszugehen, gerechtfertigt wird: der aufgezeigte Widerspruch einmal zwischen dem Princip und dem System der Wissenschaftslehre und die theoretische Leerheit des Ersteren. Daß aber diese „wahrhafte intellectuelle Anschauung" wirklich etwas und nicht etwa nichts, oder eine bloße Willkürhandlung des Ich sei: dies ist bis jetzt blos formell dadurch bewiesen, daß ein solches Princip nothwendig sei, wenn anders „das Universum aus diesem Princip heraus construirt" werden solle. Daß das Object dieser wahrhaften intellectuellen Anschauung, das sogenannte (nicht subjective, sondern zugleich objective) Absolute wirklich Etwas und nicht etwa nichts oder eine bloße Chimäre sei: dies ist ebenso wenig bewiesen, sondern es tritt gleichmäßig wie der Act, durch den es ergriffen werden soll, blos als die nothwendige Bedingung für die Systematisirung des Universums auf, und soviel ist allerdings von vorn herein begreiflich, daß die Totalität der Welt von dem Systeme wird bewältigt werden können, wenn diese Totalität gleich in das Princip, also in die intellectuelle Anschauung, gleichviel unter welchem Namen, mit hineingelegt wird. Keineswegs aber begreiflich ist, abgesehen von dem Bedürfniß des Systems, abgesehen von der formellen Nothwendigkeit, die andere Nothwendigkeit, daß eine solche wahrhafte intellectuelle Anschauung mit seinem im Indifferenzpunkt stehenden Absoluten wirklich existire. Zwischen Fichte und Hegel steht bis auf Weiteres die Sache so: Die Thathandlung des Ich, von welcher jener ausgeht, ist schlechthin gewiß und unabweislich; aber es ist von ihr aus das Universum erschöpfend zu construiren unmöglich. Diese Construction des Universums ist bei Hegel möglich geworden: aber die „wahrhafte intellectuelle Anschauung," von welcher ausgegangen wird, scheint etwas Willkürliches; ihr Object, die absolute Identität, scheint etwas Chimärisches, etwas Erraisonnirtes, ein dogmatistisches Ding an sich zu sein.

So, wie gesagt, bis auf Weiteres. Denn zunächst steht es uns frei, uns rückblickend nach der historischen Genesis dieses Hegel'schen Princips umzusehen. Hegel schließt sich ganz dicht an Schelling an; er hat in der Schrift, mit welcher wir uns hauptsächlich bisher beschäftigt haben, nur die Absicht, den Schelling'schen von dem Fichte'schen Standpunkt zu unterscheiden. Den scientifischen Nachweis von der Nothwendigkeit des Ausgangs von der absoluten Identität setzt er, können wir uns vorstellen, als bereits von Schelling geführt voraus, und wir können uns selbst zu diesem zurückverweisen. Und wie Schelling zu diesem Standpunkt gekommen, das wissen wir ja aus dem Bisherigen. Nämlich wir wissen, daß durch die künstlerische Einbildungskraft und deren Product das Subject-Object aus dem Subjectiven herausgebracht und ganz objectiv wurde: aber wir wissen auch, daß diese Entdeckung sogleich kritiklos gemisbraucht, daß vergessen wurde, wo allein diese Objectivität des Subject-Objects eine Wahrheit habe. Es wurde, wissen wir, dies Verschiedene confundirt: das Subject-Object hat außer der intellectuellen Anschauung objective Existenz, und: das Subject-Object hat in der intellectuellen Anschauung objective Existenz. Reflectirt wurde alsbald nur darauf, daß es objective Existenz habe und dieser Gewinn, zu dem es die Wissenschaftslehre nicht hatte bringen können, wurde sogleich in die der Erfüllung mit dem Objectiven allerdings so bedürftige intellectuelle Anschauung hineingezogen und diese spreizte sich nun auf einmal mit dem Besitze des „Absoluten."

Es fragt sich nun zunächst: Finden sich bei Hegel noch Spuren dieser Genesis des Absoluten? Es fragt sich weiter: hat er an die Stelle der bezeichneten Schelling'schen Escamotage eine kritischere Vermittlung zwischen dem Schluß des „Systems des transscendentalen Idealismus" und dem Anfang der „Darstellung meines Systems" hergestellt? Es fragt sich endlich: Hat er neben oder statt dieser Vermittlung, die Verwandlung der Fichte'schen in die Schelling'sche, oder die sogenannte „wahre" intellectuelle Anschauung eine andere zu geben versucht?

Spuren der bezeichneten Genesis, um zunächst auf die erste Frage zu antworten, finden sich allerdings bei Hegel. Sie finden sich erstlich in seiner Kritik der Kant'schen und Fichte'schen Philosophie. Hier wie dort macht er auf die Gefahr aufmerksam, welche der Einseitigkeit beider Systeme von der Schönheit und dem Kunstproduct her gedroht habe. Er nennt den Punkt, auf welchem Kant in der Kritik der Urtheilskraft zu dem Begriffe der Schönheit und des Organismus gelangt, den interessantesten Punkt des Kant'schen Systems, und findet, daß hier die „Idee der Vernunft" auf eine freilich mehr oder weniger formale Weise ausgesprochen, die Region „der Identität dessen, was in dem absoluten Urtheil, über dessen

Sphäre die theoretische so wenig als die praktische Vernunft sich erhoben hatte, Subject und Prädicat ist," entdeckt sei (Glauben und Wissen. 1. Bd. S. 39). Er findet ebenso die Äußerungen Fichte's über Schönheit vortrefflich; er paraphrasirt dieselben fast mit den Worten des „Systems des transscendentalen Idealismus," und führt aus, wie sie eine Inconsequenz in Rücksicht auf das Fichte'sche System involviren. „Die Anerkennung," sagt er (Differenz rc. 1. Bd. S. 241), „der ästhetischen Vereinigung des Producirens und des Products ist etwas ganz Anderes, als das Setzen des absoluten Sollens und Strebens und des unendlichen Progresses; — Begriffe, die sich, sowie *jene höchste Vereinigung* anerkannt wird, als Antithesen oder nur als Synthesen subalterner Sphären, und damit als einer höhern bedürftig ankündigen." Merkwürdiger jedoch als diese kritischen Bemerkungen ist eine Stelle am Schlusse der letzterwähnten Schrift. Die Anschauung des sich selbst gestaltenden oder sich objectiv findenden Absoluten, so lehrt S. 263, kann gleichfalls wieder in einer Polarität betrachtet werden, so gut wie sich in der Natur und Intelligenz das Absolute in zwei unterschiedenen Formen setzte. Die Factoren jenes Gleichgewichts nämlich können, entweder das Bewußtsein oder das Bewußtlose überwiegend, gesetzt sein. Das Letztere ist der Fall in der Erscheinung jener Anschauung in der *Kunst*; das Erstere in der *Speculation*. „In der Speculation," heißt es, „erscheint jene Anschauung mehr als Bewußtsein und im Bewußtsein Ausgebreitetes, als ein Thun subjectiver Vernunft, welche die Objectivität und das Bewußtlose aufhebt. Wenn der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seins erscheint: so erscheint es der Speculation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seins; und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Sein gesetzt, das nur werden kann, in sofern es ist. Sie weiß sich auf diese Art das Übergewicht, welches das Bewußtsein in ihr hat, selbst zu nehmen; ein Übergewicht, das ohnehin ein Außerwesentliches ist." Analysiren wir diese Auslassungen, so wird wol soviel sogleich zugegeben werden, daß wir in ihnen in der That nur *Spuren* des Entspringens der absoluten Erkenntniß aus der Einsicht in die Natur des Kunstwerks haben. Denn die erstere, hier Speculation genannt, steht bereits als etwas Fertiges und Anerkanntes neben der Kunst. Sie wird nicht etwa gerechtfertigt, es wird nicht etwa ihr Hervorgehen aus der ästhetischen Anschauung deducirt, sondern sie tritt als ein ebenso anerkannt wie die Kunst Existirendes, als ein Gegenbild derselben auf, deren Unterschied von jener nachträglich anzugeben versucht wird. Sowie Schelling in der Neuen Zeitschrift (I, 2. S. 50) Schönheit und Wahrheit einander coordinirte und den Unterschied Beider darauf reducirte, daß das Universum in absoluter Schönheit für die Einbildungskraft, in absoluter Wahrheit für die Vernunft sei: so wird ganz ähnlich von Hegel, der hier ja ohnehin noch als Interpret des Frühergekommenen auftritt, die Kunst der Speculation an die Seite gestellt und in ganz Schelling'scher Weise vorerst die Differenz Beider durch ein behauptetes Überwiegen je des Bewußtlosen und des Bewußten abgefertigt. Hiergegen ist nun aber zuerst zu sagen, daß die Anschauung des sich objectiv findenden Absoluten nicht eine zwiefache, sondern schlechthin nur Eine sein kann, daß Bewußtes und Bewußtloses, wenn es wirklich in der künstlerischen Einbildungskraft vollständig zusammengeht und dadurch das Subject-Object aus dem Subjectiven herausgebracht wird, nicht daneben auch noch in der speculativen Vernunft das Gleiche erleben kann. Vielmehr geht jene Identität, immer vorausgesetzt, daß sie in der Kunst wirklich erreicht ist, dadurch, daß sie wieder vielmehr in die Vernunft gesetzt wird, in das Bewußtsein zurück und *fällt aus dem Objectiven, zu dem es durch die Kunst herausgebracht war, abermals in das Subjective zurück.* Der Ausdruck von einem Überwiegen des Bewußtseins ist hierfür nur eine Beschönigung, und die Behauptung, daß dies Übergewicht ein Außerwesentliches sei, eine leere Versicherung. Sehr möglich zwar, daß in der Kunst das entgegengesetzte Übergewicht stattfindet: aber die einzige Consequenz hiervon wäre, daß weder die Kunst, noch die Speculation die Identität des Bewußten und des Bewußtlosen zu objectiver Darstellung bringe, daß diese Identität vielleicht anderswo erst zu entdecken sei. Genauer indessen zugesehen, so erscheint dies Überwiegen des Bewußtseins Hegel'n keineswegs als etwas Außerwesentliches; davon, daß diese Taufe der Speculation durch die ästhetische Anschauung, dies Usurpiren dessen, was die Bedeutung der Kunst ausmacht, durch die Vernunft, ein Zurückfallen in die Subjectivität ist — davon hat er offenbar ein Gefühl, wenn er der Speculation zugleich die Aufgabe stellt, das Übergewicht, welches das Bewußtsein in ihr hat, sich selbst zu nehmen. Dies in der That ist die große Aufgabe, welche es zu lösen gilt, und nur, wenn sie wirklich gelöst ist, werden wir es glauben, daß die wahrhafte intellectuelle Anschauung nicht blos etwas formell und postulatorisch Besseres ist als die Fichte'sche intellectuelle Anschauung, sondern daß sie wirklich dasselbe leistet, was die Kunst leisten soll; nur dann erst, um dasselbe anders zu fassen, werden wir dem „Absoluten" der Speculation dieselbe Realität zuschreiben, die wir dem Kunstwerk zuzuschreiben uns keinen Augenblick besinnen.

Wir sind hiermit, ausgehend von der Beantwortung der ersten Frage, deren wir oben drei uns selbst vorlegten, zugleich in die der zweiten hineingerathen und zuletzt sogar bis zu der dritten fortgedrängt worden. Wir fanden allerdings noch die Spuren jenes Umschlagens der Einsicht in die Natur des Schönen in das Setzen einer Erkenntniß, in welcher die absolute Identität ebenso objectiv gegenwärtig sei, wie in der Anschauung und in der Production des Kunstwerks; wir konnten ferner bis jetzt nicht entdecken, daß Hegel dieses Umschlagen bewußter Weise vorgenommen und folglich es zu rechtfertigen und zu erklären sich angeschickt habe. Wir stießen nur wie beiläu-

sig zuletzt auf die Einsicht, daß die Speculation, um sich wirklich als ebenbürtig, als gleichmächtig der absoluten Identität wie die Kunst, auszuweisen, das Subjective, was in ihr wieder „überwiege," „sich selbst zu nehmen habe." Wenn wir demnach die Beantwortung unserer dritten Frage, ob Hegel einen anderen Übergang, als jenen gleichsam bewußtlos gethanen, im Thun vergessenen, erschlichenen, unkritischen und ungerechtfertigten von der Subjectivität der Fichte'schen zu der behaupteten Objectivität der wahren intellectuellen Anschauung unternommen habe, wenn wir, sage ich, die Beantwortung dieser Frage von hier aus anticipiren wollen, so müssen wir sagen, daß wir Ansätze und Versuche hierzu allerdings durch das Bisherige zu erwarten berechtigt sind. Wir sind sie zu erwarten berechtigt: denn es ist ausgesprochen, daß in der Speculation das Bewußtsein überwiege und daß die Speculation selbst dies Überwiegen durch ihre eigene Bewegung zu vertilgen habe. Aber wir sind vor der Hand auch nur zu Ansätzen und Versuchen mit unserer Erwartung berechtigt; denn jenes Übergewicht wird in demselben Athem für ein Außerwesentliches erklärt, während uns vielmehr in der Speculation das Bewußtsein bis auf Weiteres der alleinige Boden erscheint, auf welchem sie ruht, während uns der Parallelismus mit der Kunst bis jetzt vielmehr als eine lediglich postulirte und keineswegs bewiesene Ästhetisirung der intellectuellen Anschauung Fichte's dünkt.

Und um es kurz zu sagen: der Beweis, daß das Erkennen das Subject-Object nicht blos subjectiv, sondern objectiv besitze, daß die absolute Erkenntniß, die rein gefaßte oder wahre intellectuelle Anschauung, etwas ebenso Reelles wie die productive künstlerische Einbildungskraft, daß das Absolute endlich etwas ebenso Reelles wie das Product dieser Einbildungskraft sei: — er ist von Hegel so wenig wie von Schelling geführt worden; die gesammte Hegel'sche Philosophie basirt auf dieser absoluten Erkenntniß, steht von vorn herein in dieser Anschauung des Absoluten fest als auf einer gemachten, als auf einer Voraussetzung. Sie hat dies Erbe der Schelling'schen Philosophie angetreten, ohne sich vorher darum zu bekümmern, ob es nicht vielleicht ein unrechtmäßiger Besitz sei. Sie ist daher zwar ein Fortschritt über die Fichte'sche Philosophie, aber nur dadurch und nur soweit, als sie ein Princip hat, welches mit dem System in einem rationellen, ausgeglichenen Verhältniß steht, keineswegs aber durch ihr Princip selbst, welches durch ein kritikloses und realiter ungerechtfertigtes Sich-Überheben über die Subjectivität des Fichte'schen Princips zu Stande kommt. Sie ist ferner auch ein Fortschritt in Vergleich mit dem Schelling'schen Philosophiren; aber keineswegs dadurch, daß sie das Princip, welches sie mit diesem gemein hat, ehe sie es antritt, bewiese, sondern nur dadurch, daß sie es, nachdem sie es angetreten, durch das System, d. h. durch die Übereinstimmung des Systems mit dem Princip beweist, nur dadurch, daß sie es nicht sowol beweist, als vielmehr nur vollständig ausbeutet und zur Entwickelung bringt.

Wenn wir nun dennoch von Ansätzen, oder, wie wir nur sogleich richtiger uns ausdrücken wollen, von dem Schein eines Erweises des Rechts reden, statt von dem Ich = Ich, vielmehr von dem absoluten Ich = Nicht-Ich auszugehen, so erklären wir uns sogleich näher darüber. Wir machen nur zuvor noch darauf aufmerksam, wie es Hegeln, nachdem doch einmal die Errungenschaft der Schlußabschnitte des Systems des transscendentalen Idealismus in ihrer selbständigen Bedeutung vergessen und zur absoluten Erkenntniß herumgewendet war, nahe genug gelegt war, eine realere Überwindung der Fichte'schen Irrationalität zwischen Princip und System zu gewinnen, als die durch den Standpunkt in der philosophischen absoluten Identität war. Einen Schlußstein zu dem Fichte'schen System, ein Drittes zu dem theoretischen und praktischen Theil der Wissenschaftslehre hatte ja nämlich Schleiermacher in der Religion aufgefunden. Wenn zu dem intelligenten und dem praktischen Ich noch das fromme Ich hinzugefügt wurde und zwar auf eine innigere, stätiger vermittelte Weise hinzugefügt wurde, so war es möglich, daß das System eine Gestalt gewann, in der es nicht mehr dem Princip widersprach, in dem es vielmehr am Schlusse, wo das Ich und die Gottheit zusammenfallen, in den Anfang zurückkehrte, wo Ich = Ich ist. Nichts jedoch war der Geisteseigenthümlichkeit Hegel's — von allen anderen Schwierigkeiten abgesehen — mehr zuwider als dies. Hegel war eine wesentlich plastische Natur. Er verlangte vor Allem nach dem Horos, nach der Bestimmtheit. Er war ferner eine ganz und gar intellectuelle Natur. Ihm ging „das Begreifen über Alles;" er wollte und konnte sich nur im Denken ersättigen, Geltung bekam ihm Alles erst dadurch, daß es den Stempel des Begriffes trug. Er erkannte deshalb zwar im Allgemeinen sehr wohl die Bedeutung der „Reden über die Religion;" aber einestheils stieß ihn — und mit Recht — der gegen alle Realität blos negativ sich verhaltende Inhalt des durch die Schleiermacher'sche Frömmigkeit ergriffenen Absoluten zurück, anderntheils war das Gefühl nicht das Organ, mit welchem er irgend das Absolute hätte ergreifen können; er litt, so zu sagen, an einer Hypertrophie der Intelligenz und war somit auch nicht im Stande, jene Negativität des Schleiermacher'schen Absoluten zu corrigiren. So wenig er daher die allerdings an sich nur partielle Vervollständigung des Fichte'schen Systems durch das Hinzutreten des ästhetischen Ich in ihrer selbständigen Bedeutung würdigen und auf diesem Boden weiter bauen konnte, so wenig konnte er die andere, an sich gleichfalls nicht ausreichende, Vervollständigung durch das fromme Ich würdigen. Er erblickte daher in dem Schleiermacher'schen Werke nur den Instinct der Zeit nach einer „Übereinstimmung der Vernunft mit der Natur, dadurch daß jene sich selbst zur Natur aus innerer Kraft gestaltet (I, 161) — mit anderen Worten nach seiner Philosophie. Was Schleiermacher durch das religiöse in Verbindung mit dem reflectirenden Verhalten erreichen wollte, das sah er durch das „speculative" Verhalten erreicht und in sofern gingen nach ihm die Reden über die Religion „das speculative Bedürfniß nicht unmittelbar an[63])." Nur soviel vermochte über ihn jene

63) Vergl. auch Glauben und Wissen. (I. S. 110 fg.)

neu erweckte Aufmerksamkeit auf die Religion, daß er sie neben der Kunst oder eigentlich nur als untergeordnete Form der Kunst noch in der „Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems" der Speculation zur Seite stellte. Er gab, wie wir schon wissen, damals, als freier Ausleger Schelling's, noch zu, daß die Anschauung des sich objectiv findenden Absoluten außer in der Speculation auch in der Kunst erscheine: „entweder," fügte er hinzu, „in der eigentlich sogenannten Kunst als Product des Genies, aber der Menschheit angehörend; oder in der Religion, als Product einer allgemeinen Genialität, aber auch jedem Einzelnen angehörend (S. 263)." Es sind dies die letzten Reste einer fruchtbareren Überwindung des Fichte'schen sich blos subjectiv findenden Absoluten, herstammend theils aus dem System des transscendentalen Idealismus, theils aus den Reden über die Religion. Wenn aber schon hier die Religion sogleich wieder nur in ihrer plastischen Erscheinung, welche nur „vom Verstande als ein blos Inneres gesetzt werden kann," aufgefaßt und als Branche der Kunst behandelt wird, so foderte weiter der Monismus des Systems, diese zwei oder respective drei Anschauungsweisen des sich objectiv findenden, sich selbst gestaltenden Absoluten auf die eine in der Speculation erscheinende zu reduciren. Diese nahm sofort ihre monarchische Stellung ein und Kunst und Religion wurden bereits in der Phänomenologie zu untergeordneten Momenten unter das absolute Wissen degradirt.

Zur „Phänomenologie des Geistes," dem ersten größeren Werke Hegel's, gehen wir fort, um inne zu werden, daß derselbe trotz alle dem den Schein eines Beweises für die Berechtigung und Wahrheit der absoluten Erkenntniß angestrebt, ja mit dem Scheine dieses Beweises recht eigentlich sein ganzes System auferbaut und angefüllt hat. Hegel ist durchaus der Meinung, diesen Beweis wirklich geführt zu haben. Er setzt, wo er in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (XV, 598) auf die Schelling'sche Philosophie zu sprechen kommt, den Mangel derselben ausdrücklich darein, „daß der Punkt der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, oder der Begriff der Vernunft absolut vorausgesetzt wird, ohne, daß es bewiesen wird, daß dies das Wahre ist." Er fodert also diesen Beweis und gibt als die einzig mögliche Art, wie er geführt werden könne, die an, „daß Jedes, das Subjective sowol als das Objective, für sich untersucht wird in seinen logischen, d. h. wesentlichen, Bestimmungen: woran sich sodann ergeben müßte, daß das Subjective dies ist, sich zu verwandeln in Objectives, und das Objective dies ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjectiv zu machen." Keine Frage, daß Hegel seine Aufgabe gelöst hätte, wenn er das hier Gefoderte wirklich geleistet hätte, wenn er es so geleistet hätte, daß er nicht die Identität beider Seiten für den Beweis selbst schon vorausgesetzt und nicht den gefoderten Beweis mit der allerdings gleichfalls zu fodernden Explication des Princips der Identität zum System dieser Identität verwechselt hätte. Nun aber ist grade dies geschehen. Unter imponirenden Vorgaben, wie die, daß die absolute Identität im Laufe des Systems sich selbst beweise, versteckt sich nur das Zusammenfallen von Beweis und Voraussetzung, die bloße Formalität des Beweisens für das in Wahrheit vielmehr vorher Gewisse. Es erscheint eben dies als die großartige Geschlossenheit des Systems, als Objectivität der Methode, als die Sicherheit des sich selbstwissenden Geistes. Jene Formalität aufweisen, in dem Beweise die Voraussetzung gegenwärtig zeigen, heißt den Kreis des Systems durchbrechen und die Hegel'sche Philosophie auflösen.

Und so ist es denn zunächst keine gute Vorandeutung für das, was wir von dem Fortsetzer der Identitäts-Philosophie zu erwarten haben, wenn er das Wesentliche seiner Philosophie in der Vorrede zur Phänomenologie dahin ausspricht, es komme Alles darauf an, „das Wahre nicht als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen und auszudrücken." Bedenken wir nämlich die Vernichtung des Dogmatismus durch den Kriticismus, bedenken wir die schlechthinige Gewißheit, welche in der Thathandlung des Ich von Fichte entdeckt war, bedenken wir die unkritische Verwandlung dieses in den anderen subjectiven Act, in welchem Schelling zugleich die Anschauung des Subject-Objects als eines Objectiven zu besitzen behauptete, so erwarteten wir vielmehr die jetzt bevorstehende Arbeit umgekehrter Weise als den Nachweis aufgefaßt, daß das Subjective in sich und durch sich ebenso sehr das Substantielle sei. Wir verlangen, um es anders zu sagen, daß Hegel, wenn doch der Standpunkt innerhalb der absoluten Identität der richtige sein soll, noch einmal hinter Schelling zurückgehe, nicht zunächst an diesen, sondern vielmehr an Fichte anknüpfe, und den von dem Ersteren unterlassenen Beweis für die Berechtigung jenes Standpunkts nachbringe, da denn nachher die methodischere Explication und Anwendung dieses Standpunkts eine weitere Arbeit und ein zweiter Fortschritt über Schelling hinaus sein möchte. So aber ist es keineswegs. Hegel knüpft hier unmittelbar an Schelling an. Der Vorwurf, den wir oben vernahmen, daß dieser seinen Standpunkt nicht bewiesen habe, schlägt unmittelbar in den anderen um, daß er von selbigem aus nicht zur methodischen Explication im Systeme gekommen sei, und das Positive dieses Vorwerfens wird also consequentermaßen darin bestehen, daß ihm das Beweisen jenes Standpunkts unmittelbar aufgeht in eine solche methodische Explication zum Systeme. Wirklich durchzieht neben polemischen Seitenblicken auf den Standpunkt des Gefühls, auf welchem das Absolute nicht begriffen, sondern gefühlt werde, also auf die Schleiermacher'sche Theorie, vor Allem die Polemik gegen Schelling die Vorrede zur Phänomenologie. Der Standpunkt Schelling's ist nach Hegel der, auf welchem das Absolute nur angeschaut werde, während von ihm selbst dagegen „die Wahrheit behauptet wird, an dem Begriffe allein das Element ihrer Existenz zu haben." Es wird ferner gerügt, daß bei Schelling „das weiter nicht entwickelte noch an ihm selbst sich rechtfertigende Hinunterwerfen des Unterschiedenen und Bestimmten in den Abgrund des Leeren für speculative Betrachtungsart gelte." „Irgend ein Dasein," heißt es S. 13, „wie es im Absoluten ist, betrachten, besteht hier in nichts Anderem, als daß davon gesagt wird,

es sei zwar jetzt von ihm gesprochen worden als von einem Etwas; im Absoluten, dem A = A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sei Alles Eins. Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fodernden Erkenntniß entgegenzusetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind — ist die Naivität der Leere an Erkenntniß." Bestimmter, wenn auch zugleich mehr äußerlich wird ebenderselbe Tadel in die Form einer Kritik der Schelling'schen Methode gefaßt. Die hierher gehörigen Äußerungen sind zu charakteristisch, als daß wir die schlagendsten Stellen nicht anführen sollten. „Dieser Formalismus," heißt es S. 37, „meint die Natur und das Leben einer Gestalt begriffen und ausgesprochen zu haben, wenn er von ihr eine Bestimmung des Schema's als Prädicat ausgesagt, — es sei die Subjectivität oder Objectivität, oder auch der Magnetismus, die Elektricität u. s. f., die Contraction oder Expansion, der Osten oder Westen und dergl., was sich ins Unendliche vervielfältigen läßt, weil nach dieser Weise jede Bestimmung oder Gestalt bei der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und dankbar jede der andern denselben Dienst leisten kann; ein Cirkel von Gegenseitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache selbst, weder was die eine noch die andere ist." „Statt des inneren Lebens und der Selbstbewegung seines Daseins wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, das heißt hier, dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äußerliche und leere Anwendung der Formel die Construction genannt." „Der Pfiff einer solchen Weisheit ist sobald erlernt, als es leicht ist, ihn auszuüben; seine Wiederholung wird, wenn er bekannt ist, so unerträglich als die Wiederholung einer eingesehenen Taschenspielerkunst. Das Instrument dieses gleichtönigen Formalismus ist nicht schwerer zu handhaben, als die Palette eines Malers, auf der sich nur zwei Farben befänden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein historisches Stück, mit dieser, wenn eine Landschaft verlangt wäre." Neben dieser Kritik der romantischen Philosophie tritt die andere Antithese gegen die Reflexionsphilosophie jetzt nur noch beiläufig hervor. Er nennt diese „die substanzlose Reflexion seiner in sich selbst" zwar ein anderes Extrem: aus dieser jedoch die Philosophie herauszuarbeiten hält er, man sieht es aus seinen Worten, für eine schon gethane That. Er stellt sich ausdrücklich auf die historische Stufe, worauf der selbstbewußte Geist gegenwärtig stehe, und obgleich weiterhin in wesentlicher Opposition gegen die Romantik, eignet er sich doch ohne Weiteres als einen durch dieselbe erworbenen, unzerstörbaren Gewinn die „Herstellung jener Substantialität und der Gediegenheit des Seins" an. Es ist daher eine geschichtliche Bedingtheit der Hegel'schen Philosophie, ihr Beruhen auf dem hauptsächlichen Erwerb der romantischen Vertiefung in das Substantielle, wodurch sie selbst wieder dem geschichtlichen Entwickelungs- und Auflösungsproceß anheimfällt. Wesentlich kritisch und reflectirend, durchdrungen von dem Subjectiven und Negativen geht sie doch mit ihrer Kritik nicht vor die Romantik zurück, sondern sie pfropft dieselbe unmittelbar auf die Romantik; sie steht ganz und gar auf dem unsicheren Boden dieser und wendet sich erst von diesem Boden aus kritisch gegen sich selbst. Ihre Kritik ist ebendeshalb umschlossen von der Täuschung jener romantischen Versenkung in die Substanz. Diese ist der Zauberkreis, welcher das negative Moment in sich spielen läßt und den ganzen Aufwand wissenschaftlichen Ernstes in letzter Instanz illusorisch zu machen droht. Statt daher die Reflexion sich selbst zur Substantialität durchkämpfen zu lassen, wie Fichte in seiner späteren Periode wenigstens versuchte, so wird die Substantialität vielmehr der Ausgangspunkt und in ihr nur die Reflexion nachträglich wiederum einheimisch gemacht. Nicht die allein Sicherheit gewährende und Überzeugung wirkende Richtung vom Kriticismus zum Dogmatismus, sondern die umgekehrte wird eingeschlagen. Man muß bereits in die Romantik eingetaucht sein, man muß bereits an den absoluten Indifferenzpunkt Schelling's glauben, um dann nicht nur die Vorzüge der Hegel'schen Philosophie vor der Schelling'schen würdigen zu können, sondern auch an ihre Wahrheit und Unwiderleglichkeit zu glauben. Daher jene Fassung des Problems: das Wahre nicht blos als Substanz, sondern ebenso sehr als Subject aufzufassen; daher der in der Phänomenologie immer wiederholte Weg von dem An sich, also von der dogmatischen Fassung der Sache, zu dem Für sich, welches der Ausdruck eines auf den Dogmatismus aufgetragenen Kriticismus ist. Daher endlich die gegen die Methodelosigkeit der Schelling'schen Philosophie gerichtete Polemik, der Accent, welcher auf die Methode gelegt wird, das überwiegende Interesse für die Systembildung. Man ist ebendeshalb in Verlegenheit, wenn man das Princip der Hegel'schen Philosophie im Unterschiede von dem der Identitätsphilosophie angeben soll. Hegel selbst gibt ein Wort dafür, wenn er das Absolute als Geist ausgesprochen wissen will (S. 19). Es ist dies identisch mit der Behauptung, daß die Substanz wesentlich Subject sei, aber es ist höchst charakteristisch, wenn er selbst diesem Ausdruck den anderen substituirt, daß „das Wahre nur als System wirklich sei." Schelling, so können wir dies paraphrasiren, hat das Princip bereits entdeckt; aber er besitzt es eben nur als Princip; das Princip muß sich zum System entfalten, das Wahre muß wirklich werden, dadurch daß es in der Methode sich in seinem verschlossenen Reichthum auseinanderlegt, und so bestätigt sich, was von der Hegel'schen Schule selbst versichert wird, daß das Wesentliche und Unterscheidende dieser Philosophie in der Methode liege.

Inzwischen, was hat es zu bedeuten, wenn — offenbar an dem Schelling'schen Philosophiren — in der Vorrede zur Phänomenologie auch dies ausgestellt wird, daß hier „wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar angefangen" werde? Ist mit dieser Ausstellung nicht doch tiefer zurückgegriffen, wird hier nicht, problematisch wenigstens, das Princip des absoluten Wissens

selbst in Frage gestellt? Hier offenbar ist etwas Anderes gemeint, als das oft Gesagte, daß das Absolute überwiegend als Substanz aufgefaßt werde, daß das „Sichselbstwerden," das zugleich Subject-Sein desselben vernachlässigt, daß übersehen werde, wie ebendeshalb das Absolute wesentlich Resultat, nur im Ganzen des Systems Erscheinendes sei. Hier offenbar ist auf die subjective Genesis des absoluten Wissens reflectirt und wir sind noch einmal zu der Erwartung gespannt, daß nun grade das Werden der Fichte'schen intellectuellen Anschauung zu der Schelling-Hegel'schen oder zu dem absoluten Wissen in seiner Nothwendigkeit werde nachgewiesen werden. Ist dies erst geschehen: dann freilich mag alles Interesse auf die gelingende Ausbildung des Princips zum Systeme, auf die Beobachtung des sich selbst zum Subjecte machenden Absoluten, auf den Proceß des Ansichseienden, durch das Fürsichsein zum An und für sich Seienden hindurchgehenden Geistigen gerichtet werden. Ist dies erst geschehen, so mag dann ohne Widerrede „das reine Selbsterkennen im absoluten Anderssein" als der „Grund und Boden der Wissenschaft" anerkannt werden, so werden wir dann freilich im Stande sein, dem Verlangen nachzukommen, welches die Wissenschaft, d. h. die Philosophie, an das Selbstbewußtsein stelle, daß es nämlich „in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben."

Und in der That, es scheint ganz so, als ob, gleichsam vor der eigentlichen Philosophie, diesen Nachweis zu führen die Absicht wäre. „Dies Werden der Wissenschaft," heißt es S. 21, „ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt." Aber welches Werden? Wir verlangen die Begründung des Werdens desjenigen Wissens, welches an der Spitze der Wissenschaftslehre steht zu dem, welches der Äther, das Element der „Wissenschaft," d. h. des Hegel'schen Systems, sein soll, wir verlangen den Nachweis davon, daß das Subject ebenso Substanz sei, damit wir uns dann dem innerhalb des Systems selbst fallenden Nachweis davon, daß die Substanz ebenso Subject sei, ruhig überlassen können — und doch, daß dies Werden dargestellt, daß dieser Nachweis werde geführt werden, dies wird uns sofort gleich dadurch zweifelhaft, daß dieser Nachweis doch ohne Zweifel in die Philosophie selbst gehörte, während nun vielmehr die Philosophie erst nach demselben beginnen soll. Und so ist es denn nun auch wirklich mit der Phänomenologie keineswegs gemeint. Sie ist nicht etwa ein System des transscendentalen Idealismus, in welchem nur etwa statt mit der künstlerischen Einbildungskraft und dem Genieproduct mit dem absoluten Wissen und dem Absoluten geschlossen würde. Sie zeigt vielmehr, wie „das sinnliche Bewußtsein um zum absoluten Wissen zu werden, oder das Element der Wissenschaft zu erzeugen, sich durch einen langen Weg hindurch zu arbeiten hat." Sie hat die Aufgabe „das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen" und zwar faßt sie diese Aufgabe „in ihrem allgemeinen Sinn," sie „betrachtet das allgemeine Individuum, den selbstbewußten Geist in seiner Bildung (S. 21)." Sie hat — daher auch der Name — „das erscheinende Bewußtsein zum Gegenstande," sie kann „als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dringt, genommen werden, oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert; daß sie sich zum Geiste läutere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniß desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist (S. 61)." Man sieht an diesem Gange, welchen Hegel nimmt, um das absolute Wissen zu beweisen, den Dogmatismus seines Standpunkts. Er findet nur nöthig, den empirischen Dogmatismus zu widerlegen und in den speculativen aufzulösen, während doch das Empirische in dem Ich = Ich bereits getilgt war und nur die Durcharbeitung dieser subjectiven Anschauung zu einer objectiven zu zeigen war. Durch die dazwischengetretene Romantik jedoch ist jener protestantische Trieb des Wissens, jenes Zurückgehen auf seine sittliche Wurzel entschieden abgestumpft. Die Erfüllung des Geistes mit der Totalität des Seins ist zum hauptsächlichen Interesse geworden. Diese Erfüllung daher, welche nur nach dem sittlichen Rückgang des Geistes in sich als dem absolut Gewissen, durch das Gefühl der Freiheit schlechthin Verbürgten erfolgen sollte, wird vielmehr von vorn herein angelegt; das Beisichsein des Geistes, was das Erste sein sollte, ist vielmehr Resultat, und zwar in der Weise, daß es aus seinem dogmatistischen Sichselbstaufgeben, aus seiner kritiklosen Existenz grade das seine Kritik Hemmende bis zur höchsten Stufe mitschleppt. Offenbar nämlich ist grade im sinnlichen Bewußtsein, mit welchem der Anfang gemacht wird, die klare Scheidung des sich frei ergreifenden Ich und des gegenüberstehenden sinnlichen Objects, das kritische Verhalten des Ich, viel gewisser vorhanden, als wenn, auf dem Gipfel angelangt, alle Gegenständlichkeit und Fremdartigkeit im absoluten Wissen getilgt ist. Der klare Dogmatismus des sinnlichen Bewußtseins wird zum unklaren Dogmatismus des absoluten Wissens erhoben. Der kritische Geist des Ich wird von Stufe zu Stufe immer stumpfer gemacht, bis sich das Ich endlich den Mysticismus des absoluten Wissens gefallen läßt, jenes kritische Bedürfniß des Ich wird methodisch überlistet, bis es zuletzt durch den angeblichen Besitz der Totalität und des Absoluten nur noch die Erinnerung seiner kritischen Natur hat und seine ursprüngliche Freiheit nur noch in der Umzäunung, im Käfig des absoluten Wissens genießen darf. Grade das durch Schelling zu der Fichte'schen intellectuellen Anschauung Hinzugebrachte, nämlich der Besitz der objectiven Totalität, grade also das Unbewiesene und Erschlichene, ist für die Phänomenologie Voraussetzung. Das Wahre in ihrem kritisirenden Fortschreiten von einer Stufe des Bewußtseins zur anderen ist das Beisichsein des Geistes, ist das versteckt immer gegenwärtige Fichte'sche Ich = Ich; das Erschlichene dagegen ist die Hineinnahme des Fremden in das Ich = Ich. Man kann somit sagen, daß die Phänomenologie an ihrem Schlusse nicht über den Anfang der Wissenschaftslehre hinausgekommen ist; aber man muß zugleich hinzufügen, daß dies Princip am Beginn des Weges,

auf der Station des sinnlichen Bewußtseins, viel lauterer und freier gegenwärtig ist. Von Station zu Station wird es immer mehr eingesponnen in die Objectivität; wenn die Freiheit des Geistes in seinem Sichselbstergreifen das treibende Moment ist, um über das sinnliche Bewußtsein, die Wahrnehmung u. s. w. hinauszukommen, so wird ihm dieser Dienst zugleich dadurch gedankt, daß diese Freiheit immer mehr gebrochen wird; da denn zum Schlusse dennoch der Anspruch gemacht wird, diese Freiheit von Neuem arbeiten zu lassen und beschwert mit der Totalität dieselbe Bewegung zu machen, die seine ursprüngliche Natur ist.

Man ist begierig, zu erfahren, welches die Weise dieser Überlistung ist. Das Ich wird also aufgenommen, sowie es den sinnlichen Gegenstand unmittelbar sich gegenüber hat. Die erste Überschrift der Phänomenologie ist: „Die sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das Meinen." Ihr Gegenstand ist nach Hegel das Jetzt und das Hier — und dies ist die erste Erschleichung. Daß hiermit nicht mehr rein der Gegenstand bezeichnet ist, das ist die Philosophie von Kant her zu wissen verpflichtet; daß, wenn der Gegenstand so bezeichnet wird, das Ich bereits einen wesentlichen Antheil daran hat, daß es sich bereits in den Gegenstand, den Gegenstand bereits in sich übersetzt hat, leuchtet ein. Es wird nicht blos von einem unkritisch zusammengeschütteten Subjectiv-Objectiven ausgegangen, dem Ich wird nicht nur gar nicht die Zeit gelassen, sein freies Wesen von der ihm entgegentretenden Gegenständlichkeit kritisch zu scheiden, sondern es wird auch sogleich die Kraft dieser Gegenständlichkeit völlig gebrochen, indem umgekehrt von der Kraft des Ich, das Gegenständliche sich zu assimiliren, der allerunkritischeste Gebrauch gemacht wird. Ich soll „das Hier" sehen, während doch noch Niemand das Hier, sondern Jedermann immer nur jetzt diesen Baum, welcher hier, jetzt dieses Haus gesehen haben wird, welches dort steht. Das Hier und das Jetzt ist das erste Schema, in welchem sich die „wahre" intellectuelle Anschauung, der Besitz des Objectiven in seiner Totalität in dem erkennenden und bei sich selbst bleibenden Ich, spiegelt. Aus dieser Identität wird gleich zu Anfang herauszugehen ganz und gar keine ernstliche Anstalt gemacht. Sehen wir uns aber um nach dem Nerv des Beweises, daß dies auch nicht nöthig sei, daß diese Identität das Wahre sei und nicht die Entgegensetzung, daß, wie es hier zunächst ausgedrückt wird, „das Wahre der sinnlichen Gewißheit nicht sowol das Dies, sondern das Allgemeine sei," so begegnen wir theils einer *praktischen*, theils einer *theoretischen* Demonstration. Einer *praktischen*, „das Hier ist z. B. der Baum. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: Das Hier ist nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Das Hier selbst verschwindet nicht; sondern es ist bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes u. s. w. und gleichgültig Haus, Baum zu sein. Das Dieses zeigt sich also als vermittelte Einfachheit, oder als Allgemeinheit (S. 74)." Aber wie unpraktisch dieser praktische Beweis ist, das mag uns, da wir es besser nicht vermöchten, ein praktischer Mann sagen. „In der Realität," sagt Feuerbach[64]), „wo ich meinen schwerfälligen Körper herumwenden muß, erweist sich mir auch hinter meinem Rücken noch das Hier als eine sehr reale Existenz. Der Baum begrenzt meinen Rücken; er verdrängt mich aus dem Platz, den er bereits einnimmt. Hegel widerlegt nicht das Hier, wie es Gegenstand des sinnlichen Bewußtseins und uns im Unterschiede vom reinen Denken Gegenstand ist, sondern das logische Hier, das logische Jetzt." Dieser praktische Beweis ist also keiner; unter dem Schein einer praktischen Widerlegung der sinnlichen Gewißheit wird sich eine andere Widerlegung verstecken. Dies ist die *theoretische*. „Als ein Allgemeines," sagt Hegel, „*sprechen wir auch das Sinnliche aus*; was wir sagen — ist dieses, d. h. das allgemeine Dieses, oder: *es ist*, d. h. das Sein überhaupt." Der theoretische Beweis besteht in einer Berufung auf die Sprache. Oder vielmehr, ein Beweis soll nach Hegel's Meinung damit nicht geführt sein. Nachdem er durch jene praktische Demonstration das Allgemeine als das Wahre der sinnlichen Gewißheit nachgewiesen zu haben glaubt, so ist ihm also und „wie wir sehen" die Sprache das Wahrhaftere. Jedoch was wir sehen, ist nur dies, daß *die Sprache diejenige Existenz ist, kraft welcher sich das Einzelne in ein Allgemeines verwandelt, oder unmittelbar das Allgemeine ist*. Sowie in dem Kunstproduct Bewußtes und Bewußtloses zusammengeht und hieraus eben nur folgt, daß es *eine bestimmte Existenz* gibt, in welcher eine irgendwie beschaffene Identität von Bewußtem und Bewußtlosem wirklich stattfindet, keineswegs aber der denkende Geist dadurch berechtigt wird, sich, dem diese Existenz vor Augen geführt wird, selbst sofort als denkender Geist für eine ebensolche Identität zu halten, *so wenig berechtigt die Existenz der Sprache zu diesem Glauben*. Ist nun aber doch jener praktische Beweis ein leerer Schein, ist er beweisend, wie wir sahen, nur in sofern, als nicht die Einzelheit des wirklichen sinnlichen Einzelnen, dieses Baumes, dieses Hauses vor meinen Augen, sondern lediglich die Einzelheit des logischen Hier vernichtet werden soll, so bleibt in der That für jenes Erstere nur die Berufung auf die Sprache übrig. Die Sprache ist in der That diese vernichtende Gewalt des Einzelnen, sie verwandelt realiter das Einzelne in ein Allgemeines; sie ist die schlechthin nicht wegzuleugnende, die aufweisbare und allen Menschen einwohnende Energie dieser Verwandlung. Ihre Natur besteht realiter grade in demjenigen, was hier die Dialektik ganz allein durch ihre Hilfe, ganz allein dadurch vollbringt, daß sie die That der Sprache sich selbst zu gute schreibt, ohne auch nur eine Ahnung davon zu haben, daß diese That nicht ihre eigne ist. Sie sagt: Das Einzelne ist vielmehr das Allgemeine, und sie durfte blos sagen: Die Sprache ist die Verwandlung des Einzelnen ins Allgemeine. Genug, wenn wir früher histo-

64) Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie. Sämmtl. Werke. 2. Bd. S. 185 fg. Überhaupt soll hiermit auf diesen trefflichen Aufsatz zur Vergleichung mit unserer Darstellung hingewiesen sein.

risch nachweisen konnten, daß die Aufmerksamkeit auf das Entstehen und die Natur des Kunstwerks Schuld war an dem Umschlagen von Fichte's intellectueller Anschauung in die absolute Erkenntniß, wenn wir jedoch hierüber in der Philosophie der absoluten Erkenntniß das Bewußtsein bis auf wenige Spuren verschwunden sahen, so finden wir jetzt auf dem Wege zur Begründung der absoluten Erkenntniß ein ganz ähnliches Quid pro quo. Die Sprache ist factisch die Übersetzung des Einzelnen ins Allgemeine, welche vor sich gehen muß, welche der erste und zugleich wichtigste Schritt ist, wenn das sinnliche Bewußtsein sich selbst widerlegen und endlich zum absoluten Wissen aufheben soll. Der Unterschied besteht nur darin, daß hier nicht eine vorgängige Entdeckung des Wesens der Sprache stattgefunden hat, mit welcher diese Verwechselung in einem historischen Zusammenhange stände. Nicht die schon entdeckte Natur der Sprache ist hier nur vergessen worden, sondern das ganze Raisonnement hat die Unbekanntschaft mit der Natur der Sprache, die Bewußtlosigkeit über sie zur Grundlage. Nur durch eine List verräth sich die Sprache als der eigentliche Kern der Beweisführung und macht diese nun freilich zu Schanden.

Ist aber dieses erste dialektische Band zerschnitten und zeigt es sich, daß nichts Anderes als das erst zu beweisende absolute Wissen schon hier versteckter Weise und zwar auf der realen Substruction des sprachlichen Processes sein Spiel treibt: so sinkt die ganze dialektische Kette vom sinnlichen Bewußtsein bis zum absoluten Wissen zusammen. Was bei diesem ersten Übergange, das wiederholt sich in ähnlicher Weise bei allen späteren. Es ist ein großer Instinct des Philosophen, wenn es nicht mehr noch eine historische Nothwendigkeit war, daß er seine Beweisführung von der Wahrheit des absoluten Wissens vor Allem der Sprache, weiterhin auch der Kunst und der Religion überließ, so freilich überließ, daß er das Zusammenschließen des Subjectiven und des Objectiven, welches diese drei durch ihre lebendige Existenz verrichten, als eine That des Begriffes nahm und über diese Verkehrung der wahren Sachlage ohne Bewußtsein war. Und so wird denn, nachdem das sinnliche Bewußtsein sich aufgehoben hat, in ähnlicher Weise die Wahrnehmung kritisirt, welche das Seiende als Allgemeines, als Ding mit vielen Eigenschaften nimmt. Von hier wird zum Verstande fortgegangen, welcher das Gegenständliche als in sich Reflectirtes faßt und in der Unterscheidung von Kraft und Äußerung, Wesen und Erscheinung sein Wesen treibt. Es sind besondere sprachliche Hergänge, von deren Mark sich die Dialektik dieser Formen des Bewußtseins nährt. Nun erst soll das Bewußtsein Selbstbewußtsein geworden sein; das Selbstbewußtsein wird durch die Befreiung von seinem Anderssein Vernunft. Die Vernunft ist bereits „die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein," aber sie spricht diese Gewißheit zunächst noch unmittelbar aus, es ist die Vernunft des Idealismus mit dem Princip Ich = Ich; leer wie sie ist, treibt sie sich zur Erfüllung, sie wird beobachtende Vernunft, verwirklicht sich dann weiter durch sich selbst und wird Geist. Den Geist läßt dann die Phänomenologie von der Stufe, wo er „wahrer Geist," unbefangene Sittlichkeit ist, sich durch seine Entfremdung in der Bildung zur Gewißheit seiner selbst in der Moralität hindurcharbeiten und sich endlich in der Religion finden. Durch die Stufen der natürlichen und der Kunstreligion tritt der Geist auf den Standpunkt der offenbaren Religion. Aber der Geist der offenbaren Religion „hat sein Bewußtsein als solches noch nicht überwunden, oder, was dasselbe ist, sein wirkliches Selbstbewußtsein ist nicht der Gegenstand seines Bewußtseins; er selbst überhaupt und die in ihm sich unterscheidenden Momente fallen in das Vorstellen und in die Form der Gegenständlichkeit." Dies demnach ist noch abzuthun. „Was in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines *Andern* war, dasselbe wird nun eignes *Thun des Selbst*." „Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbst gibt und dadurch seinen Begriff ebenso realisirt, als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist *das absolute Wissen*; es ist der sich in Geistesgestalt wissende Geist oder *das begreifende Wissen*." Wesen und Form ist nun nicht mehr wie noch in der Religion verschieden. Indem der Inhalt die Gestalt des Selbst erhalten, ist dasjenige, was das Wesen selbst ist, nämlich der Begriff, zugleich zur Form der Gegenständlichkeit geworden. „Der Geist, in diesem Elemente dem Bewußtsein erscheinend, oder, was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, ist *die Wissenschaft*." — Ihr zur Seite und gleichsam als ihre Probe steht die *Geschichte* da. In der Zeit und Wirklichkeit erscheint die Wissenschaft nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewußtsein über sich gekommen ist, und diese Bewegung eben, die Form seines Wissens von sich hervorzutreiben, ist die Arbeit, die er als *wirkliche Geschichte* vollbringt. Die Wissenschaft und die Geschichte, „beide zusammen — so schließt die Phänomenologie — die begriffene Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur — „„aus dem Kelche dieses Geisterreiches schäumt ihm seine Unendlichkeit.""

Wir aber, von der Betäubung uns wieder ernüchternd, die man so leicht aus dem Kelche dieses Geisterreiches schlürft, wir besinnen uns, daß das absolute Wissen durch die Phänomenologie weder dem Philosophen bewiesen ist, welcher über den Sprung von der Thathandlung des Ich zu dem mit der Substanz im Elemente des Begriffs gesättigten Ich nicht hinaus kann, noch dem empirischen Verstande und dem sinnlichen Bewußtsein, welches hartnäckig an der Wahrheit der nicht zu verflüchtigenden Gegenständlichkeit der Dinge festhält. Um jedoch zugleich nicht ungerecht zu sein, um den Sinn der Hegel'schen Philosophie zu würdigen und ihre Gewalt über die Menschen zu begreifen, so müssen wir nun auch die Willfährigkeit besitzen, uns in ihr Element aus freiem Entschlusse hinein zu versetzen, wir müssen das absolute Wissen als bewiesen gelten lassen und haben dann sofort das Interesse, wie das Wissen, nachdem es sich selbst die Totalität der Dinge mit der Überzeugung seiner wesentlichen Ausgeglichenheit

mit ihr in die Hand gegeben, diese Totalität zu gliedern, diese Ausgeglichenheit im Einzelnen zu bezeugen verstehen wird. Wir wollen jetzt nur die Systematisirung des absoluten Wissens betrachten. Wir wollen den Gedankenkünstler bewundern, welcher auf einem mystischen Grunde die strenge Ordnung des Verstandes wiederum einheimisch gemacht hat. Wir können uns zu seinem Systeme verhalten wie zu jenen Systemen der protestantischen Dogmatik aus dem 16. und 17. Jahrh., in welchen das verständige Benehmen mit einem unverständigen Inhalt diese Unverständigkeit gleichsam hinwegzuarbeiten und in Vergessenheit zu bringen scheint. Es ist die Bedeutung des Hegel'schen Systems und seiner Methode, in Vergessenheit zu bringen, daß der Inhalt, daß das sie selbst Begründende eine Voraussetzung ist. Und mehr noch: diese Methode ist selbst das Vergessen davon, daß sie und ihre Anwendung auf einer Voraussetzung ruht; die eigentliche Existenz, das eigentliche Leben dieser Philosophie liegt in der verständigen Bewegung der Methode, sie geht ganz darin auf, sie hängt zwar an ihrer mystischen Unterlage wie an ihrem Lebensfaden fest, aber sie lebt sich nur aus, sie hat ihre Lust und ihre Arbeit nur in dem Rationalismus ihrer Methode. Diese Methode ist es daher, welche wir ins Auge zu fassen haben.

Der Keim dieser Methode, dies muß dem Vorwort zu jener Cousin'schen Vorrede zugegeben werden, ist bei Schelling bereits niedergelegt. Wenn zwar Schelling (a. a. O. S. XIII) sagt, daß seine Philosophie in ihrem unendlichen Subject-Object, „d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor- und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie, nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden), als über alles siegreiches Subject stehen bleibt" — daß hieran also seine Philosophie ein Princip nothwendigen Fortschreitens gehabt habe, so sagt er, was post eventum, d. h. nach der Ausbildung jenes Keimes durch Hegel zu sagen nicht schwer war, aber schon vorher ebenso bestimmt gesagt zu haben, ein Verdienst wäre, das er sich leider hat entgehen lassen. Was dem beschriebenen Verfahren des Fortschritts noch am nächsten kommt, ist das Schema, welches in der „Darstellung meines Systems" entworfen wird. Die Identität nimmt sich nach ihrem Hindurchgehen durch die Duplicität in die Totalität zurück. Hierdurch wird der Übergang von einer Potenz zur andern vermittelt und jede einzelne Potenz geht in jenes Schema ein. Daß aber die treibende Kraft dieses Auseinandergehens und wieder Zusammenfassens die unendliche Subjectivität gewesen wäre, davon ist keine Spur zu entdecken, und dies ausgesprochen zu haben wird wol erst ein Verdienst der Hegel'schen Phänomenologie sein. Denn wo wäre denn in der als Vernunft bestimmten absoluten Identität mit dem in dem Worte der Vernunft allerdings enthaltenen subjectiven Momente irgend Ernst gemacht worden? wo wäre denn die Fichte'sche Kühnheit des Entgegensetzens, die Furchtlosigkeit, das Nicht-Ich aus dem Ich zu entbinden, in jener matten Duplicität der Schelling'schen Factoren zu spüren? wo wäre denn die Reflexion, daß die Identität sich differenzire, die eigene und also subjective Reflexion des Absoluten und nicht vielmehr das äußerliche Thun des philosophirenden Subjects, dem als Substanz gefaßten Absoluten einen Inhalt zu entlocken? Wir brauchen nur den Hervorgang Hegel's aus Schelling zu beobachten, um dies bestätigt zu sehen. Wir finden sogleich jenes Schema und seine Bedeutung mit der größten Beeiferung aufgegriffen und in zahlreichen Wiederholungen das bedingte Recht des Verstandes und seiner Gegensätze hervorgehoben. Aber noch ist kaum in der Sache selbst ein Fortschritt über Schelling zu bemerken; auch die Ausdrücke sind noch beibehalten. „Am reinsten," heißt es in der Differenz ꝛc. S. 195, „gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwickelung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung, als eine Duplicität, nicht in sich immer wieder zurückruft — (hiermit vernichtete sie dieselbe nur) — sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplicität bedingten Identität construirt, diese relative Identität wieder sich entgegensetzt: sodaß das System bis zur vollendeten objectiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjectiven zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität contrahirt hat." Es sind also nicht nur die stumpfen Ausdrücke einer Identität und Duplicität beibehalten, sondern die Vernunft verräth sich auch durch die Bezeichnung einer Emanation als ein wesentlich substantiell Gefaßtes. Die Furcht vor dem Nichtgelingen der Synthese in der Wissenschaftslehre waltet noch vor, die Antithesen dieses Systems sind aus der scharfen Lebendigkeit des Subjects, aus der markirten Klarheit des sich selbst ergreifenden Ich entsprungen, so sind die Gegensätze zu hart, „die Identität kann sich nicht als Totalität construiren," jene Gegensätze „entstehen durch Abstraction von der absoluten Identität, die sich gegen sie unmittelbar nur vernichtend, nicht construirend verhalten kann." Der Trieb nun aber mußte der sein, das Subjective wenigstens innerhalb der einmal acceptirten absoluten Identität zu seinem Rechte kommen zu lassen, sich wenigstens gleichsam das Schauspiel seiner entgegensetzenden Thätigkeit in aller Breite und Ausdehnung zu verschaffen. Dieser Trieb wirkte bei Hegel und er fand das Mittel hierzu. Im Hintergrunde der genialen Anschauungen und Constructionen Schelling's hatte die Kunst gelegen. Sein Absolutes war, ihm unbewußt — das in den Begriff übersetzte Kunstwerk. Daher das contemplative und construtive Verhalten ihm gegenüber, das Verharren in der Anschauung, welches höchstens bis zum Hineinlegen desselben in ein ruhendes Schema fortschritt. Daß dies der Natur der Speculation zuwider sei, davon hatte Hegel ein deutliches Gefühl, in ihm, dem überwiegend verständigen Menschen, wirkte mehr als die Kunst mit unbewußter Gewalt, wie mit noch ausschließlicherer bei Fichte — die Sprache. Auf die durch Schelling ihm eingeimpfte Anschauung des Absoluten als eines Kunstwerks trug sich die seinem Gemüthe immanente Nothwendigkeit auf, den Proceß der Sprache, der in ihm

eine bewußtlose Macht war, in der Darstellung des Absoluten sich spiegeln zu lassen. Die Sprache aber hat nicht die ruhige Existenz des Kunstwerks, sondern sie ist nur im Werden. Sie ist der nur im ewigen Versuchen gelingende Proceß der Vereinigung von Geist und Natur, von Subject und Substanz, das Subjective scheint in ihr zu überwiegen. Diese beiden realen Mächte, die Macht der Kunst und die der Sprache, arbeiteten in Hegel zusammen. Haben wir schon früher die Wissenschaftslehre als vorzugsweise Spiegelbild der Sprache, die Identitätsphilosophie als vorzugsweise Spiegelbild der Kunst bezeichnet, so müssen wir jetzt den absoluten Idealismus als den philosophischen Abdruck des innerhalb der Kunstanschauung mächtig werdenden sprachlichen Processes begreifen. Das Absolute ist nicht mehr, wie die Sprache, ein immer nur Werdendes, es ist auch nicht mehr, wie das Kunstwerk, ein immer nur Seiendes, sondern es ist wie Beides, es ist ein Werdendes, indem es ein Seiendes, ein Seiendes, indem es ein Werdendes ist. Nicht zwar im Unterschiede gegen das Identitätssystem, wol aber im Unterschiede zu der demselben schöpferisch, aber bewußtlos zu Grunde liegenden Realität, zu der Kunst, hat Hegel in einer theilweise schon angeführten Stelle gegen Ende der „Differenz (S. 263)" das Wesen der Speculation charakterisirt. „Wenn," sagt er, „der Kunst, in ihrem wahren Umfang, das Absolute mehr in der Form des absoluten Seins erscheint: so erscheint es der Speculation mehr als ein in seiner unendlichen Anschauung sich selbst Erzeugendes. Aber indem sie es zwar als ein Werden begreift, setzt sie zugleich die Identität des Werdens und Seins (stellt sie — können wir interpretiren — in ihm unbewußt zugleich das Wesen der Kunst und das Wesen der Sprache dar); und das als sich erzeugend ihr Erscheinende wird zugleich als das ursprüngliche absolute Sein gesetzt, das nur werden kann, in sofern es ist." Man sieht: die Kunstanschauung ist hier noch prävalirend. Das Heraustreten aus dem Sein, die Seite des Werdens dagegen, wird in den Vordergrund gestellt seit der Phänomenologie. Die Substanz ist nun nur wirklich, „in sofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens, oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist." „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist." Seine Natur besteht darin, „Sichselbstwerden zu sein (2. Bd. S. 14. 15)." Diese Bestimmungen des Absoluten, welche zusammenfallen mit der, daß es nicht blos Substanz, sondern ebenso wesentlich Subject, oder daß es Geist sei, werden nun durch die Methode verwahrheitet. Das System stellt nunmehr das Absolute nicht mehr wie Schelling in dieser Flächenhaftigkeit, nicht mehr in dieser schattenlosen chinesischen, in dieser altägyptischen Malerei ohne Perspective dar; sondern es bekommt Tiefe und Schatten, Vordergrund und Hintergrund, die Darstellung des Absoluten gleicht nicht mehr dem in sich befriedigten Anschauen eines großen Werkes, sondern sie wird Proceß und Bewegung, sie wird die Erzählung von dem Lebenslaufe des Absoluten. Die lebendige Substanz ist jetzt als Subject „die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdoppelung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist." Es bringt damit zugleich wieder etwas von dem praktischen Motiv der Wissenschaftslehre in die Philosophie ein. Die Vernunft ist „das zweckmäßige Thun." Es wird an die Naturphilosophie des Aristoteles erinnert, und die Substanz, sofern sie Subject ist, als das κινοῦν ἀκίνητον gedeutet; „der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, das Unbewegte, welches selbst bewegend ist: so ist es Subject." „Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ist (II, 17)." Wie dies an der Methode als solcher erscheint, dies wird dann weiter im Gegensatz zu dem Constructionsmanoeuvre der Identitätsphilosophie angegeben. „Die Wissenschaft," heißt es (S. 40), „darf sich nur durch das eigene Leben des Begriffs organisiren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äußerlich dem Dasein aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts." Und sofort wird diese Bewegung beschrieben: „Die Bewegung des Seienden ist, sich einestheils ein Anderes, und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderentheils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d. h. macht sich selbst zu einem Momente und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die Negativität das Unterscheiden und das Setzen des Daseins; in diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der bestimmten Einfachheit." Diese Natur der wissenschaftlichen Methode soll dann in der speculativen Philosophie selbst ihre eigentliche Darstellung haben; gleich die Vorrede zur ersten Ausgabe der Logik kommt daher von Neuem auf sie zu sprechen. Es wird auseinandergesetzt (III, 7), wie in ihr der Verstand ebenso wie die Vernunft zu ihrem Rechte kommen. Der Verstand bestimme und halte die Bestimmungen fest, die Vernunft sei einerseits negativ und dialektisch, weil sie die Bestimmungen des Verstandes in Nichts auflöse, andererseits positiv, weil sie das Allgemeine erzeuge und das Besondere darin begreife. So sei die Vernunft in ihrer Wahrheit Geist, der höher sei als der Verstand und höher als die dialektische Vernunft; er sei verständige Vernunft, oder vernünftiger Verstand. An einer anderen Stelle endlich (Logik. Sämmtl. Werke. III, 38) wird als das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, die Erkenntniß des logischen Satzes bezeichnet, daß das Negative ebenso sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besonderen Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit be-

stimmte Negation ist. Hiermit habe das Resultirende, die Negation, einen Inhalt. „Sie ist ein neuer Begriff, aber der höhere, reichere Begriff als der vorhergehende; denn sie ist um dessen Negation oder Entgegengesetztes reicher geworden; enthält ihn also, aber auch mehr als ihn, und ist die Einheit seiner und seines Entgegengesetzten." — Lauter Äußerungen, welche uns durch die Verfolgung des historischen Entstehens dieser Philosophie, sowie durch die Einsicht in das geheime Wesen derselben verständlich sind. Die stockenden Synthesen der Wissenschaftslehre sind in Fluß gebracht, das, um sich zu entfalten, eines äußerlich angesetzten Hebels bedürftige Absolute der Schelling'schen Philosophie hat die Bewegung zu seiner im Ganzen des Systems energirenden, ihm selbst immanenten Dynamis bekommen. In Beziehung auf das Fichte'sche Verfahren mit Antithesen und Synthesen ist das Verhältniß näher folgendes. Diese Antithesen waren von Anfang an etwas der Natur des Princips, durch welches sie doch gesetzt sein sollten, Incongruentes. Denn dies Princip bestand ursprünglich nicht in dem Setzen von Subject und Object als Entgegengesetzter, sondern es war, als Thathandlung des Ich, der lebendige Entzweiungs- und zugleich Vereinigungsproceß des Subjects mit sich selbst. Die Antithese war eine schlechte und absolut unangemessene Reproduction jenes praktischen Entzweiungsprocesses des sich selbst erfassenden Ich. Die Synthese, eine ebenso unangemessene Reproduction der mit jener Entzweiung unmittelbar zugleich erfolgenden Zusammenschließung des Ich mit sich selbst. Es war der sittliche Act in seiner Einfachheit, der sich in den Proceß der Sprache entließ, oder vielmehr unvermittelt in diesen übersprang. Im beständigen Zurückblicken zu jenem Act manifestirte sich nun im System das Wesen der Sprache als die Incongruenz im Verhältniß zu der Foderung des Ich = Ich, als die Unfähigkeit das Ich und das Nicht-Ich, das Bewußte und das Bewußtlose zusammenzufassen, die Synthesen wurden nicht Herr über die äußersten Enden der zu vereinigenden Gegensätze. Bei Hegel dagegen ist das Princip, die absolute Identität von Subject und Object, nicht ein praktischer Act, sondern es ist seiner eigentlichen, wenn schon nicht gewußten Natur nach, das Kunstwerk. Dies ist es, welches sich in das Element des Begriffes entläßt, sich, um sich zu entfalten, dem Proceß der Sprache übergibt. Hiermit ist keine Incongruenz mehr gesetzt. Denn wenn zwar das Kunstwerk die seiende, die Sprache nur die werdende Identität von Subject und Object ist, so ist doch durch diese Identität an sich eine überwiegende Verwandtschaft zwischen Beiden gesetzt. Die Sprache wird in ihrer Erscheinung nicht durch den Rückblick auf einen sittlichen, sondern auf einen ästhetischen Act determinirt. Nicht sofern Subject und Object in der Sprache nicht vollständig zur Deckung kommen, nicht in Beziehung auf das incommensurable Verhältniß der Sprache zur Sittlichkeit, wird die erstere hier die Unterlage des sich methodisch ausbreitenden Systems, sondern vielmehr sofern die Sprache jene Identität theilweise ausdrückt, und in Beziehung auf das verwandte Verhältniß der Sprache zur Kunst. Es sind daher auch hier Antithesen vorhanden; denn es ist die Natur der Sprache, Sinnliches und Geistiges nicht bis zur Erschöpfung zu vereinen. Es bleibt in der Sprache ein Residuum des Sinnlichen und ebenso des Sittlichen unsynthesirt. Da nun die Bewegung der Sprache in der Wissenschaftslehre ausdrücklich zu einem sittlichen Acte (und damit negativ zu der Sinnlichkeit) immer wieder vom Princip her in Beziehung gesetzt wird, so erscheinen jene Residua als die zu beiden Seiten der Synthese sich entziehenden Endpunkte der zu Vereinigenden. Bei Hegel dagegen tritt diese Beziehung zu einem sittlichen Acte keineswegs ein; statt dessen vielmehr die Beziehung auf einen ästhetischen Act, welcher in seiner begrifflichen Verkleidung als Vernunftact, als im Elemente des Wissens stehende Identität des Subjectiven und Objectiven vorhanden ist. Jene Residua existiren zwar auch hier; es kommt aber nicht zur Reflexion auf sie; kraft der principiell übergreifenden ästhetischen Anschauung wird auf die synthetische Thätigkeit der Sprache reflectirt; der sprachliche Proceß, mit anderen Worten, wird fortwährend durch den ästhetischen corrigirt; die Antithesen sind aus der Natur des Sprachlichen geschöpft, die gelingenden Synthesen aus derselben Natur, soweit dieselbe Verwandtschaft hat mit dem Ästhetischen. Hieraus folgt unmittelbar das Verhältniß zu Schelling. Das Absolute ist bei Hegel ein durch die Sprache durchbrochenes Kunstwerk. Bei Schelling war es höchstens der Memnonssäule zu vergleichen, welche nicht redete, sondern nur tönte, und nicht von selbst tönte, sondern nur dann, wenn sie berührt ward von den Rosenfingern der Morgenröthe. Jetzt hat die Statue die Fähigkeit zu sprechen erhalten; aber sie redet nicht wie ein Mensch, dessen Sprache nur der strebende Ausdruck des Geistes bleibt, sondern sie redet eben wie ein Kunstwerk reden würde, sie nimmt die Gegensätzlichkeit, welche der Sprache noch anhaftet, immer wieder zurück in den Frieden ihrer Gestalt.

Und nun, wenn denn wirklich das Charakteristische dieser Methode darin besteht, „daß sie von ihrem Gegenstande und Inhalte nichts Unterschiedenes ist," wenn sie nichts anderes ist als „der Inhalt in sich, die Dialektik, die er an ihm selbst hat, welche ihn fortbewegt:" so wird es endlich, um sie vollständig kennen zu lernen, eines Eintritts in das System selbst bedürfen. Die Phänomenologie hat uns bis an die Schwelle des reinen Wissens geführt, in welchem alle Gegenständlichkeit als die eigene des Geistes aufbewahrt, alle Fremdheit derselben aber getilgt sein soll. Der Geist denkt nun zunächst dies sein Wesen selbst. Er macht sich die reinen Wesenheiten zum Gegenstande, welche den innersten Kern alles natürlichen und geistigen Lebens ausmachen. Das Resultat der Phänomenologie wird aufgenommen von der Logik. Sie ist „als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen." „Dieses Reich," fährt Hegel fort (Logik Sämmtliche Werke 3. Bd. S. 33) „ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist," und: „Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist." Man muß gestehen, wenn man hier einen Au-

genblick die Kritik will walten lassen, daß dieser Inhalt als der dem absoluten Wissen gemäßeste erscheint. Denn wenn in diesem nicht irgend eine reale, existirende, sondern begriffliche Identität der Totalität des Objectiven mit dem Subjectiven gesetzt ist, so hat augenscheinlich diese Totalität eben nur die Existenz des Begrifflichen, sie ist aufgenommen in die Form und Kraft des Ich. Nur wiederum, da die Wissenschaft ganz und gar in dieser Identität stehen soll, so begreift man diese Absonderung der reinen Wesenheiten von der natürlichen und geistigen Wirklichkeit, diese Trennung des ewigen Wesens Gottes in seiner vorcreatürlichen Existenz von dem in der daseienden Welt energirenden nicht. Man begreift nicht, wo diese Wirklichkeit noch liegen soll, da sie ja in das Ich hineingezogen, nur als Identität ihrer selbst und des Ich existiren soll. Es müßte, zu diesem Schlusse scheint man berechtigt, diese Philosophie nur Logik sein, die Logik aber im Sinne des Systems selbst sich nicht als Wissenschaft der reinen Wesenheiten geben, außer denen und durch welche noch eine Wirklichkeit existire, sondern als Wissenschaft der alleinigen Wirklichkeit, als Wissenschaft der vom Ich nicht mehr auseinandergehaltenen Totalität, oder der absoluten Identität von Subject und Object. Wir hören, daß es nicht so sei und schweben mit unserer Vorstellung in einem peinlichen Dilemma. Entweder wird uns, denken wir, das blos subjective Sein der Totalität vorgeführt werden und es tritt dasselbe dann später als objectives auf; oder aber das objective Sein in seiner Ausgeglichenheit und Identität mit dem Denken wird sich vor uns entfalten, und es gibt dann überhaupt weiter Nichts. In der Erklärung Hegel's über die Logik liegt Beides; wir müssen eben, wenn wir nur überhaupt in sein System hineinkommen wollen, uns ihm auf Gnade und Ungnade ergeben; der vexatorische Charakter dieser Philosophie kommt hier wie an jedem Hauptpunkte derselben zum Vorschein.

Die Logik beginnt nun mit dem reinen Sein, d. h. nach dem Sinne des Systems mit der Identität des Subjectiven und Objectiven, sofern dieselbe noch nicht als Resultat, sondern eben als Anfang, oder als der noch unausgeführte, aber sich selbst ausführende Zweck gesetzt ist. Das reine Sein der Logik ist zunächst nichts anderes, als was jene Linie im Schelling'schen System ist, wenn deren Polarität u. s. w. noch nicht begriffen, noch nicht exponirt ist. Es steht ferner im Parallelismus mit dem Ich = Ich der Wissenschaftslehre. Jene Linie sowol, wie dieser Anfang der Wissenschaftslehre ist für die theoretische Betrachtung das absolut Leere. Es entfaltet sich, indem in jene Linie etwas hineingezeichnet, etwas hinanschematisirt und indem aus dem Ich = Ich zu etwas Anderem, zu dem Nicht-Ich, herausgetreten wird. Im Sinne der Hegel'schen Philosophie dagegen liegt, daß das Sein sich selbst entfalte, daß die entfaltete Identität von Subject-Object als Keim, als Zweck in ihm liege und sich aus ihm selbst hervortreibe. Diese Anschauung, diese Einbildung, die das Wesen des Kunstproducts, in Vereinigung mit dem Wesen der Sprache ohne Wissen des Philosophen in seinem Gemüthe gewirkt hat, die eine historische Consequenz der vorangegangenen Fichte'schen und Schelling'schen Versuche ist, beherrscht den Gang der Logik. Diese Einbildung ist das Glas, durch welches das Sein betrachtet wird; so betrachtet, die Foderung der Selbstentfaltung des Keims der absoluten Identität als erfüllte im Gemüthe festgehalten, die ästhetische, vereint mit der sprachlichen Function im Geheimen in Bewegung gesetzt: so wird sich sogleich das Schauspiel der Selbstbewegung des reinen Sein vor unsern Augen begeben. Sehen wir zu.

Das reine Sein ist als der Anfang Nichts. Aber eben weil es der Anfang des Resultats ist, weil diese Foderung des Systems über ihm schwebt, ist es doch zugleich. Hegel sagt naiv: „es soll Etwas werden." „Das reine Sein," sagt die Logik (S. 73), „und die absolute Methode mag sich hierdurch aufs Klarste exemplificiren," — „das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts, und das Nichts in Sein, — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Aber ebenso sehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind, und unmittelbar jedes in seinem Gegentheil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen in dem Anderen, das Werden; eine Bewegung, worin Beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat."

Es gibt, um dies Philosophiren zu kritisiren, wie überhaupt, einen doppelten Weg. Man stellt sich nämlich zuerst außerhalb des Sinnes der zu kritisirenden Philosophie und verlangt, durch die von Außen kommende Aufmerksamkeit auf einen einzelnen Punkt von der Wahrheit und absoluten Berechtigung dieses Sinnes überführt zu werden, wo nicht, ihn als unberechtigt verwerfen zu dürfen. In dieser Weise ist nicht nur das dargestellte erste Stadium der Hegel'schen Logik, sondern auch ihr weiterer Verlauf wiederholt kritisirt worden[65]). Man hat controlirt, ob sich wirklich in dieser Logik das System der Begriffe in „reinem, von Außen Nichts hereinnehmendem Gange vollende," ob wirklich „das reine Denken voraussetzungslos aus der eigenen Nothwendigkeit die Momente des Seins erzeuge und erkenne." Man hat nachgewiesen, daß diese Voraussetzungslosigkeit ein bloßes Vorgeben oder eine Selbsttäuschung sei, indem namentlich, gleich Anfangs, die Bewegung, sammt Raum und Zeit stillschweigend vorausgesetzt sei. „Hegel's reines Denken," sagt mit Recht der Geschichtschreiber der Kategorienlehre (S. 360) „denkt nicht, wie es vorgibt, voraussetzungslos, sondern begeht stillschweigend ununtersuchte Voraussetzungen der Anschauung und der Erfahrung, die oft keinen andern Grund haben, als die Anknüpfungen der Ideenassociation und daher den Zufall statt der Nothwendigkeit

65) Vergl. namentlich die accurate Kritik von Trendelenburg, Logische Untersuchungen. I. Bd. S. 23 fg.

einführen. Der geschlossene Zusammenhang, den angeblich das reine Denken rein aus sich selbst hervorbringt, löst sich an den wichtigsten Punkten in geborgte Begriffe auf, die um so unsicherer sind, als für dies stillschweigend geliehene Gut kein Grund Bürgschaft leistet." Wir erinnern uns noch des Vorwurfs der absoluten Leerheit, welchen Hegel dem Princip der Wissenschaftslehre machte. Sehr glücklich beschreibt er die Manier, aus diesem schlechthin Leeren ins Volle hineinzukommen. „Gibt es," sagt er (1. Bd. S. 118) „eine höhere Apriorität eines Princips, als in welchem unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen liegt? — eine Nothwendigkeit, die darauf beruht, daß das Princip schlechthin Theil, und durch seine unendliche Armuth die unendliche Möglichkeit des Reichthums ist. Das Princip spielt auf diese Art die doppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal schlechthin endlich zu sein, und in letzterer Qualität ein Anfangspunkt für die ganze empirische Unendlichkeit werden zu können." Und weiter: „In irgend einem Wissen von allem bestimmten Inhalt abstrahiren, und nur das reine Wissen, das rein Formelle desselben wissen, ist reines absolutes Wissen; diese Abstraction ist doch leicht zu machen, und Jeder weiß auch etwas, an dem er die Abstraction machen könne. Wegen desjenigen aber, wovon man abstrahirt hat, hat man sich auch nicht bange sein zu lassen; denn es geht nicht verloren, sondern tritt vielmehr fürs Wissen und fürs Handeln ohnedies in seiner ganzen empirischen Ausdehnung und Breite wieder ein; nur *macht die Philosophie diese Zufälligkeit des gemeinen Bewußtseins methodisch, aber ohne ihm von seiner Zufälligkeit und Gemeinheit im Geringsten etwas zu nehmen.*"

Man sieht, wie diese Charakteristik des Fichte'schen Verfahrens mit geringen Modificationen und mutatis mutandis auf das eigene Verfahren des Kritikers Anwendung leidet. Auch in dem reinen Sein der Logik liegt unmittelbar die Nothwendigkeit des Ganzen; nur an die Stelle des äußerlichen Verhältnisses, wonach das Fichte'sche Princip als schlechthin Theil bestimmt wird, ist bei Hegel das mehr innerliche des Anfangs getreten, welcher Zweck ist, d. h. welcher ausdrücklich mit der Bestimmung befruchtet wird, zum Resultate sich hinzubewegen. Auch das reine Sein der Logik spielt die doppelte Rolle, das eine Mal absolut, das andere Mal schlechthin endlich zu sein, und nicht einmal *der* Unterschied ist stichhaltig, daß bei Hegel das Sein in seiner Absolutheit den Namen der absoluten Idee, in seiner Endlichkeit den des reinen Seins trägt; denn auch Fichte unterschied zwischen dem Ich des Anfangs und dem Ich, zu welchem die Wissenschaftslehre nie hingelangt; nur *der* Unterschied ist vorhanden, daß Hegel zu der absoluten Idee wirklich hingelangt und daß dies Erreichen des Ziels gleich Anfangs anticipirt, die Endlichkeit des Ausgangspunktes daher viel künstlicher verdeckt, das Herauskommen aus demselben durch das Aufbieten weit feinerer sprachlicher Mittel beschönigt ist. Auch das reine Sein endlich kommt dem Denker durch dieselbe leichte Abstraction zu Stande, wie das Ich = Ich, und was von dem methodisirten Wiedereindringen dessen, wovon abstrahirt worden, gesagt wird, gilt genau ebenso von der Logik, wie von der Wissenschaftslehre, es wäre denn, daß die ehrliche Methode der letzteren durch ihren Mechanismus sich zu sehr als bloßes Kunststück verriethe, während die Dialektik der Logik in ihrer Ähnlichkeit mit chemischen Hergängen das Hinzutreten fremdartiger Stoffe dem minder scharfen Blicke leichter entzöge; es wäre denn, daß der Name des Seins als epitomatorische Zusammenfassung der objectiven Welt[66]) dem Fortgehen zu dieser vermöge einer einfachen sprachlichen Nothwendigkeit von vorn herein günstiger wäre, als dem von einem Namen, den das gemeine Bewußtsein nur im Gegensatze zu dieser Welt zu denken gewohnt ist.

Mit dieser Umdeutung und Application der Hegel'schen Kritik auf seine eigene Logik sind wir bereits zu der zweiten Weise des Kritisirens übergegangen. Wir haben uns bereits mehr in den Sinn dieser Philosophie selbst hineingestellt und ihr Verfahren in der Logik als die Consequenz ihres Princips und als Ausführung ihrer eignen Meinung, als verfallend endlich der historischen Bedingtheit des ganzen Standpunkts zu betrachten begonnen. Wenn wir in dieser Betrachtungsweise fortfahren, so verschwindet sofort das Wunderliche, welches darin zu liegen scheint, daß Hegel ziemlich dasselbe beging, was er an seinem Vorgänger so richtig bemerkte und so herbe tadelte. Seine Philosophie ist wesentlich aus dem Verlangen entsprungen, die bei Fichte zu Tage liegende Inconvenienz zwischen Princip und System zu beseitigen. Diese Inconvenienz *darf* nicht stattfinden: dies ist das Erste und im Grunde Einzige, was ihm feststeht. Diese Inconvenienz à tout prix wegzuschaffen, dies ist die Idee, welche seine Philosophie producirt hat. Welche Mittel standen ihm zu Gebote? war er mit jenem Instinct für die sinnliche Existenz begabt, welcher Schelling, wenigstens eine Zeit lang, leitete und ihn zum Schöpfer der Naturphilosophie machte? war der Empirismus des Aristoteles in ihm eine Wahrheit? lebte in ihm das ingenium Baco's wieder auf? war überhaupt in ihm eine productive Frische, sei es des Genies, oder sei es des Charakters, vorhanden? — Wenn von alle dem ein irgend Beträchtliches ihm innegewohnt hätte, so würde er gesorgt haben, daß der Philosophie ein neuer Stoff aus der natürlichen oder geistigen Realität in die Hände komme, so würde er mit der Schelling'schen Erinnerung an die Natur, mit der Schelling'schen Einreihung des Kunstproducts als solchen in das System des über sich selbst sich hinaustreibenden Idealismus Ernst gemacht haben. So aber kamen die Natur sowol als die Kunst nur als schon resorbirt in die intellectuelle Anschauung, nur als geheim wirkende Mächte in seine Gewalt. Schelling sowol wie Hegel standen unter dem unentrinnbaren Einfluß des durch Fichte zugespitzten Idealismus; denn die Bahnen, welche der Charakter vorzeichnet, sind nicht so leicht zu

66) Vergl. die in ihrer Art vortreffliche, nur nicht bis auf die realen historischen Elemente derselben zurückgehende Kritik der Hegel'schen Philosophie von Reiff, Das System der Willensbestimmungen. S. 57.

verschütten oder auszulenken. Die Mittel, welche Hegel'n zu jener schlechthin zu erzielenden Correctur des Fichte'schen Philosophirens zu Gebote standen, waren einestheils nur die ererbten, die Confundirung der Geniehandlung mit der Thathandlung des Ich und das Fortschwimmen auf dem Strome der Sprache, und andererseits das eigene, die unermüdliche und wahrhaft zähe Ausdauer im Elemente des Begriffes. Durch jene Geniehandlung, die sich im Kunstproduct offenbart, war er in den Besitz der objectiven Totalität gekommen, durch die Confundirung jener mit der Thathandlung des Ich war das Verschwinden dieser Objectivität, die Zurücknahme in die Leere der Abstraction, war das Abthun aller Fremdheit des Gegenständlichen, aber ebenso die Möglichkeit gesetzt, das in der Abstraction Zusammengefallete successiv zu entfalten und so zu sagen aus dem Ärmel zu schütteln. Zwischen diesem doppelten Verhalten vermittelte diejenige Macht, welche factisch das Zwischenglied bildet zwischen dem freien Sichselbstergreifen des Ich und dem genialen oder künstlerischen Synthesiren des Ich und Nicht-Ich: — die Sprache. Das ganze Hegel'sche System liegt in Bewußtlosigkeit seiner schöpferischen Elemente befangen. Hegel weiß nicht, daß der Äther des Begriffes, in welchem er sich bewegt, und welchen er so hoch feiert, die in die Fläche der Sprache als einer Gesammtmasse projicirte Freiheit des praktischen Ich ist; Hegel weiß nicht, daß die Breite der objectiven Welt, über welche er in einem encyklopädischen Systeme den Äther des Begriffes ausgießt, nur der Widerschein des künstlerischen Ich und seines Products ist; Hegel weiß endlich auch dies nicht, daß die künstliche Brücke, auf welcher er von dem praktischen zu dem genialen Ich immer herüber und hinüber geht, aus den Steinen erbaut ist, welche die Sprache zu liefern ewig bereit ist. Daher die Aufeinanderfolge der Phänomenologie, der Logik und der concreten Disciplinen. In der Phänomenologie jenes durch die Sprache vermittelte Spiel mit der Wirklichkeit, die endliche Zurückziehung in den Idealismus, dessen verborgener Grund das freie Ich, die Beruhigung endlich, in dieser Idealität zugleich alles Gegenständliche bei sich zu haben — die Frucht des künstlerischen, aber von dem freien Ich durchleuchtete Ich. In der Logik die spielende Entäußerung der Objectivität, die scheinbare Rückkehr in das isolirte Ich = Ich, welches doch schon durch seinen Namen als „reines Sein" verräth, daß es sich nicht als isolirtes, von der Endlichkeit abgesperrtes Ich, sondern, durch die Gunst des im Geheimen ihm immanenten genialen Ich, vielmehr als die unmöglich fehlschlagende Möglichkeit weiß, die Objectivität, immer natürlich gehalten von dem praktischen Ich, immer in blos begrifflicher Geltung, aus sich herauszuspinnen, der Proceß dieser Entfaltung durch die Kraft der gefügigsten und sinnreichsten Sprache, das Anlangen endlich auf dem Gipfel dieser Vermittlung und der abermalige Genuß der Vermischung des Genieactes mit der Thathandlung des Ich, wofür die absolute Idee nur das sprachliche Schema ist. In der Naturphilosophie endlich die Wiederholung dieses ganzen Hergangs in einer neuen Potenz: wieder die lächelnd und mit dem Gefühl der höchsten Sicherheit unternommene Entäußerung von der Idealität, die in der Logik erreicht war und die sich doch völlig in das concrete Gebiet mit hinüberschleicht, innerhalb dieser Entäußerung von Neuem das Anschwellen des Gedankens zu immer reicherem Inhalt und das Aufreihen der concreten Gestalten des Daseins auf den dünnen Faden der Logik. Zu alle dem aber der schöne Instinct, den Dienst, welchen der Dialektik die Sprache leistet, an das große Gesetz des Zweckes zu fesseln; der schöne Instinct: denn in diesem Gesetze in der That berührt sich das sittliche Wesen mit dem Wesen des Kunstwerks, und es ist die Sprache, welche es aus der Versenkung in Beide als Gesetz herausarbeitet.

Von der Kritik der Logik sind wir auf's Neue zu der Betrachtung des ganzen Systems zurückgeworfen worden. Sehr natürlich: so sehr bildet die Logik die Seele des Systems, so sehr spiegeln sich in ihr dessen übrige Theile, so sehr geht diese ganze Philosophie in ihre Logik auf. Sie ist zugleich die Metaphysik des Systems. Die Auflösung der formalen Logik, die Opposition gegen die Beschränkung der Kategorien auf die Bedeutung blos subjectiver Denkformen, diese nothwendige Consequenz des Standpunkts des absoluten Wissens, war außer dem Wunder, welches die Dialektik in der Ableitung der Kategorien, oder der reinen Wesenheiten aus einander vollführte, auf die Revolutionirung alles bisherigen Speculirens berechnet, und hat wirklich eine Wirkung hervorgebracht, wie vorher nur die Kant'sche Vernunftkritik. Es waren befreit wo möglich von allem mythischen und bildlichen Beisatz, die Platonischen Ideen, welche wieder auftauchten. Es ist die Vollendung der durch den Anaxagorischen νοῦς zuerst aufgekommenen, durch die Platonischen Ideen weiter geführten Intellectualansicht des Universums, deren reine Gestalt die Hegel'sche Logik sein wollte (Phän. Vorr. II, 43; Logik. III, 33). Aber die „Handgreiflichkeit" der Platonischen Ideen soll natürlich in den Hegel'schen Kategorien getilgt sein, und sie sollen außerdem als ein geordnetes, oder sich selbst ordnendes System von Begriffen erscheinen. Vornehmlich unterscheiden sie sich dadurch von den Ideen, daß diese noch nicht durch das Läuterungsfeuer der Subjectivitätsphilosophie hindurchgegangen, sondern naiver Weise als objectiv existirend gesetzt werden. Hegel hat diesen philosophischen Protestantismus, den Rückgang von dem Transscendenten in das Transscendentale, hinter sich; die Platonische Transscendenz scheint nunmehr, durch die Vernunftkritik vermittelt, aufs Neue berechtigt und wiederhergestellt. Wir kennen die Illusion dieser Rechtfertigung und nur darauf sei noch hingewiesen, wie es auch bei Plato die Kunstanschauung war, welche, nur reiner und ungebrochen durch das subjective Moment, eine der Hegel'schen verwandte Intellectualwelt schuf. Zugleich erhellt, wie hier vor Allem der Ort war, sich mit Kant aus einander zu setzen. „Die kritische Philosophie," heißt es in der Einleitung (III, 35), „machte zwar bereits die Metaphysik zur Logik, aber sie, wie der spätere Idealismus, gab aus Angst vor dem Object den logischen Bestimmungen eine wesentlich subjective Bedeutung; dadurch bleiben sie zugleich mit dem Objecte, das

sie flohen, behaftet, und ein Ding an sich, ein unendlicher Anstoß, blieb als ein Jenseits an ihnen übrig. Aber die Befreiung von dem Gegensatze des Bewußtseins, welche die Wissenschaft muß voraussetzen können, erhebt die Denkbestimmungen über diesen ängstlichen, unvollendeten Standpunkt, und fodert die Betrachtung derselben, wie sie an und für sich, ohne eine solche Beschränkung und Rücksicht, das Logische, das Rein-Vernünftige sind." Dies das Thema der durch die ganze Logik sich hindurchziehenden Bekämpfung des Kriticismus, als deren Glanzpunkt die Kritik der Antinomien gilt. Wir werden uns nicht begnügen dürfen, ein Unternehmen von so großartiger Conception und welches sich selbst als eine „totale Umarbeitung" der bisherigen Logik gibt, kritisirt, nach seinem allgemeinen Wesen beschrieben und gedeutet zu haben; wir nehmen auf einige Augenblicke die Rolle eines Zuschauers an und suchen einen knappen Überblick über diese Kategorien und ihr bewegtes System zu gewinnen[67]).

Am *Werden* sahen wir die Logik den ersten und einfachsten Ausdruck ihrer Dialektik als einer sich vom ärmeren zum reicheren Begriffe fortbewegenden, den ersten Ausdruck, die allgemeinste Bezeichnung für die im Anfang oder im reinen Sein liegende Tendenz, zum Ende, zur absoluten Idee zu werden, gewinnen. Das Werden ist das in Fluß gekommene, das gleichsam chemisch aufgelöste gegenseitige Beschränken der Gegensätze, mit welchem Fichte operirte. Aus dieser Bewegung ist nun die Ruhe, aus dieser Auflösung ein Niederschlag wiederherzustellen, wenn noch etwas Weiteres zu Stande kommen soll. „Das Werden fällt durch seinen Widerspruch in sich in die Einheit, in der Sein und Nichts aufgehoben sind, zusammen; sein Resultat ist somit das *Dasein* (S. 97)." Das Dasein ist Sein mit einer Bestimmtheit und in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, *Daseiendes*, *Etwas*. Wie das Sein aber das Nichts involvirt, so das bestimmte Sein die Negation dieses bestimmten Seins. Das Etwas darf daher nicht als *Ansich-sein* festgehalten, sondern es muß gedacht werden in Beziehung auf *Anderssein*; als Sein für Anderes. Das Anderssein ist somit das eigene Moment des Etwas. „Etwas wird ein Anderes, aber das Andere ist selbst ein Etwas;" „was in der That vorhanden ist, ist, daß Etwas zu Anderem, und das Andere überhaupt zu Anderem wird." „Etwas geht in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen." „Das Sein als Negation der Negation wiederhergestellt ist das *Fürsichsein* (S. 99)." In diesem dialektischen Übergange liegt im Sinne der Hegel'schen Philosophie die Widerlegung des Verlaufs ins Unendliche, die Auflösung der sogenannten „schlechten oder negativen Unendlichkeit." Das Fürsichsein, nach dem Sein und dem Dasein die dritte Kategoriengruppe, entwickelt sich sofort abermals nach dem Gesetze der Triplicität. Das Fürsichsein als Beziehung des Negativen auf sich selbst ist Fürsichseiendes, oder Eins, weil aber Beziehung des Negativen auf sich, *negative* Beziehung, Unterscheiden des Eins von sich selbst, „die *Repulsion* des Eins, d. i. *Setzen vieler Eins*." Die Vielen sind aber das Eine was das andere, ihr gegenseitiges negatives Verhalten daher ebenso *Beziehung* auf einander. Die Repulsion ebenso Attraction, das ausschließende Eins oder das Fürsich-sein hebt sich auf. Die qualitative Bestimmtheit, welche Sein, Dasein und Fürsichsein unter sich begriff, „ist hiermit in die Bestimmtheit als *aufgehobene* übergegangen, d. i. in das Sein als *Quantität* (S. 103)." Die *Quantität* als die zweite größere Kategoriengruppe, befaßt unter sich diese drei: die *reine Quantität*, das *Quantum*, den *Grad*. Nämlich so: Die Quantität in der Bestimmung, wie sie zunächst aus der Qualität resultirte, in der Bestimmung der durch die Attraction gesetzten Gleichheit mit sich selbst, ist *continuirliche*, „in der anderen, in ihr enthaltenen Bestimmung des *Eins* ist sie *discrete* Größe. Jene Quantität ist aber ebenso wol discret, denn sie ist nur Continuität des *Vielen*; „diese ebenso continuirlich, ihre Continuität ist das Eins als *Dasselbe* der vielen Eins, die *Einheit* (S. 105)." Das aus dieser gegenseitigen Überführung der Momente der Quantität, der Discretion und Continuität Resultirende, der Niederschlag dieses potenzirten Werdens ist das Dasein (nicht wie oben, wo nur erst Sein und Nichts durch das einfache Werden zusammengingen, Dasein schlechthin, sondern) der Quantität oder das *Quantum*. Es hat „seine Entwicklung und vollkommene Bestimmtheit in der Zahl, die als ihr Element das Eins nach dem Momente der Discretion die *Anzahl*, nach dem der Continuität die *Einheit*, als seine qualitativen Momente in sich enthält (S. 105. 106)." Das Quantum aber als *Fürsichsein* gefaßt, sein Dasein als in sich einfache Bestimmtheit gedacht, in seiner Zurückgezogenheit aus der ihm einwohnenden Beziehung auf Anderes, oder aus seiner Vielfachheit, vermöge deren es extensive Größe ist; die absolute Idee, in der Sphäre des Quantums nach dem Momente betrachtet nach dem sie Subject ist, oder: die Quantität zur Idealität zurückkehrend, oder: der Begriff des Quantums, wie Hegel sich ausdrückt, *gesetzt*, gibt die Kategorie des *Grades*. Der Grad ist *intensive* Größe. Auch er hat jedoch die Bestimmtheit zugleich außer sich in andern Größen und dieser Widerspruch, daß die *fürsichseiende* gleichgültige Grenze die absolute *Äußerlichkeit* ist, erzeugt den unendlichen quantitativen Progreß. Das Quantum *an ihm selbst* mit diesem Widerspruch gesetzt ist das quantitative *Verhältniß*. Es bildet den Übergang zu der Einheit von Quantität und Qualität. Sind nämlich im quantitativen Verhältniß die qualitative und quantitative Bestimmung einander noch äußerlich, so ist das Maß diejenige Kategorie, in welcher diese Einheit innerlich und eine Wahrheit wird. Das Maß, die dritte größere Gruppe zu Qualität und Quantität, ist „das qualitative Quantum, zunächst als unmittelbares[68]), ein Quantum, an

67) Wir halten uns dabei an die Darstellung der Logik, wie sie Hegel übersichtlicher in der: „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften" gegeben hat. Citate in unserem Texte beziehen sich auf die von Rosenkranz besorgte vierte unveränderte Auflage der Encyklopädie, Berlin 1845.

68) Über die wechselnde Bedeutung der Unmittelbarkeit in der Hegel'schen Dialektik vergl. *Trendelenburg* a. a. O. S. 56. fg.

welches ein Dasein oder eine Qualität gebunden ist (S. 109)." Aber das Maß ist zugleich nur unmittelbare Einheit von Quantität und Qualität. Das Quantum ist im Maß einrr Vermehrung und Verminderung fähig, „ohne daß das Maß, welches in sofern eine *Regel* ist, dadurch aufgehoben würde." Aber es hält doch dieses Schwanken der Quantität nicht schlechthin aus, dasselbe hat einen Punkt, an welchem die Veränderung des Quanlums zugleich als Veränderung des Quaie sich zeigt. Das Maß schlägt in das Maßlose um und umgekrhrt: abermals ein progressus in infinitum [69]), dessen Aufhebung und Wahrheit das *Wesen* ist. Im Wesen ist, wie überhaupt auf jedem höheren Stadium, der ganze bisherige Verlauf drr Logik aufbewahrt. „Das Sein, oder die Unmittelbarkeit, welche durch die Negation ihrer selbst Vermittlung mit sich und Beziehung auf sich selbst ist, somit ebenso Vermittlung, die sich zur Bezirhung auf sich zur Unmittelbarkeit aufhebt, ist das Wesen (S. 110)." Hier angelangt schöpft die Logik in ihrem ruhelosen Fortstreben gleichsam Athem. Ihr ganzer Gang gliedert sich im Großen nach demselben Gesetze, welches im Einzelnen waltet. Sie hat es zuerst mit dem Gedanken in seiner *Unmittelbarkeit*, dem Begriffe *an sich* zu thun: — die Lehre vom *Sein*; sie führt sich zweitens über zu dem Gedanken in seiner *Reflexion* und *Vermittlung*, zu dem *Fürsichsein* und *Schein* des Begriffes: — die Lehre vom *Wesen*, und hirrauf endlich kommt sie zu dem Gedanken in seinem *Zurückgekehrtsein in sich selbst* und seinem entwickelten Bei-sich-sein, zu dem Begriffe *an und für sich*: — die Lehre von dem *Begriffe* und der *Idee*. Das Wesen nun, bei welchem wir angelangt warrn, hat das Sein als aufgehobenes Moment an sich, das Sein, zu einrm nur negativen, zum *Scheine* herabgesetzt. „Das Wesen ist hiermit das Scheinen in sich selbst (S. 111)." Dies Gegenüber und doch Zusammen von Wesen und Schein ist *Reflexion*. Die Lehre vom Wesen hat es mit Reflexionsbestimmungen zu thun; es kommen in der Entwickelung des Wesens dieselben Bestimmungen vor, als in der des Seins, aber in *reflectirter* Form. Zunächst entsprechend dem gegensatzlosen Sein tritt das Wesen als *Identität mit sich* auf. Denn auch in seiner reinsten Fassung scheint es — dies grade ist sein Charakter — *in sich*, ist reine Reflexion, ist nicht unmittelbare, sondern reflectirte Beziehung auf sich. In der Identität liegt aber zugleich dies, daß das Wesen „sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist; es enthält also wesentlich die Bestimmung des *Unterschiedes* (S. 115)." Der Unterschied ist erstlich unmittelbarer, oder *Verschiedenheit*; er ist zweitens *wesentlicher Unterschied*, das Positive und das Negative, „jedes der Unterschirdenrn hat seine eigne Bestimmung nur in seiner Beziehung auf das Andere, ist nur in sich reflectirt, als es in das Andere reflectirt ist, und ebenso das Andere; jrdes ist des Andern sein Andres (S. 117)." — Dieser, der wesentliche Unterschied, ist, als sich auf sich beziehender Unterschied zugleich das mit sich Identische. Die Identität und der Unterschied nähern sich einander wieder: „das Entgegengesetzte ist dasjenige, welches das Eine und sein Anderes, sich und sein Entgegengesetztes, in sich selbst enthält. Das In-sich-sein des Wesens, so bestimmt, ist der *Grund* (S. 119)." Er ist „die Einheit der Identität und des Unterschirdes." Die Relation von Grund und Folge hebt sich durch einige untergeordnete Stadien der Dialektik zu der von *Wesen und Erscheinung* auf und nach einander treten nun die Kategorien von *Inhalt und Form* und innerhalb der umfassenderen des wesentlichen *Verhältnisses* die des *Ganzen und der Theile*, der *Kraft und ihrer Äußerung*, des *Inneren und Äußeren* auf. „Durch die Äußerung der Kraft wird das Innere in Existenz gesetzt; dies Setzen ist das Vermitteln durch leere Abstractionrn; es verschwindet in sich selbst zur Unmittelbarkeit, in der das Innere und Äußere an und für sich identisch und deren Unterschied als nur Gesetztsein bestimmt ist. — Diese Identität ist die *Wirklichkeit* (S. 131)." Die Wirklichkeit ist die unmittelbar gewordene Einheit des Wesens und der Existenz, oder des Innern und des Äußern: Sie durchläuft folgende Momente. Als *Identität* ist sie zunächst die *Möglichkeit* — „die Reflexion-in-sich, welche als der concreten Einheit des Wirklichen gegenüber, als die abstracte und unwesentliche Wesentlichkeit gesetzt ist," sie ist „das *Wesentliche* zur Wirklichkeit, aber so, daß sie zugleich *nur* Möglichkeit sei (S. 132)." Hiermit schlägt sie dazu um, blos *Zufall* zu sein. Die Wirklichkeit ist Zufälligkeit in ihrem *Unterschiede* von der Möglichkeit als der Reflexion-in-sich. Die *entwickelte* Wirklichkeit endlich „als der in Eins fallende Wechsel des Innern und Äußern, der Wechsel ihrer entgegengesetzten Bewegungrn, die zu Einer Bewegung vereint sind, ist die *Nothwendigkeit*." Sie ist Einheit von Wirklichkeit und Möglichkeit, die zur absoluten Identität zurückgekehrte Wirklichkeit. Sie umfaßt zunächst das Verhältniß der *Substantialität und Accidentalität*; dies löst sich dialektisch in das der *Ursache und Wirkung* und dies in das der *Wechselwirkung* auf. In der Wechselwirkung ist die Nothwendigkeit enthüllt, entwickelt, gesetzt. „Das Band der Nothwendigkeit als solcher ist die Identität als noch innere und verborgene, weil sie die Identität von solchen ist, die als *Wirkliche* gelten, deren Selbständigkeit jedoch eben die Nothwendigkrit sein soll. Der Verlauf der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung ist daher nur das *Setzen*, daß die *Selbständigkeit* die unendliche *negative Beziehung auf sich* ist, — *negative* überhaupt, in der das Unterscheiden und Vermitteln zu einer Ursprünglichkeit gegen einander *selbständiger Wirklichen* wird, — unendliche *Beziehung auf sich selbst*, indem die Selbständigkeit derselben eben nur als ihre Identität ist. Diese Wahrheit der Nothwendigkeit ist somit die *Freiheit* und die Wahrheit der Substanz ist der *Begriff*, — die Selbständigkeit, welche das

69) Die Bedeutung dieser immer wiederkehrenden Form des Widerspruchs erörtert Trendelenburg S. 55.

sich von sich Abstoßen in unterschiedene Selbständige, als dies Abstoßen identisch mit sich, und diese *bei sich selbst* bleibende Wechselwirkung nur *mit sich* ist (S. 141. 142). Der Begriff ist hiermit die Wahrheit des Seins und des Wesens; mit ihm tritt die Logik in ihren dritten Theil, welchen sie auch den beiden frühern zusammen als der objectiven Logik unter dem Namen der subjectiven Logik gegenüberstellt. Es liegt im Charakter des Begriffs, daß in dieser dritten Sphäre auch der Charakter der Dialektik sich von Neuem ändert. In der Sphäre des Seins war das *Übergehen* in Anderes am Platze, die Sphäre des Wesens charakterisirte sich durch das *Scheinen in Anderes*. Im Begriff dagegen ist das Unterschiedene unmittelbar zugleich als das Identische mit einander und mit dem Ganzen gesetzt, die Bestimmtheit ist überall als ein freies Sein des ganzen Begriffes; das Fortgehen des Begriffes daher *Entwickelung*. Die Lehre vom Begriffe theilt sich in die Lehre 1) von dem *subjectiven* oder formellen Begriffe, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten, oder von der *Objectivität*, 3) von der *Idee*, dem Subject-Objecte, der Einheit des Begriffs und der Objectivität, der absoluten Wahrheit. Zuerst also vom subjectiven Begriffe. „*Der Begriff als solcher*," heißt es S. 146, „enthält die Momente der *Allgemeinheit*, als freier Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, — der *Besonderheit*, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der *Einzelnheit*, als der Reflexion-in-sich der Bestimmtheiten der Allgemeinheit und Besonderheit, welche negative Einheit mit sich das *an und für sich Bestimmte* und zugleich mit sich Identische oder Allgemeine ist." Diese Momente des Begriffs können nicht wie die Reflexionsbestimmungen abgesondert werden, jedes Moment kann nur aus und mit den andern gefaßt werden. Die Selbst-Diremtion aber des Begriffes, die *gesetzte* Besonderheit desselben ist das *Urtheil*, welches Hegel sofort nicht in blos *subjectivem* Sinne genommen wissen will als eine Operation und Form, die lediglich im selbstbewußten Denken vorkomme, sondern ganz allgemein in dem Sinne, daß „alle Dinge ein Urtheil sind (S. 151)." Subject, Prädicat und Copula sind die natürlichen Glieder des Urtheils. Die Copula ist das Besondere, wodurch das Einzelne und das Allgemeine als in Identität ausgesprochen wird. Diese Identität des Subjects und Prädicats ist in der Copula jedoch zunächst nur als abstractes Ist gesetzt. Indem sich die Copula nach und nach zum Begriff erfüllt, so ist dies die „Fortbestimmung des Urtheils durch die inhaltsvolle Copula zum *Schlusse* (S. 153)." Diese Fortbestimmung des Urtheils wird nun durch die verschiedenen Arten des Urtheils, qualitatives Urtheil, Reflexions-Urtheil, Urtheil der Nothwendigkeit und Urtheil des Begriffs, je mit ihren Unterarten hindurchverfolgt, bis das apodiktische Urtheil den Übergang zum *Schluß* vermittelt. In diesem Urtheil hat sich das leere Ist, die Copula zum Begriff erfüllt „und indem dessen Momente zugleich als Subject und Prädicat unterschieden sind, ist er als Einheit derselben, als die sie vermittelnde Beziehung gesetzt, — der Schluß (S. 158)." Die verschiedenen Schlußfiguren werden nun bei Hegel die Vermittlungsstufen zu der Aufhebung des Schlusses in das „Object." Durch jene Stufen hindurch gelangt der Begriff zu seiner Realisirung. Das Allgemeine ist jetzt die Eine in sich zurückgegangene Totalität, deren Unterschiede ebenso diese Totalität sind und die durch Aufheben der Vermittlung als unmittelbare Einheit sich bestimmt hat. Dies ist das *Object*. „Das Object 1) in seiner Unmittelbarkeit ist der Begriff nur *an sich*, hat denselben zunächst *außer ihm* und alle Bestimmtheit ist als eine äußerlich gesetzte," — *Mechanismus* und zwar *formeller Mechanismus*, der in *differenten* Mechanismus übergeht, um sich als *absoluter* in den *Chemismus* aufzulösen. Die Kategorie des Chemismus geht in die des *Zwecks* über; der realisirte Zweck zeigt sich endlich als die gesetzte Einheit des Subjectiven und Objectiven. „Was in dem Realisiren des Zwecks an sich geschieht, ist, daß die einseitige Subjectivität und der Schein der gegen sie vorhandenen objectiven Selbständigkeit aufgehoben wird. In Ergreifung des Mittels setzt sich der Begriff als das an sich seiende Wesen des Objects; in dem mechanischen und chemischen Processe hat sich die Selbständigkeit des Objects schon an sich verflüchtigt, und in ihrem Verlaufe unter der Herrschaft des Zwecks hebt sich der *Schein* jener Selbständigkeit, das Negative gegen den Begriff, auf. Daß aber der ausgeführte Zweck *nur* als Mittel und Material bestimmt ist, darin ist dies Object sogleich schon als ein an sich nichtiges, nur ideelles gesetzt. Hiermit ist auch der Gegensatz von *Inhalt* und *Form* verschwunden. Indem der Zweck durch Aufhebung der Formbestimmungen sich mit sich selbst zusammenschließt, ist die Form als identisch mit sich hiermit als Inhalt gesetzt, sodaß der Begriff als die Form-Thätigkeit nur sich zum Inhalt hat. Es ist also durch diesen Proceß überhaupt das *gesetzt*, was der *Begriff* des Zweckes war, die an *sich* seiende Einheit des Subjectiven und Objectiven nur als *für sich* seiend, — die *Idee* (S. 181. 182)." Diese nun ist „das wahre an und für sich." „Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt und diese Gestalt in seine Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält (S. 182)." Sie ist ferner „wesentlich *Proceß*," sie ist „der Verlauf, daß der Begriff als die Allgemeinheit, welche Einzelnheit ist, sich zur Objectivität und zum Gegensatz gegen dieselbe bestimmt, und diese Äußerlichkeit, die den Begriff zu ihrer Substanz hat, durch ihre immanente Dialektik sich in die Subjectivität zurückführt (S. 186)." So stellt sich die Idee dar, zunächst als unmittelbare Idee im „*Leben*." Befreit von dieser Unmittelbarkeit kommt sie zu ihrer Wahrheit. „Der Tod der nur unmittelbaren einzelnen Lebendigkeit ist das Hervorgehen des Geistes (S. 189); der Proceß des Lebens geht über in den des Erkennens, welcher in sich die beiden, die theoretische und die praktische Thätigkeit der Idee, schließt. Ihre Einseitigkeit löst sich und die Logik ist bei ihrer höchsten Kategorie angelangt — in der ab-

soluten Idee. „Die Idee als Einheit der subjectiven und der objectiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Object sie ist; — ein Object, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die absolute und alle Wahrheit, die sich selbst denkende Idee und zwar hier als denkende, als logische Idee (S. 196)." Diese nun ist, wie uns bereits bekannt ist, für Hegel die als ein Etwas, als ein Wesen für sich vorgestellte absolute Mächtigkeit über allen geistigen Inhalt. Sie ist das hypothetische Substrat der absoluten Methode, die als existirende Einheit angeschaute Dialektik unseres Philosophen; ja, mehr als das — als der höchste, punktuell zusammengefaßte Ausdruck für das philosophirende Streben dieses Individuums, welches die objective Logik ausgedacht hat, ist sie dies vorbegriffliche Individuum selbst. „Der Begriff," heißt es in der Logik (Werke V, 317), „ist nicht nur Seele, sondern freier subjectiver Begriff, der für sich ist und daher die Persönlichkeit hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objective Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjectivität ist, — der aber ebenso sehr nicht ausschließende Einzelnheit, sondern für sich Allgemeinheit und Erkennen ist, und in seinem Andern seine eigene Objectivität zum Gegenstande hat." Mit diesen Worten sagt Hegel unendlich mehr aus, als ihm selbst bewußt, oder, wenn man will, auch unendlich weniger. Indem er sich mit der ganzen Wucht seiner Persönlichkeit in diesen das Gebäude seiner Logik krönenden Gedanken hineinwirft, indem er „alles Übrige" dagegen als „Irrthum, Trübheit, Meinung, Streben, Willkür und Vergänglichkeit" bezeichnet und die absolute Idee als „Sein, unvergängliches Leben, sich wissende Wahrheit und alle Wahrheit" feiert, so ist es im Grunde nur ein Trumpf, den er auf die, zwar, wie wir nachgewiesen, objectiv und historisch fundirte, keineswegs aber absolute Kunst setzt, die Wirklichkeit, durch den verborgenen Dienst der bei sich selbst seienden sittlichen Freiheit, der Sprache, und der Kunstanschauung in einen systematisirten Fluß zu bringen und dadurch illusorisch zu machen. Diese Kunst, die sogenannte Methode, findet daher erst an diesem Punkte ihre eigentliche Beschreibung. Die Momente der speculativen Methode sind erstens der Anfang, der das Sein oder das Unmittelbare ist, welches aber hier, von dem nun erreichten Standpunkte der absoluten Idee aus als deren eignes Selbstbestimmen gefaßt wird, „welches als die absolute Negativität oder Bewegung des Begriffs urtheilt und sich als das Negative seiner selbst setzt (Encykl. S. 197). Das zweite Moment der Methode ist der Fortgang, welcher darin besteht, daß das Urtheil der Idee gesetzt wird; es ist das Negative des Anfangs; es ist das vorübergehende Setzen des Widerspruchs; aber nur das vorübergehende, welches nicht — wie bei Fichte — in den unendlichen Progreß auslaufen darf; im Ende vielmehr wird drittens „das Differente als das gesetzt, was es im Begriffe ist. Es ist das Negative des Ersten, und als die Identität mit demselben die Negativität seiner selbst; hiermit die Einheit, in welcher diese beiden Ersten, als ideelle Momente, als aufgehobene, d. i. zugleich als aufbewahrte sind (S. 198) [70])."

Nicht ohne Überwindung, wir gestehen es, sind wir, ohne auszusteigen, den Strom dieser Dialektik bis dahin mit hinabgeschwommen, wo er in das Meer der absoluten Wahrheit, in die absolute Idee, ausmündet. An allen Punkten hätte sich der Dienst der Sprache nachweisen lassen, in deren lebendigem Feuer die starren Begriffe geschmolzen, wie edle Metalle legirt, und einer in den andern umgekehrt werden; der Dienst der Sprache, welchen der Philosoph nur soweit dankbar anerkennt, daß er die teutsche Sprache für ihren „speculativen Geist" in der Vorrede zur Logik (S. 11) dafür belobigt, „daß manche ihrer Wörter von der Eigenheit seien, verschiedene Bedeutungen nicht nur, sondern entgegengesetzte zu haben." Wir hätten ferner immer von Neuem das ästhetische Moment in seiner begrifflichen Verflüchtigung aufzeigen und hätten endlich immer von Neuem den wahrhaft tragischen Untergang der immerfort sich eindrängenden Realität in die Eitelkeit des absoluten Wissens beklagen und auf jedem Punkte den Aberglauben an diesen, den Dingen das Blut des Lebens aussaugenden Vampyr vertreiben können. Es durfte genügen, im Allgemeinen und vor der Relation des Inhalts der Logik einen Blick in die innere und geheime Werkstätte ihrer Fabrication geworfen zu haben. Nur zwei Punkte noch sind es, an denen ein kritischer Wink besonders fruchtbar erscheint und gleichsam gewaltsam herausgefodert wird.

Wir reden zuerst von dem Übergang aus der Logik in die Naturphilosophie. „Indem," sagt Hegel am Schlusse der Logik (V, 342), „indem die Idee sich als absolute Einheit des reinen Begriffes und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form — Natur." Aber ist nicht, wird eingewandt, nach Hegel's eigener Meinung und Aussage alle Realität als solche in der absoluten Idee verschwunden und zum Begriffe aufgehoben? oder, wenn allerdings die absolute Idee die schlechthinige Mächtigkeit über die Realität und also auch im Besitze der Freiheit ist, diese aus sich zu entlassen — ist nicht eben die Logik die Erscheinung dieser Mächtigkeit und Freiheit gewesen, hat nicht die absolute Idee in ihrer explicirten methodischen Selbstbewegung an aller Realität schon vorbeigestreift und sie eben damit als eine in ihr, zugleich aber, wenn sie Resultat geworden ist, unter ihr stehende Potenz von sich abgestreift, sich über sie erhoben, sich schlechthin und ein für alle Mal mit ihr abgefunden? ist endlich nicht grade dies die Natur des absoluten Wissens, als Wissen, das mit dem Objectiven schlechthin Erfüllte, mit ihm Identische und das gegen dessen selbständige Erscheinung nicht zwar schlechthin, wol aber durch den vom reinen Sein bis zur absoluten Idee hindurchkreisenden Proceß Indifferente? Oder wenden wir

70) Einen die Übergänge und die ganze Structur der Hegel'schen Logik mit Reflexionsschärfe markirenden Überblick über dieselbe gibt der für Vorlesungen bestimmte „Grundriß der Logik und Metaphysik" von Erdmann.

uns, um noch deutlicher zu werden, zu einer Parallele mit dem verwandten Fichte'schen Systeme. In diesem ist das Ich = Ich, empirisch gefaßt, die postulirte schlechthinige Mächtigkeit über alle objective Realität, und es ist Fichte's ernste Meinung, daß diese letztere nur innerhalb des Ich, sonst aber gar nicht ist. Die Wissenschaftslehre ist der versuchte Nachweis hiervon. Die Vorstellung wird z. B. deducirt und diese Deduction könnte, wie auch von Schelling geschehen ist, in die Deduction der Materie continuirt werden. Die Einbildungskraft ist, theoretisch betrachtet, in sich alle Realität; diese ist nicht für, sondern durch die Einbildungskraft. Was würden wir nun wol sagen, wenn Fichte sich hätte beikommen lassen, zu sagen, die Einbildungskraft, ihr schöpferisches Setzen des Objects aufgebend, oder dies ihr Setzen „in die Unmittelbarkeit des Seins zusammennehmend," sei die objectiv existirende Natur? Nicht einen Augenblick offenbar würden wir zweifeln, geltend zu machen, daß nach Fichte selbst dies Sein doch nur wieder für das Ich ein Sein sein könne und daß somit die Existenz der Natur keine Naturphilosophie, sondern nur eine Deduction innerhalb der Wissenschaftslehre begründe. Dies auf Hegel angewandt, so scheint dessen dialektischer Standpunkt sogleich die Stichhaltigkeit der Parallele zu vernichten. Die absolute Idee ist ja nicht subjectiver Besitz, nicht subjective schöpferische Macht über das natürliche Sein, sondern sie ist nur der zusammengefaßte Ausdruck für den Proceß der Ineinsbewegung des Subjectiven und des Objectiven; wenn also aus der absoluten Idee in die Natur übergetreten wird, so kann dagegen nicht geltend gemacht werden, daß diese Natur doch nur wieder für das Subject Natur sei. Offenbar nicht. Was aber allerdings geltend gemacht werden kann, ist dies, daß die Natur doch nur *für*, doch nur *in* der absoluten Identität von Natur und Geist, von Objectivem und Subjectivem, d. h. also in der absoluten Idee stehe; *außer* derselben, als ein selbständiges Object dagegen gar nicht. Steht sie aber in der absoluten Idee und ist deren Selbstentwickelung die Logik, so gehört die Deduction der Natur in den Kreis der Logik; die Naturphilosophie hat in der Logik selbst ihre Stelle, oder es muß sich *innerhalb* der Logik wenigstens die Stelle nachweisen lassen, wo die vollständige Deduction alles natürlichen Daseins eigentlich hingehörte, wenn die Logik nicht blos in Abbreviatur vorgetragen würde. An das Ende gehört sie gewiß nicht. Die absolute Idee, wie sie als Resultat fixirt wird, hat auf dem Wege zu sich bereits alle Realität absorbirt; sie kann am Schlusse nicht mit einer besondern identisch sein. Sie ist hier eben Totalität und höchstens, wenn wir der pantheistischen Anschauung, welche darin liegt, Folge geben, wenn wir uns zugleich an Fichte's absolutes Ich erinnern, und wenn wir endlich ein Wort populärer Vorstellung statt eines Wortes philosophischer Einbildung setzen, — höchstens kann die absolute Idee als identisch mit der Gottheit ausgesagt werden — eine Aussage, deren tieferer Sinn und Wahrheit doch nur durch einen Fortschritt über den Gesammtstandpunkt Hegel's erwiesen werden kann. — Diese ganze von uns angestellte Betrachtung jedoch liegt so nahe, daß Hegel sie selbst anstellen und ihre Wahrheit fühlen mußte. Hören wir, wie er ihr begegnet und sich gegen sie halten zu können versucht. Die Bestimmung, sagt er a. a. O., die Bestimmung, daß die absolute Idee, in die Unmittelbarkeit des Seins sich zusammennehmend, Natur ist, „ist nicht ein *Gewordensein* und *Übergang*, wie, nach Oben, der subjective Begriff in seiner Totalität zur Objectivität, auch der subjective Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute *Befreiung*, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr *gesetzt* und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang Statt, das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff." Wohl; und ebendeshalb, wie kann die Natur noch etwas jenseit der Logik Gelegenes sein, wie kann sie, wenn nicht *in* der Logik, *außerhalb* derselben überhaupt in diesem Systeme einen Platz finden? „Das Übergehen," belehrt uns der Fortgang der angeführten Stelle, „ist hier so zu fassen, *daß die Idee sich selbst frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend;" — und sofort wird dies Sich selbst frei Entlassen der absoluten Idee als deren „*Entschluß*, sich als äußerliche Idee zu bestimmen," bezeichnet, Bezeichnungen, welche ganz ebenso in der Encyklopädie wiederkehren, wo überdies (S. 202) die Natur als die „Idee in der Form des *Andersseins*" bestimmt wird. Ist es möglich, in Bezug auf diesen Übergang, oder, wie man es sonst nennen will, aus der Logik in die Naturphilosophie jener schon erwähnten Kritik Schelling's nicht Recht zu geben? „Das Abbrechen der Idee," sagt Schelling (Vorrede zu Cousin's Vorrede. S. XV), „d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst war eine zweite Fiction, *denn dieser Übergang zur Natur ist nicht mehr ein dialektischer*, sondern ein anderer, für den es schwer sein möchte, einen Namen zu finden, für den es in einem rein rationalen System keine Kategorie gibt, *und für den auch der Erfinder selbst in seinem System keine Kategorie hat.*" Man muß, sage ich, dieser Kritik unbedingt beistimmen; es ist so: „bei dem schweren Schritt in die Wirklichkeit reißt der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab" — und nur darüber könnte man sich billig wundern, daß grade Schelling einen Tadel aussprechen mochte, dessen Veranlassung sich von jener Schelling'schen Hineinziehung des Realen in die intellectuelle Anschauung herschreibt: nur darüber könnte man sich wundern, wenn nicht sogleich erhellte, daß Schelling immer noch der Meinung ist, seinerseits das Empirische in seinem Systeme zu besitzen. Vortrefflich also zwar die Foderung, das rein Rationale mit dem Empirischen zu verbinden, aber fast lächerlich die Verwechselung des Empirischen mit dem Symbolischen und Mystischen, eine Verwechselung, deren sich Schelling klar genug schuldig macht, wenn er in *seinem* sich objectivirenden Subject-Object ein zu empirischer Bestimmung sich selbst forttreibendes Princip gehabt zu haben behauptet. Denn dieses Subject-Object ist grade das Hegel'sche, und wenn Schel-

ling von diesem ohne Logik und Metaphysik sogleich in die Natur herabstieg, so kam er damit zwar eher, aber weder ernstlicher, noch richtiger an das Empirische heran als Hegel.

Und überdies, wir haben mit dieser Kritik des Übergangs aus der Logik in die Naturphilosophie noch wenig Einsicht in das Wesen des Systems gewonnen. So unhaltbar derselbe sein mag, so sehr dies Jedem einleuchten muß, den nicht das System, in welchem er selbst befangen ist, ihn zu machen zwingt: es wird doch noch darauf ankommen, ihn aus der Anlage und den Grundlagen dieser ganzen Philosophie zu begreifen und zu erklären. Dies ist nun schon leichter, wenn wir bedenken, daß uns die Hegel'sche Naturphilosophie in Wahrheit nicht einen Schritt aus dem Rationalen in das Empirische hinausbringt — so wenig wie Schelling's Naturphilosophie. Es ist nichts als die Logik, welche sich jetzt in der Natur eine concrete Unterlage verschafft, deren Gestalten sie durch ihre allgewandte Dialektik bemeistert. Der Übergang aus der Logik in die Naturphilosophie ist also nach dieser Rücksicht **keiner**, und es ließe sich sehr wohl denken, daß diese Übertünchung der natürlichen Gestalten mit den Kategorien der Logik in dieser selbst untergebracht wäre, ja wir haben an den Kategorien des Mechanismus, des Chemismus und des Lebens, welche in die Logik einrangirt sind, in der That einen Ansatz dazu. Es ist im Grunde gleichgültig, ob diese angewandte Logik in der Logik selbst, oder nach derselben behandelt wird.

Nun aber hat Hegel selbst ein sehr bestimmtes Gefühl von der Differenz der Objectivität, wie er sie in der Logik bewältigt hat, und der Objectivität, welche in der Natur als eine reale existent ist. Dies Gefühl steht höher und ist richtiger als die Intention seines Systems. Während nach diesem letzteren die Realität schlechthin idealisirt ist und nur ideell, d. h. so existirt, wie sie in der intellectuellen Anschauung, im absoluten Wissen steht, so sagt jenes Gefühl vielmehr die unvertilgte Realität der Außenwelt aus. Sofern nun dies Gefühl gänzlich unter die Botmäßigkeit der Intention des Systems gebracht wäre, so würde Letzteres sich rein in der Logik absolviren und die Logik würde in ihrem Schoße zugleich die Naturphilosophie tragen. Dies ist nicht der Fall; das dem System Trotz bietende Gefühl behauptet sich bis auf einen gewissen Grad, und ebendaher kommt es zu dem Bruche im Systeme, daß die Logik hinter sich vielmehr statt in sich die Naturphilosophie hat. Nur freilich, über dies Gefühl greift sofort die Intention des Systems wieder über; die Naturphilosophie wird abermals eine Logik; der Bruch ist nur ein momentaner, nur im Übergange von der Logik zur Naturphilosophie eintretender; das System bricht nicht so aus einander, daß zwischen beiden Disciplinen eine Lücke wäre; die Linie, als welche wir das ganze System uns vorstellen können, theilt sich nicht in zwei Linien, zwischen denen ein leerer Zwischenraum bliebe; sondern sie wird nur zu einer gebrochenen, macht nur in der Mitte einen Winkel; es tritt ein, was wir beobachten, wenn wir einen Stab mit seiner unteren Hälfte in's Wasser tauchen: so wie der Lichtstrahl bei dem Übergang aus einem dünneren in ein dichteres Medium eine Ablenkung erfährt, so erfährt eine ähnliche dies System bei dem Übergange aus der blos allgemein genommenen Objectivität in die Objectivität, welche auf einmal als Natur ernstlicher genommen zu werden verlangt. Das Identitätssystem erfuhr diesen Bruch in sich nicht; hier war Naturphilosophie und Geistesphilosophie so gut wie die Metaphysik in einer ungebrochenen Linie zusammen. Man steht jedoch billig an, dies einen Vorzug des Identitätssystems vor dem absoluten Idealismus zu nennen. Jenes Gefühl, welches freilich eine Inconsequenz gegen das Princip des absoluten Wissens ist, ist darum nicht weniger, rein für sich genommen, ein vollkommen wahres, eine schlechterdings berechtigte Reaction der Empirie gegen das die Empirie vernichtende Princip. In der sofortigen Logisirung oder Rationalisirung der Natur wird nun zwar sofort das Princip wieder in alle seine Rechte eingesetzt, aber der Bruch ist doch da gewesen, das bezeichnete Gefühl hat doch auf einen Augenblick wenigstens die Richtung des Princips lädirt. Dies ist bei Schelling nicht der Fall; der Schöpfer des Princips ist so völlig in demselben befangen, daß er mit seiner intellectuellen Anschauung unmittelbar in der Natur zu sein sich einbildet und keinen Augenblick fühlt, daß dies eine Chimäre sein könnte. Ja, er bildet sich ein, daß dies Behandeln der Natur von der intellectuellen Anschauung ein empirisches Verhalten sei. Schelling steckt ganz und gar in dem Nebel dieses Princips; es ist in ihm eine schlechthinige Macht, während die Herrschaft desselben bei Hegel, dem es mehr ein gemachtes, ein eingeredetes, ein fremdher acceptirtes war, momentan erschlafft, sodaß es eines neuen Ansatzes bedarf, um auf die wirkliche Natur angewandt zu werden, sodaß bei ihm die Energie nicht mehr da ist, sogleich aus dem Absoluten in die natürliche Realität herauszutreten, vielmehr durch drei dicke Bände Logik er mit der Realität nur erst spielt, wie die Katze mit der Maus, nur erst das Messer zu schleifen sich das lange Vergnügen macht, mit welchem er später die Natur und den Geist tranchiren wird.

Weiter jedoch besteht das Interesse darin, zu sehen, wie er die, wenn auch gebrochene, Continuität des Systems dennoch aufrecht zu erhalten versucht, wie er verhütet, daß der Bruch wenigstens keine Unterbrechung werde. Wenn die Kategorie des Frei-sich-aus-sich-entlassens, oder des Entschlusses der absoluten Idee in der Logik allerdings keinen Platz hat, so muß sie doch, da Hegel sie einmal angewandt hat, wenigstens durch das Princip, sowie es von Hegel grade gefaßt ist, überhaupt möglich sein, aus diesem Princip sich erklären und entschuldigen lassen. Es liegt aber in dieser Kategorie ganz deutlich ein praktisches Moment; die Idee faßt einen Entschluß; sie verhält sich mit Freiheit; sie gerirt sich als Subject, es wird sogar der Ausdruck: „Persönlichkeit" für sie in Anwendung gebracht. Was hiermit geschieht, ist also dies, daß von der Bestimmung, das Absolute sei ebenso Substanz wie **Subject**, eine ernstliche und freilich zugleich einseitige Anwendung gemacht wird. Eine ernstliche und einseitige und eben hierin scheint sofort das Un-

recht der Anwendung zu liegen; denn es liegt in dem schlaffen Charakter dieser Begriffsphilosophie, es zu diesem Ernst nie kommen zu lassen und die Isolirung des Subjects widerspricht ausdrücklich dem Princip, wonach das Absolute ebenso Substanz wie Subject und genauer die Fortbewegung von dem Substanziellen zum Subjectiven, der Proceß des Sichselbstwerdens, nicht aber blos Subjectsein, oder blos Subjectgewordensein sein soll. Das Absolute ist Subject nur, indem es sich als logischer Proceß bewährt; es darf nirgends und in keinem Augenblick etwas anderes als dieser Proceß, es darf, mit andern Worten, nur Zweck, aber nie Entschluß sein. Grade dies Letztere aber ist es im Übergange von der Logik zur Naturphilosophie; die Zweckbewegung ist, wenn das reine Sein sich zur absoluten Idee entwickelt hat, schlechthin abgeschlossen, die absolute Idee ist schlechthin ausgeführter Zweck, sie ist „ihrer absolut sicher und in sich ruhend;" wenn sie sich also entschließt, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, so thut sie, was sie nicht darf, wozu nichts in ihrem Wesen sie nöthigt, sie schält, was gegen ihre Natur ist, ihre Subjectivität von ihrer Substanzialität los, um sich eine neue Substanz zu gewinnen und mit dieser versehen alsbald aufs Neue den Verlauf der Zweckbewegung, des Auch-Subject-werdens, zu beginnen. Wir sind hiermit also nur aufs Neue auf die Einsicht der Fehlerhaftigkeit und der Unhaltbarkeit dieses Überganges gestoßen und es würde dabei ohne Zweifel sein Bewenden haben müssen, wenn wir nicht bis auf die historische Genesis des Princips, wie so oft schon, zurückgehen wollten. Wenn wir aber dies thun, so wissen wir, daß die subjective Seite des Hegel'schen Absoluten nichts anderes ist als das Fichte'sche Ich=Ich, als die sich selbst ergreifende Thathandlung des Ich, als der durch Fichte in den Mittelpunkt der Philosophie gestellte kategorische Imperativ, oder die praktische Vernunft Kant's. Wir wissen ferner, daß es eine unbewiesene und in sofern unberechtigte Confundirung dieses Ich mit dem im Kunstproduct energirenden war, wenn nun auf einmal in der intellectuellen Anschauung die Identität von Subject und Object erreicht und gegenwärtig sein sollte. Wir wissen endlich, daß es zwar eine sinnige, aber nur formell durch das Bedürfniß der Systembildung gerechtfertigte Ausbeutung und Benutzung dieses so gewonnenen Princips war, wenn Hegel das ästhetische, vereinigende und das praktische, unterscheidende Princip, welche Schellingen unterschiedslos in der intellectuellen Anschauung zusammengegangen waren, aus einander hielt, alternirend von Beiden Gebrauch machte und dadurch in das Absolute einestheils Bewegung, anderntheils doch auch Abgeschlossenheit und Vollendung brachte. Wissen wir aber dies Alles und gehen wir bis auf diese Genesis des Hegel'schen Systems zurück, so leuchtet ein, daß, wenn diese in alternirendem Gebrauch beider Momente sich explicirende Verbindung des praktischen und des ästhetischen Ich durch nichts als durch das Bedürfniß der Systembildung gerechtfertigt war, das isolirte Auffassen des praktischen Ich ganz ebenso gerechtfertigt sein wird, sobald sich ein ähnliches anderes Bedürfniß herausstellt, welches diese Isolirung fodert. Nun stellt sich ein solches Bedürfniß wirklich heraus; wir haben es oben unter der Form eines Gefühls von der dennoch nicht bewältigten Realität kennen gelernt; wir können dies Gefühl jetzt ebenso als Gefühl von der Nichtberechtigung der Confundirung des praktischen und des ästhetischen Ich bezeichnen; denn Beides kommt auf Eins heraus; eben aus dieser Confundirung ist die Logik erwachsen, und eben die Logik hat alle Realität begrifflich bewältigen sollen, hat dies aber, wie dem Philosophen ein Gefühl sagt, keinesweges vermocht. Wir haben also in der That noch zu wenig gesagt, wenn wir das jetzt auftretende Bedürfniß für ebenso berechtigt erklärten, wie das des Zustandekommens des Systems. In Wahrheit ist es viel berechtigter, da ihm das ganz richtige Gefühl einer im Princip begangenen, lediglich erschlichenen Confundirung zu Grunde liegt. Zugleich aber geht aus dem Gesagten hervor, daß die Realisirung dieses Bedürfnisses für das auf dem entgegengesetzten Bedürfniß beruhende System eigentlich vernichtend hätte sein müssen, wenn es sich irgend demselben direct und dauernd entgegengesetzt hätte. Dies Letztere jedoch ist nicht der Fall; es hat sich nur unbestimmt als Gefühl und es hat sich nur momentan erhoben; statt das System zu vernichten und unmöglich zu machen, hat es demselben nur einen Schlag versetzt, nur einen, gleichfalls momentanen, Bruch in demselben verursacht. Eigentlich für das ganze System zerstörend, hat es sich diesem vielmehr accommodirt. Das praktische Ich tritt daher nicht etwa rein am Schlusse der Logik auf, dies Auftreten macht sich nicht etwa in der Form einer Kritik der Logik geltend, vielmehr tritt es einestheils an der absoluten Idee, als deren eignes Moment, und also wieder in der, wenigstens indirecten, Verunreinigung mit dem ästhetischen Ich und anderntheils tritt es kritisch gegen die Logik nur in sofern auf, als diese nun nicht mehr selbst das ganze System, sondern gleichsam nur dessen Propyläen ausmachen soll, und als es von ihr die Brücke zu den concreten Disciplinen schlägt. Dies ist der Sinn des Entschlusses der absoluten Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, und dies das Maß der Berechtigung, von der Logik zur Naturphilosophie überzugehen.

Wie sich nun in dieser neuen Sphäre das absolute Erkennen und seine Dialektik im Einzelnen benimmt, dies hat nach dem Ausgeführten nur ein sehr untergeordnetes Interesse. Die Natur ist, wie wir gehört haben, die Idee in der Form des Andersseins. „Da die Idee so als das Negative ihrer selbst oder sich äußerlich ist, so macht die Äußerlichkeit die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist." „Die Begriffsbestimmungen haben den Schein eines gleichgültigen Bestehens und der Vereinzelung gegen einander." Die Natur „zeigt daher in ihrem Dasein keine Freiheit, sondern Nothwendigkeit und Zufälligkeit (Encykl. S. 202)." Obgleich nun diese Zufälligkeit der Philosophie gewisse Schranken setzt, indem es „die Ohnmacht der Natur ist (sic), die Begriffsbestimmungen nur abstract zu erhalten, und die Ausführung des Besondern äußerer Bestimmbarkeit auszusetzen:" — so ist doch die Natur als „ein System von

Stufen" zu betrachten, wobei die Bewegung durch diese Stufen näher darin besteht, „daß die Idee sich als das setze, was sie an sich ist; oder, was dasselbe ist, daß sie aus ihrer Unmittelbarkeit und Äußerlichkeit, welche der Tod ist, in sich gehe, um zunächst als Lebendiges zu sein, aber ferner auch diese Bestimmtheit, in welcher sie nur Leben ist, aufhebe, und sich zur Existenz des Geistes hervorbringe, der die Wahrheit und der Endzweck der Natur und die wahre Wirklichkeit der Idee ist (S. 206)." In einer teleologischen, an Aristoteles erinnernden Continuität verläuft demnach die Naturphilosophie durch Mechanik, Physik und Organik in die Philosophie des Geistes hinein. Der Geist ist die Wahrheit, oder das *φύσει πρότερον* der Natur; die Entäußerung, in der er in der Natur war, ist aufgehoben, der Geist „hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben (S. 342)," und sein Wesen ist „deswegen formell die Freiheit, die absolute Negativität des Begriffes als Identität mit sich." Die Entwicklung des Geistes aber besteht darin, daß er zuerst in der Beziehung auf sich selbst, also subjectiver Geist, sodann in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden Welt, also objectiver Geist, und zuletzt „in an und für sich seiender und ewig sich hervorbringender Einheit der Objectivität des Geistes und seiner Idealität oder seines Begriffes, der Geist in seiner absoluten Wahrheit, — der absolute Geist" ist (S. 344). Weiter bestimmt dann wieder das An-sich-sein, das Für-sich-sein und das An- und Für-sich-sein die Gliederung für die Betrachtung des subjectiven Geistes; ist dieser am Schlusse der Psychologie als wirklich freier Wille erfaßt, so stößt sich dieser, weil nur „an sich" Idee und also nur „der Begriff des absoluten Geistes" zum objectiven Geiste fort. Dieser ist das Dasein des freien Willens und zwar zunächst als des unmittelbaren einzelnen, der Persönlichkeit, begründend die Sphäre des abstracten oder formellen Rechts, sodann des in sich reflectirten, begründend die Sphäre der Moralität, und endlich des substantiellen, der die Einheit und Wahrheit der beiden vorangehenden abstracten Momente ist, begründend die Sphäre der Sittlichkeit, welche von der Familie durch die bürgerliche Gesellschaft aufsteigend im Staate culminirt. „Von der Höhe des Staates aus sieht man sofort, wie sich schön der Vorredner zur zweiten Auflage der Hegel'schen Rechtsphilosophie ausdrückt, die einzelnen Staaten als ebenso viel Flüsse sich in das Weltmeer der Geschichte stürzen." In ihrem Processe aber streift zugleich der Geist die Beschränktheiten der besonderen Volksgeister und seine eigene Weltlichkeit ab, erfaßt seine concrete Allgemeinheit und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes. Dies Wissen des absoluten Geistes von sich selbst hat drei Formen. Mit der ersten dieser Formen, der Kunst, in welcher der absolute Geist noch in der Gestalt der Unmittelbarkeit, in sinnlicher Erscheinung auftritt, hat es die Ästhetik zu thun. Für die Vorstellung sodann existirt der absolute Geist in der Religion, und die Philosophie endlich ist die Einheit der Kunst und der Religion. Die der Form nach äußerliche Anschauungsweise der ersteren ist hier mit der Totalität, in welcher die zweite den substantiellen Inhalt des Geistes besitzt, vereinigt. Die Form der Vorstellung, welche der Religion eignet, ist abgestreift und zum selbstbewußten Denken erhoben. „Dies Wissen ist damit der denkend erkannte Begriff der Kunst und Religion, in welchem das in dem Inhalte Verschiedene als nothwendig, und dies Nothwendige als frei erkannt ist (Encykl. S. 512)." Sie ist „das Erkennen von der Nothwendigkeit des Inhalts der absoluten Vorstellung, sowie von der Nothwendigkeit der beiden Formen, einerseits der unmittelbaren Anschauung und ihrer Poesie und der voraussetzenden Vorstellung, der objectiven und äußerlichen Offenbarung, andererseits zuerst des subjectiven Insichgehens, dann der subjectiven Hinbewegung und des Identificirens des Glaubens mit der Voraussetzung. Dies Erkennen ist so das Anerkennen dieses Inhalts und seiner Form, und Befreiung von der Einseitigkeit der Formen und Erhebung derselben in die absolute Form, die sich selbst zum Inhalte bestimmt und identisch mit ihm bleibt, und darin das Erkennen jener an und für sich seienden Nothwendigkeit ist (S. 512)." „Dieser Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist (S. 527)." „Die Wissenschaft," rühmt daher Hegel, „ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen, und das Logische so ihr Resultat als das Geistige, daß es aus dem voraussetzenden Urtheilen, worin der Begriff nur an sich und der Anfang ein Unmittelbares war, hiermit aus der Erscheinung, die es darin an ihm hatte, in sein reines Princip zugleich als in sein Element sich erhoben hat[71])."

Und gewiß, auch in dem dürftigen Abrisse des Systems, auf welchen uns unsere Aufgabe beschränkt hat, wird man noch den umfassenden Blick, der es entwarf, und die „eiserne Kraft," die es vollendete, nicht umhin können zu bewundern. Was Gans insbesondere von dem Hegel'schen Naturrecht rühmte, das wird seine Anwendung unbedingt auf das Ganze des Systems finden dürfen. Auch wenn man — und unsere Ausführungen hatten keinen anderen Zweck, als den Glauben hieran zu erschüttern — auch wenn man den Werth der „Begründung und Bodenlegung" des Systems nur sehr gering anzuschlagen geneigt ist, so wird dies doch die Bewunderung nicht schmälern über „die Ausführung, Anord-

71) Es versteht sich, daß der obige, in der Hauptsache der Hegel'schen Encyklopädie entnommene Conspectus des Systems die mehrfachen Schwankungen in der Bestimmung der Übergänge und des gegenseitigen Verhältnisses der Disciplinen und ihrer Objecte nicht berücksichtigen konnte. So ist namentlich die Stellung und Bedeutung der Religion an verschiedenen Stellen eine verschiedene, eine andere in der Encyklopädie und Religionsphilosophie, als in der Rechts- und Geschichtsphilosophie. Wer an diesen Schwankungen im Einzelnen die Spuren der historischen Entstehung des Systems und den Kampf der Elemente, die ihm factisch zu Grunde liegen, verfolgen will, für den haben sie mit Recht ein Interesse; für den Überblick des Ganzen dagegen können sie unberücksichtigt bleiben, sobald man an dessen Absolutheit zu glauben aufgehört hat.

nung und die ganz wunderbare Architektonik, mit der jede Seite und jeder Raum behandelt, über den Fleiß, der jedem Winkel des Gebäudes zugewandt ist, über den einen ebenmäßigen und doch wieder verschiedenen Styl, der von der Spitze bis zur Grundlage sich bemerken läßt, und der das Ganze jenen Bauten des Mittelalters an die Seite setzt, die auch auf beschränkten und engen Plätzen errichtet, trotz dem durch ihre Erhabenheit von der Umgebung abziehen, und nach ihren Höhen den Sinn zu richten wissen [72])."

Wir kehren nicht wieder zurück in dies weite Gebäude; aber es hat dasselbe, wie eine Vorhalle in der Phänomenologie, so eine ragende Spitze, ein überwölbendes Dach in der Philosophie der Geschichte. Wenn freilich die erstere sowol wie die letztere zugleich zum System als solchem gehören und als dessen integrante Theile, die eine innerhalb der Sphäre des subjectiven, die andere innerhalb der des objectiven Geistes ihren bestimmten Platz einnehmen, so haben sie doch zugleich die eine als Vorbereitung auf das System, die andere als dessen Probe eine selbständige Bedeutung. Als den Weg zu dem Ziele, zu dem absoluten Wissen, oder dem sich als Geist wissenden Geiste bezeichnete der Schluß der Phänomenologie „die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen" und als die Aufbewahrung dieser Erinnerung nach der Seite ihres freien, in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins die Geschichte. Sie hieß eben dort das sich vermittelnde Werden des Geistes, der an die Zeit entäußerte, zugleich aber dieser Entäußerung sich wieder entäußernde Geist. „Dies Werden," hieß es, „stellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geistern dar, eine Galerie von Bildern, deren jedes mit dem vollständigen Reichthume des Geistes ausgestattet, ebendarum sich so träge bewegt, weil das Selbst diesen ganzen Reichthum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat." Diese Fassung der Geschichte spricht aufs Kühnste die Zuversicht in die Wahrheit des Princips aus, und ihr ist der Muth gefolgt, die Geschichte wirklich von diesem Standpunkte aus zu durchblättern, sie wirklich als die unwidersprechlichste Bewährung des Systems in Anspruch zu nehmen. Diese Bewährung in der That, scheint jede Philosophie zu fodern, der Gegensatz zwischen Philosophie und Historie scheint der härteste und doppelt hart für eine solche Philosophie, welche die Absolutheit ihres Princips im Systeme selbst erreicht und realisirt zu haben behauptet. Denn völlig anders offenbar war Kant's Fall. Wo das Absolute aufs Höchste in der Form eines Imperativs austritt, da ist zunächst Luft und Licht in dem Streite zwischen beiden Wissenschaften gleich getheilt, oder der Streit vielmehr bietet, um ganz innerhalb der Kant'schen Anschauungsweise zu bleiben, das Schauspiel einer Antinomie. Die Geschichte, scheint es, steht auf einem Platze, welcher für die Philosophie, diese auf einem Platze, welcher umgekehrt für die Geschichte unerreichbar und uneinnehmbar ist. Denn alle Einwürfe der Letzteren halten sich auf dem Gebiete der Erscheinung; die Behauptungen ihrer Gegnerin haben noumenischen Ursprung. Die Aussagen der Geschichte haben schlechthin zeitlich beschränkte Geltung, die der Philosophie greifen über jede gegebene Zeit über. Jene hat eine begrenzte Vergangenheit für sich; diese kann auf eine unbegrenzte Zukunft provociren. Jene endlich hat für ihre Argumente schlechterdings nur die Form eines Indicativs; sie kennt keine andere Form, sie läßt keine andere gelten: aber alle diese Argumente schlägt der Philosoph mit seinem kategorischen Imperativ nieder, oder er gibt sich vielmehr durch diesen eine Position, gegen welche dem Historiker schlechthin jede Waffe fehlt. So auf den ersten Anblick die Lage der Streitenden. Blicken wir schärfer hin, so kann die Antinomie, wo nicht gelöst, so doch abgestumpft, die Streitenden können, wo nicht versöhnt, so doch einander genähert werden. Für diese Näherung gibt es eine transscendente und eine immanente Form. Die mittlere Lage zwischen dem Jenseitigen und dem Realen ist überhaupt für das Kant'sche Philosophiren charakteristisch. Seine Philosophie läßt auf allen Punkten ebenso das Asyl eines Jenseits offen, als es den Fortgang in das Reale ermöglicht. Während ihr das Ding an sich unentbehrlich ist, so wirft sie sich mit dem höchsten Interesse auf die Erscheinung, und diese ist Erscheinung grade durch ihre mittlere Stellung zwischen dem realen und dem problematischen, zwischen dem Dinge der Existenz und dem Dinge an sich. Während sie die Einwohnung des Zwecks in der Natur exponirt, während sie also diesseit der Antimonie von Freiheit und Causalnexus die Antinomie als gelöst vorstellt, so stellt sie dieselbe zugleich jenseit ihrer selbst in einem problematischen Verstande als gelöst vor. Die eine Lösung stützt und ergänzt immer die andere; der eigentliche Standpunkt ist der kritische, dieser aber kann in solcher Reinheit nur dadurch behauptet werden, daß er beständig über einem zwiefachen doctrinären in der Schwebe steht, den einen auf den andern verweist, jedem für sich aber ein blos problematisches, nur innerhalb dieser sich gegenseitig fodernden Polarität bestehendes Recht einräumt. Zwischen der von uns aufgestellten Antinomie von Geschichte und Philosophie ist nun eine ähnliche Doppelvermittelung möglich. Der Imperativ der Philosophie nämlich kann als ein Indicativ, als etwas gleichsam Historisches in einer noumenischen Anschauung vorgestellt werden. Es ist jedoch klar, daß hiermit der sittliche Kern der Kant'schen Philosophie angegriffen wäre. Diese Philosophie hat ihre Kraft grade in dem imperatorischen Auftreten des ethischen Gesetzes; grade dies Gesetz ist auch der tiefere Grund ihres Zurückgehens von dem Metaphysischen in die Productionskraft des Gemüths, in das Gebiet des Transscendentalen. Die tiefere, die dem Charakter dieser Philosophie näher entsprechende Vermittelung mit der Geschichte muß daher nicht sowol jenseit als vielmehr diesseit der Antinomie auftreten. Die wahre Vermittelung muß eine praktische und empirische sein. Eine praktische: der kategorische Imperativ muß sich selbst ausführen, sich selbst zum historischen Indicativ bestimmen. Der Philosoph, mit andern Worten,

72) Worte von Gans. Vorrede zu Hegel's Grundlinien der Philosophie des Rechts, 2. Aufl. (Werke 8. Bd. S. VI).

übernimmt mit seiner Doctrin vom kategorischen Imperativ unmittelbar selbst die Verpflichtung, als Glied in den historischen Proceß einzugreifen. Seine Philosophie der Geschichte entläßt sich in seiner eignen Persönlichkeit zur Geschichte. Dies die praktische — wir sprachen zweitens von einer empirischen Vermittelung. Empirisch ist die Vermittelung dann, wenn die Philosophie sich darauf einläßt, ihren Imperativ als solchen durch Beobachtung geschichtlicher Erscheinungen nachzuweisen. Sie hat, mit anderen Worten, die Geschichte nicht sowol als geschehene für Erfüllung des noumenischen Sittengesetzes hinzunehmen, den Imperativ nicht blos in dem erstarrten Factum nachzuweisen, was immer zweifelhaft bleiben könnte, sondern vielmehr nach solchen Spuren in der Geschichte zu suchen, wo dieser Imperativ als lebendiger Trieb, nicht als Äußerung, sondern als Kraft gegenwärtig ist.

Kant hat wirklich diese doppelte Vermittelung, die praktische und die empirische, angedeutet.

Wie sind, hatte Kant in der Kritik der Vernunft gefragt, synthetische Urtheile a priori möglich? Wie ist, fragt er analog im zweiten Abschnitte des Streites der Facultäten (Werke 1. Bd. S. 281), Geschichte a priori möglich? und er antwortet: „Wenn der Wahrsager die Begebenheiten selber macht und veranstaltet, die er zum Voraus verkündigt." Und dies also wäre die von uns aus dem Kant'schen Standpunkt als nothwendig folgend nachgewiesene praktische Vermittelung zwischen Philosophie und Geschichte.

Kant geht ferner auch die Weise der Vermittelung vorbei, die wir, nach dem oben Auseinandergesetzten, die noumenische oder die transscendente nennen können. Er deutet diese Vermittelung an. „Vielleicht," sagt er (a. a. O. S. 285), „liegt es auch an unserer unrecht genommenen Wahl des Standpunktes, aus dem wir den Lauf menschlicher Dinge ansehen, daß dieser uns so widersinnisch scheint. Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Copernikanischen Hypothese ihren regelmäßigen Gang fort." Aber er verwirft diese Vermittelung; er redet von ihr nur als einer problematischen, sowie in der Kritik der Urtheilskraft von dem intellectus archetypus. „Aber," fährt er fort, „das ist eben das Unglück, daß wir uns in diesen Standpunkt, wenn es die Vorhersagung freier Handlungen angeht, zu versetzen nicht vermögend sind. Denn das wäre der Standpunkt der Vorsehung, der über alle menschliche Weisheit hinausliegt, welche sich auch auf freie Handlungen des Menschen erstreckt, die von diesem zwar gesehen, aber mit Gewißheit nicht vorhergesehen werden können (für das göttliche Auge ist hier kein Unterschied)."

Er wendet sich dagegen zu der empirischen Vermittelung. „Es muß," sagt er (S. 286), „irgend eine Erfahrung im Menschengeschlechte vorkommen, die, als Begebenheit, auf eine Beschaffenheit und ein Vermögen desselben hinweiset, Ursache von dem Fortrücken desselben zum Bessern zu sein." Es leuchtet dabei ein, daß das Fortrücken zum Bessern identisch ist mit der historischen Erscheinung des kategorischen Imperativs. Wie aber durch jene Vermittelung von Kant eine förmliche Philosophie der Geschichte angestrebt ist, geht daraus hervor, daß er im Fortgange der so eben angeführten Behauptung von jener Begebenheit nicht blos auf das Fortschreiten zum Bessern in der Zukunft geschlossen wissen will, sondern hinzufügt: „welcher Schluß dann auch auf die Geschichte der vergangenen Zeit (daß das Menschengeschlecht immer im Fortschritt gewesen sei,) ausgedehnt werden könnte, doch so, daß jene Begebenheit nicht selbst als Ursache des letzteren, sondern nur als hindeutend, als Geschichtszeichen (signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum) angesehen werden müsse, und so die Tendenz des menschlichen Geschlechts im Ganzen, d. i. nicht nach den Individuen, betrachtet, — — sondern wie es in Völkerschaften und Staaten getheilt auf Erden angetroffen wird, beweisen könnte." Er setzt ferner auseinander, von welcher Art diese zum Geschichtszeichen zu nehmende Begebenheit sein müsse. Sie muß, wie wir vorher uns überzeugten, dem kategorischen Imperativ unmittelbar wahlverwandt sein. Ebendies sagt Kant in seiner Weise. Sie besteht, meint er, nicht etwa in großen historischen Thaten oder Unthaten, wodurch, was groß war, unter Menschen klein, oder, was klein war, groß gemacht wird und wie alte glänzende Staatsgebäude verschwinden und andere an deren Statt hervorkommen. „Nein, nichts von allem dem. Es ist blos die Denkungsart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verräth, und eine so allgemeine und doch uneigennützige Theilnehmung der Spielenden auf einer Seite gegen die auf der andern selbst mit Gefahr, diese Parteilichkeit könne ihnen sehr nachtheilig werden, dennoch laut werden läßt, so aber (der Allgemeinheit wegen) einen Charakter des Menschengeschlechts im Ganzen und zugleich (der Uneigennützigkeit wegen) einen moralischen Charakter desselben, wenigstens in der Anlage, beweiset, der das Fortschreiten zum Besseren nicht allein hoffen läßt, sondern selbst schon ein solcher ist, soweit das Vermögen desselben für jetzt zureicht." Er erklärt sich näher. Es ist die nahe an Enthusiasmus grenzende Theilnehmung an der Revolution eines geistreichen Volkes, oder vielmehr an dem rechtlichen und moralischen Kern dieses Ereignisses, durch welche für Kant die Wahrheit verbürgt ist, „daß das menschliche Geschlecht im Fortschreiten zum Besseren immer gewesen sei und so fernerhin fortgehen werde."

Dies also das Charakteristische von Kant's Geschichtsphilosophie und dies die Weise, in welcher bei ihm Geschichte und Philosophie sich zu nähern vermochten: eine Annäherung, welche im Allgemeinen durch die praktisch-sittliche Tendenz seiner Philosophie, im Besonderen durch den Formalismus und die Inhaltslosigkeit des kategorischen Imperativs, sowie durch die Substanzlosigkeit und den abstract idealistischen Charakter jener Revolution begünstigt war.

Sehen wir auf Fichte und zwar den früheren Fichte, nicht den Verfasser der Grundzüge des gegenwärtigen Zeit-

alters, und nicht den Redner an die teutsche Nation: so fehlt bei ihm jene empirische Vermittelung: die praktische tritt um so stärker auf; ja, in sie flüchtet sich das ganze System, es übergibt sich mit seinem unendlichen Progresse, in welchen es ausläuft, der Geschichte, so jedoch, daß es dieser zugleich mit der höchsten apriorischen Härte ihre Richtung vorschreibt.

Schelling ferner, da wo er am nüchternsten philosophirt, spricht die Consequenz dieses Fichte'schen Standpunktes in Bezug auf die Geschichte mit voller Klarheit aus. Die Identität von Bewußtem und Bewußtlosem ist im System des transscendentalen Idealismus in Beziehung auf die Geschichte noch wesentlich noumenisch gehalten. „Die Geschichte als Ganzes," sagt Schelling (a. a. O. S. 438), „ist eine fortgehende, allmälig sich enthüllende Offenbarung des Absoluten." Und weiter: „Ist die Erscheinung der Freiheit nothwendig unendlich, so ist auch die vollständige Entwickelung der absoluten Synthesis eine unendliche, und die Geschichte selbst eine nie ganz geschehene Offenbarung jenes Absoluten, das zum Behuf des Bewußtseins, also auch nur zum Behuf der Erscheinung in das Bewußte und Bewußtlose, Freie und Anschauende sich trennt, selbst aber, in dem unzugänglichen Lichte, in welchem es wohnt, die ewige Identität und der ewige Grund der Harmonie zwischen beiden ist." Von dieser Geschichtsansicht aus wird dann versucht, jene Offenbarung Gottes oder die Geschichte in drei Perioden abzutheilen. In der ersten Periode soll das Herrschende nur noch als Schicksal gewesen sein, in der zweiten soll, was in der ersten als Schicksal, d. h. als völlig blinde Macht, erschienen, sich als Natur offenbart haben, und die dritte Periode, wird zuletzt prophezeit, werde die sein, wo das Herrschende sich als Vorsehung entwickeln und offenbar sein werde. Wenn aber diese Schematisirung des Weltlaufs mit dem dictum schließt, daß, wenn diese letzte Periode sein werde, dann auch Gott sein werde: so redet nicht mehr der Philosoph, sondern der Poet. Das Sein Gottes, die Erscheinung jenes Absoluten oder der Identität von Bewußtem und Bewußtlosem, ist nach dem System des transscendentalen Idealismus in der Geschichte eben nie, sondern einzig und allein im Kunstwerk für die Anschauung erreichbar. Jenes prophetische dictum indessen verräth bereits den ungeheuren Umschlag der philosophischen Anschauungsweise, welche nach dem System des transscendentalen Idealismus eintrat, und die Philosophie der Geschichte soll der letzte Punkt sein, an welchem wir dieses Umschlagen nachzuweisen uns vorgesetzt haben.

Was anticipationsweise in jenem prophetischen Ausspruch enthalten ist, die Hineinnahme der ästhetischen in die philosophische, oder die Fichte'sche intellectuelle Anschauung, das schlägt für Schelling alsbald zum normalen Standpunkt des Philosophen um. Die Identität, zu deren Realisirung sonst nur hingestrebt, die als erreicht nur im Genieproduct gefunden wurde, diese erscheint fortan von diesem Standpunkte der neuen verbesserten intellectuellen Anschauung als überall realisirt. Auch die Geschichte ist daher in der „Methode des akademischen Studiums" nicht mehr wie im System des transscendentalen Idealismus blos eine fortwährende Offenbarung des Absoluten, in welcher man nie die einzelne Stelle bezeichnen kann, wo Gott selbst gleichsam sichtbar ist, sondern sie ist jetzt, wie ausdrücklich gesagt wird, „auf die gleiche Stufe mit der Kunst gesetzt." Schon die Geschichtschreibung als solche hat die Geschichte als „Identität der Freiheit und Nothwendigkeit," nur freilich so darzustellen „wie sie vom Gesichtspunkt der Wirklichkeit aus erscheint," von welchem aus sie „nur als unbegriffene und ganz objective Identität, als Schicksal" erkennbar ist (S. 223). Noch viel mehr ist dieser Standpunkt der Identität der, von welchem die Religion und die Philosophie die Geschichte zu betrachten hat. Für diese ist die Geschichte ebenso wol als die Natur Einheit des Subjectiven und Objectiven, des Endlichen und des Unendlichen, und Natur und Geschichte verhalten sich nur als die reale und ideale Einheit. Wenn in der Natur Gott „gleichsam eroterisch wird, das Ideale in ihr durch ein Anderes als es selbst, durch ein Sein erscheint," so legt dagegen in der Geschichte „das Göttliche die Hülle ab, sie ist das laut gewordene Mysterium des göttlichen Reiches (S. 173)." Natur, Schicksal, Vorsehung geben dieser neuen Geschichtsauffassung sofort abermals den Anhalt zu einer Eintheilung in drei Perioden. Aber nur die Namen sind noch dieselben. Diese drei Ideen drücken jetzt „dieselbe Identität," nur auf verschiedene Weise aus; die beiden ersten Perioden sind umgestellt, und die dritte, welche früher als die vollere und endlich wirklich erreichte Erscheinung des Göttlichen vorgestellt und ebendaher als noch nicht einmal begonnen gesetzt wurde, wird jetzt bereits von dem Auftreten des Christenthums an datirt. Die ästhetische Anschauung hat sich ja inzwischen über das ganze Universum ergossen und die Schwierigkeit besteht fortan vielmehr darin, in die durch den ganzen Verlauf der Geschichte durchgreifende Identität von Freiheit und Nothwendigkeit irgendwie einen Unterschied und Stufengang hinein zu bringen. Der Philosoph hat hier nur dasselbe Mittel, wie für die Naturphilosophie; wie eine „Construction" der Natur, so gibt es nach ihm auch eine „Construction" der Geschichte, und es versteht sich endlich, daß, je mehr durch das Eindringen des ästhetischen Elements in das philosophische Wissen die eigenthümliche Lebenskraft der Geschichte, die Freiheit, abgestumpft ist, nur desto entschiedener aus der Sicherheit dieses ästhetisch durchdrungenen Philosophirens der Gegensatz zwischen Geschichte und Philosophie geleugnet wird; denn alles Sein und alles Wissen steht ja gleicherweise in jener chimärischen Identität des Absoluten, jener hypostasirten Abstraction, die als real im Kunstproduct nachgewiesen war. „Auch die Geschichte," heißt es S. 177, „kommt aus einer ewigen Einheit und hat ihre Wurzel ebenso im Absoluten wie die Natur, oder irgend ein anderer Gegenstand des Wissens."

Treten wir von hier zu Hegel herüber, so ist die Differenz in Vergleich mit seinem Vorgänger, wie überhaupt so insbesondere für die Geschichtsphilosophie in der innigeren Durchdringung der ästhetischen und der transscendentalen Anschauung begründet. Nachdem bei Schelling jene erstere ins philosophische Wissen hereingetreten

war, so erstickte sie fast völlig die Energie des sich selbst ergreifenden Ich. Bei Hegel erholt sich dies von Fichte überkommene Moment und setzt sich mit dem ästhetischen in ein künstlich berechnetes und zur Systembildung überlegt arrangirtes Gleichgewicht. Das Absolute ist auch bei Hegel diese dem Kunstproduct abgeschöpfte Identität; aber in ihr athmet wieder hörbarer das selbstbewußte Ich; die Pulsschläge desselben bringen lebendige Bewegung in die Ruhe jener Identität. Das Absolute, sagt Hegel, ist ebenso Substanz wie Subject; es ist Geist. Der Geschichte kommt dies zunächst sehr beträchtlich zu Gute. Sie erscheint nicht mehr als Tableau, in welches sich Vorder-, Mittel- und Hintergrund hineinconstruiren läßt, sondern als ein lebendig sich Bewegendes, als Proceß und ernstliche Entwickelung. Das Geschichtsbild, wie wir es aus dem System des transscendentalen Idealismus kennen und wie es sich aus dem Fichte'schen Standpunkt ergab, ist gleichsam verwoben mit dem späteren, welches vom Standpunkte des Identitätssystems die Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums entwarfen. Die zum Dasein nur strebende Freiheit ist das Blut, welches in den Adern des geschichtlichen Organismus, als in welchem Freiheit und Nothwendigkeit durch die Energie der ästhetischen Anschauung ausgeglichen ist, sich warm und belebend hin und her bewegt. Die Geschichte als die Darstellung des Absoluten in der Zeit ist der Proceß des Werdens des Geistes. Sie ist nicht blos Weltgericht, nicht das bloße Gericht der Macht des Geistes, „d. i. die abstracte und vernunftlose Nothwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er an und für sich Vernunft, und ihr Für-sich-sein im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem Begriffe nur seiner Freiheit nothwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseins und seiner Freiheit." Es ist ferner „die Geschichte des Geistes seine That; denn er ist nur, was er thut, und seine That ist, sich, und zwar hier als Geist, sich zum Gegenstande seines Bewußtseins zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen (Grundlinien zur Philosophie des Rechts. Werke VIII. S. 423). Die Weltgeschichte, wie es anderwärts heißt (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke IX. S. 66), „ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Processes des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufenganges, wodurch er seine Wahrheit erlangt."

Aber sehen wir genauer zu, so erfährt das hier im Gegensatz zu dem Standpunkt der Identitätsphilosophie wieder auftauchende, sich stärker einsetzende Princip der Subjectivität und Freiheit einen empfindlichen, ja einen tödtlichen Rückschlag von dem, was wir als das ästhetische Princip aus der Analyse und historischen Reconstruction des Hegel'schen Standpunkts kennen gelernt haben. Das Ich, welches im Hegel'schen System und so auch in der Geschichtsphilosophie überall gegenwärtig ist, hat in dieser ästhetischen Anschauung, mit der es zusammengegangen ist und aus der es sich erst bei Hegel wieder erholt, seine sittliche Bedeutung fast vollständig eingebüßt. Die Freiheit, als welche der Geist definirt wird, ist eine kraftlose Freiheit. Nicht in der sittlichen That, sondern im Wissen culminirt jenes Ich. Der Geist ist nicht sowol Sich-selbst-ergreifen, als vielmehr Bei-sich-sein. Das ästhetische Element, in welchem das Ich steht, hat diesem das Mark ausgesaugt und seine ethische Natur in eine blos theoretische umgekehrt. Der Sinn der Freiheit, welche sich bei Hegel wieder stärker regt, ist nur die Freiheit des erkennenden Geistes, die Wahrheit des Geistes nur das Bewußtsein über sich selbst. Wiefern dies nicht aus den schon angeführten Stellen erhellt, so wird es durch eine ganze Reihe andrer bezeugt. „Die Weltgeschichte," lautet ein berühmtes Hegel'sches Wort, „ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit." Es ist „der Endzweck der Welt das Bewußtsein des Geistes von seiner Freiheit, und ebendamit die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt (Werke IX. S. 24)." „Die Weltgeschichte fängt mit ihrem allgemeinen Zwecke, daß der Begriff des Geistes befriedigt werde, nur an sich an, d. h. als Natur; er ist der innere, der innerste bewußtlose Trieb, und das ganze Geschäft der Weltgeschichte ist die Arbeit, ihn zum Bewußtsein zu bringen (S. 31)." Jenes Verdauen der Substanz durch den auch Subject seienden Geist wird bei Hegel nur zur Hälfte Ernst; denn er ist Subject nur in theoretischer Bedeutung.

Dies ist das Eine. Das Weitere aber und was damit zusammenhängt, ist dies, daß die ganze subjective Bewegung in der Geschichtsphilosophie nicht weniger als in der Logik völlig unselbständig und unwahr, ein bloßes, sich immer wieder zurücknehmendes Spiel und nur leise aufgetragen ist auf dem tragenden Grunde der Identität. So gut wie in der Logik das reine Sein eigentlich schon die absolute Idee ist, so ist auch „der Geist, was er ist, an sich immer gewesen." Es ist eine bekannte Stelle in den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie, an welcher sich die innerste Natur der Hegel'schen Anschauungsweise verräth. „Nicht," heißt es S. 41, „die allgemeine Idee ist es, welche sich in Gegensatz und Kampf, welche sich in Gefahr begibt; sie hält sich unangegriffen und unbeschädigt im Hintergrunde." Nämlich das Hegel'sche Absolute ist genau dieser Bärenhäuter, welcher zu Anfang schon weiß, was am Schlusse aus ihm werden wird und welcher nun auch die Geschichte zu einem solchen Bärenhäuter machen möchte, der seine Entwickelung nicht aus sich selbst macht, sich nicht mit den die Geschichte treibenden und im Grunde aufwühlenden, sie mit ihrem Lebenshauch bis in die Tiefe erschütternden Individualitäten identificiren, aus ihnen sich erfrischen, durch sie sich fördern und bilden, sondern ihnen im Hintergrunde nur zuschauen, sie nur gewähren lassen will. „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt, wodurch das, was durch sie sich in Existenz setzt, einbüßt und Schaden leidet." „Die Individuen werden aufgeopfert und preisgegeben. Die Idee bezahlt den Tribut des Daseins und der Vergänglichkeit nicht aus sich, sondern aus den Leidenschaften der Individuen." Nämlich das Hegel'sche Absolute ist in Wahrheit dieselbe todte Identität, wie die

Schelling'sche Indifferenz; die Realität, in deren Besitz sie angeblich ist, verdient sie sich nicht selbst. Daß sie Subject sei, ist ein bloßes Vorgeben; ihre Arbeit in der Logik ist eine blos scheinbare; der Charakter des Absoluten ist der blos weibliche der List, nicht der männliche der wagenden That und der angestrengten Arbeit, und genau ebenso treibt der Geist sein Werk in der Geschichte; sich selbst wagt er nicht daran, sondern er ruht seiner selbst gewiß im Hintergrunde, und nicht durch sich selbst, sondern nur durch den Schein seines Wesens findet er sich ab mit der widerhaltigen Wirklichkeit.

Aber noch mehr. Auch die ästhetische Anschauung kommt nicht zu ihrem Rechte und ihrer Wahrheit. Wie durch sie das sittliche Moment der ursprünglichen intellectuellen Anschauung beeinträchtigt und einestheils zum Theoretischen, anderntheils zum blos Formellen heruntergesetzt wird, so geht umgekehrt die Tiefe und Solidität der ästhetischen Anschauung an das zur blos begrifflichen Bedeutung herabgesunkene Ich — Ich verloren. Jede liebevolle Vertiefung in den reichen concreten Stoff, wie der Natur so der Geschichte, zieht das Interesse an der Dialektik des Begriffs immer wieder an die Oberfläche zurück, die stereotypen Formen dieser Dialektik verlangen sich durchzusetzen und fliehen deshalb rasch an dem empirischen Detail vorbei. Indem die Weltgeschichte die Entwickelung des Bewußtseins des Geistes von seiner Freiheit und der von solchem Bewußtsein hervorgebrachten Verwirklichung darstellt, so ist sie „ein Stufengang, eine Reihe weiterer Bestimmungen der Freiheit, welche durch den Begriff der Sache hervorgehen." Man fragt, wo diese Bestimmungen herkommen, wie sie entdeckt werden? Und die Antwort bleibt nicht aus. Nämlich „die logische und noch mehr die dialektische Natur des Begriffes überhaupt, daß er sich selbst bestimmt, Bestimmungen in sich setzt und dieselben wieder aufhebt, und durch dieses Aufheben selbst eine affirmative und zwar reichere, concretere Bestimmung gewinnt, — diese Nothwendigkeit und die nothwendige Reihe der reinen abstracten Begriffsbestimmungen wird in der Logik erkannt." Von diesem Logischen wird nun zwar in der Philosophie der Geschichte nur ein sehr bescheidener Gebrauch gemacht, die Logik selbst demonstrirt ihre Kategorien keineswegs an weltgeschichtlichen Gestalten, sie macht höchstens den Versuch, den Verlauf ihrer Dialektik durch den Verlauf der von der Geschichte der Philosophie aufgestellten Principien der verschiedenen Systeme zu belegen: aber die Foderung wenigstens bleibt stehen und die Spitzen wenigstens des logischen Verlaufs scheinen durch den verschlungenen Gang der Weltbegebenheiten hindurch; die Philosophie der Geschichte gleicht einer im Gestöber der Ereignisse und Leidenschaften eingeschneiten Logik. Wir wollen im Vorbeigehen den von Hegel bezeichneten Gang des Weltgeistes in seinen allgemeinsten Bestimmungen kennen lernen. „Indem," heißt es in den Grundlinien der Philosophie des Rechts (S. 428), „der Weltgeist als Geist nur die Bewegung seiner Thätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Bewußtsein von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreien und zu sich selbst zu kommen, so sind die Principien der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseins in dem Gange seiner Befreiung, der welthistorischen Reiche, Viere." Diese Vier werden aufgezählt und ihre Dialektik wird entwickelt. „In der ersten als unmittelbaren Offenbarung hat der Geist zum Princip die Gestalt des substantiellen Geistes, als der Identität, in welcher die Einzelnheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt" — das orientalische Reich. „Das zweite Princip ist das Wissen dieses substantiellen Geistes, sodaß er der positive Inhalt und Erfüllung und das Fürsichsein als die lebendige Form desselben ist, die schöne sittliche Individualität" — das griechische Reich. „Das dritte ist das in sich Vertiefen des wissenden Fürsichseins zur abstracten Allgemeinheit und damit zum unendlichen Gegensatze gegen die somit ebenso Geist- verlassene Objectivität" — das römische Reich. „Das Princip der vierten Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und concretes Wesen zu empfangen und in der Objectivität einheimisch und versöhnt zu sein, und weil dieser zur ersten Substantialität zurückgekommene Geist der aus dem unendlichen Gegensatze zurückgekehrte ist, diese seine Wahrheit als Gedanke und als Welt gesetzlicher Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen" — das germanische Reich [73]).

---

73) Es ist überaus lehrreich, diese durch das Logische und die Ecken des Begriffs corrumpirte ästhetische Anschauung der Geschichte mit den Foderungen zu vergleichen, die der echt historische Sinn an die Geschichtschreibung stellt. Man wird diesen Sinn dem tiefen Sprachkenner, dem großen Staatsmann, dem Manne, welcher für Auffassung des Empirischen wie des Ideellen gleich wunderbar begabt war, nicht absprechen und auch der Vorredner zu den Hegel'schen Vorlesungen über Philosophie der Geschichte hat die Tiefe der Humboldt'schen Abhandlung: Über die Aufgabe des Geschichtschreibers ausdrücklich anerkannt. Auch Wilhelm v. Humboldt fodert aber von dem Geschichtschreiber eine wesentlich ästhetische Anschauungsweise. Derselbe soll „aus eigner Kraft bilden, was er, wie es wirklich ist, nicht mit bloßer Empfänglichkeit wahrnehmen konnte" — eine zwischen Receptivität und Spontaneität gleichschwebende Stimmung also, eine wesentlich künstlerische Natur soll er haben. „Was der Geschichtschreiber thun kann," heißt es weiterhin (a. a. O. Werke 1. Bd. S. 14), „um zu der Betrachtung der labyrinthisch verschlungenen Begebenheiten der Weltgeschichte, in seinem Gemüthe eingeprägt, die Form mitzubringen, unter der allein ihr wahrer Zusammenhang erscheint, ist, diese Form von ihnen selbst abzuziehen." Sofort wird auseinandergesetzt, wie der Widerspruch, der hierin zu liegen scheine, bei näherer Betrachtung verschwinde. Nämlich „jedes Begreifen einer Sache setzt, als Bedingung seiner Möglichkeit, in dem Begreifenden schon ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen voraus, eine vorhergängige, ursprüngliche Übereinstimmung zwischen dem Subject und Object." Und hier sogleich bietet sich die Hegel'sche Anschauungsweise zur Vergleichung dar. Beide scheinen auf den ersten Blick vollkommen übereinzustimmen. Hegel sagt: „Die speciellen Eigenthümlichkeiten eines besondern Volksgeistes sind aus der allgemeinen Eigenthümlichkeit, dem besondern Princip des Volkes zu verstehen, sowie umgekehrt aus dem in der Geschichte vorliegenden factischen Detail jenes Allgemeine der Besonderheit herauszufinden ist. Daß eine bestimmte Besonderheit in der That das eigenthümliche Princip eines Volkes ausmacht, dies ist die Seite, welche empirisch aufgenommen und auf geschichtliche Weise erwiesen werden muß. Dies zu leisten, setzt nicht nur eine geübte Abstraction, sondern auch schon eine vertraute Bekanntschaft mit der Idee voraus; man muß mit

Weder die Substanz, dies ist das Resultat unsrer Betrachtung der Hegel'schen Geschichtsphilosophie, wie des ganzen Systems, noch das Subject kommt hier zu vollem Rechte. Das ästhetische Moment, wie es in das

---

dem Kreise dessen, worein die Principien fallen, wenn man es so nennen will, a priori vertraut sein" — und sofort werden Kepler's Entdeckungen als ein Beispiel dieser Erkennungsweise, in der sich Apriorisches und Aposteriorisches in der Mitte begegnen, sich gegenseitig zum Unterbau dienen, angeführt. Hegel, wie gesagt, scheint ganz dasselbe zu meinen, wie Humboldt, welchem auch „das Begreifen allemal in der Anwendung eines früher vorhandenen Allgemeinen auf ein neues Besonderes besteht." Aber es scheint auch nur so; der Unterschied zwischen beiden Männern und dem, was der Eine und der Andere an den Historiker fodert, ist in Wahrheit unsagbar groß. Humboldt fodert als Voraussetzung der Möglichkeit des Begreifens „ein Analogon des nachher wirklich Begriffenen," nur die Stimmung also, nur die allgemeine Angelegtheit und Begabtheit, nur die Bereitheit und Empfänglichkeit, nur eine dem empirischen Object sympathetische Gemüthsverfassung, welche erst durch das Aposteriorische zur Geburt bestimmter Begriffe determinirt wird. Wie sympathetische Schrift durchaus unsichtbar ist, ehe sie nicht erwärmt, oder durch sonst eine chemische Operation behandelt wird, so soll das Wesen der geschichtlichen Ereignisse gleichsam mit sympathetischen Zügen und potentia in dem Historiker liegen, gelesen werden aber dann erst können, wenn die Ereignisse empirisch aufgefaßt worden sind. Oder wie stillstehendes Wasser sich selbst bei einer Kälte unter dem Gefrierpunkt in tropfbarem Zustande erhält, sofort aber, bei der leisesten Berührung von Außen, zu Krystallen zusammenschießt: so soll das Gemüth des sinnigen Geschichtschreibers in dieser schlechthinigen Geneigtheit zu ideeller Auffassung der historischen Data bereit stehen, und berührt von diesen alsdann die Form der Darstellung ihnen ebenso geben als entnehmen. Bei Hegel ist das Verhältniß völlig anders gedacht. Hier wird einerseits „eine vertraute Bekanntschaft mit der Idee" vorausgesetzt; nicht ein Analogon des nachher zu Begreifenden, nicht eine Prädisposition für dasselbe von dessen eigenster Natur; nein, ganz bestimmt der Besitz, die Bekanntschaft „mit der Idee," und diese Idee ist nicht etwas Flüssiges, unendlich Variables je nach dem entgegenkommenden Object, sondern „das Wesentliche," was man „kennen" muß, ist etwas ganz Bestimmtes und bei aller inwendigen Dialektik Starres und ganz bestimmt Zugespitztes und Zugehauenes, es ist ganz genau anzugeben, nämlich „das Bewußtsein der Freiheit und in den Entwickelungen desselben die [ursprünglich logischen, d. h. durch den Leitfaden der Hegel'schen Logik zu gewinnenden] Bestimmtheiten dieses Bewußtseins. Die Richtung auf diese Kategorie ist die Richtung auf das wahrhaft Wesentliche." Dem entsprechend wird auf der andern Seite das Sich Bestimmenlassen durch das empirische Object ebenso scharf und begrifflich hart aufgefaßt; denn das empirische Aufnehmen „setzt eine geübte Abstraction voraus," und nur um diese Abstraction vollziehen zu können, ist die vorgängige vertraute „Bekanntschaft mit der Idee" erfoderlich. Das Apriorische und das Aposteriorische fällt also für den Historiker, wie Hegel dessen Thätigkeit bestimmt, durchaus aus einander. Derselbe soll zwar die Geschichte nicht a priori machen, sondern er soll auch das empirische Material sich verschaffen, es studiren und selbst in das Detail davon eindringen; aber die eigentliche Geschichte ist nicht das schlechthin aus dem Processe des Subjects mit dem Object, sowie ein Kunstproduct erst Werdendes; sondern die Idee der Geschichte liegt fertig, in der Form von Kategorien des sich entwickelnden Freiheitsbewußtseins da, ebenso fertig wie der empirische Geschichtsverlauf. Beide sind nicht sowol künstlerisch als nur künstlich und geschickt zu verbinden. Der Geschichtschreiber ist gelehrter Philosoph oder philosophirender Gelehrter; die Erfodernisse zum Geschichtschreiber sind nicht sowol ästhetische Begabung als vielmehr: 1) Kenntniß der Kategorien der Freiheit; 2) Kenntniß des historischen Materials; 3) eine geübte Abstraction, um aus dem Material die Kategorien wieder herauszufinden. Man sieht, was bei Humboldt als ein überaus Inniges und Stätiges erscheint, das tritt hier als ein Äußerliches, Discretes auf. Nur der Schein einer Ähnlichkeit beider Ansichten bleibt und es fragt sich nur noch: woher dieser Schein? Jene Verbindung der Idee mit dem Historischen ist an sich auf alle Fälle seinem inneren Charakter nach etwas Ästhetisches, etwas dem Verfahren des Künstlers Abgesehenes; die Berechtigung zu dieser Verbindung liegt in der künstlerischen Function, die Grundlage des Hegel'schen Verfahrens, die ursprüngliche Anschauung, das Schema, welches diesem Verfahren in letzter Instanz unterliegt, ist eine künstlerische (weiterhin, was hier jedoch auszuführen nicht der Ort ist, auch eine religiöse und sprachliche) Anschauung. In die absolute Erkenntniß, in die Grundvoraussetzung Hegel's, ist diese ästhetische Anschauung ein für allemal aufgenommen, aber freilich auch dort schon aufgenommen, ohne daß Hegel historisch darum wüßte, aber freilich ferner auch dort schon verfälscht durch den rein theoretischen, von Fichte's Ich = Ich sich herschreibenden Charakter der intellectuellen Anschauung, die durch diese Aufnahme des ästhetischen Moments so gewaltig alterirt und eine neue verbesserte, eine „reine" oder „wahre" intellectuelle Anschauung geworden ist. Diese Grundvoraussetzung Hegel's mit ihrem Participiren an dem Charakter des künstlerischen Producirens, die Voraussetzung processirender Identität des Subjectiven und Objectiven beherrscht nun auch seine Geschichtsansicht und ebendaher stammt der Rest ästhetischer Anschauung der Aufgabe des Geschichtschreibers, ein Rest der, wie gesagt, von Haus aus corrumpirt ist durch die begriffliche Fassung. Wenden wir uns von hier zu Humboldt zurück, so hat dieser nicht eine Grundvoraussetzung oder ein philosophisches Princip und System, in welches sich wider sein Wissen die ästhetische Anschauung eingeschlichen hätte, sondern einestheils weiß er darum, daß er eine wesentlich ästhetische Anschauung für die Geschichtschreibung geltend macht, ferner trägt er sie selbst direct und nicht durch die Vermittlung eines in ästhetischer Anschauung wurzelnden Princips in die Geschichtsauffassung hinein, und drittens endlich modificirt er sie ganz bestimmt nach der Natur grade der Geschichte, paßt sie diesem besonders gearteten Stoffe auf's Engste an und scheidet in sofern wieder zwischen der Aufgabe des Dichters und der des Historikers. Wir geben Beweise von allen Dreien. Zuerst also weiß er um diese Hineinziehung der ästhetischen in die historische Anschauung. Wir haben hierfür schon oben einige Äußerungen angeführt; aber es wäre überflüssig, deren mehre beizubringen. Der ganze Aufsatz knüpft immer von Neuem wieder an die Betrachtung des Verfahrens des Dichters und Künstlers an, an dem Leitfaden dieser Vergleichung werden alle Bestimmungen der Historiographie gewonnen, sie durchzieht und beherrscht die ganze Abhandlung, es ist der ausgesprochene Gang der Untersuchung, „das leichter erkennbare Verfahren des Künstlers auf das, mehr Zweifeln unterworfene des Geschichtschreibers anzuwenden." Zweitens wird jenes Verfahren direct auf dies übertragen. „Die historische Darstellung ist, wie die künstlerische Nachahmung der Natur. Die Grundlage von Beiden ist das Erkennen der wahren Gestalt, das Herausfinden des Nothwendigen, die Absonderung des Zufälligen." Die Übereinstimmung bestimmter Ideen mit dem Geschichtsverlauf wird daher nicht mit Berufung auf ein philosophisches Princip, was in einem System der Logik erwiesen werde, vorausgesetzt, sondern der Geschichtschreiber soll diese Übereinstimmung durch seine Geschichtschreibung erst herausstellen; die Möglichkeit der Kunst ist die einzige Voraussetzung. Die Ideen, welche der Historiograph in ihrer Verbindung und Offenbarung in den Weltbegebenheiten darstellen soll, sind daher auch nicht vorher fertige, aus einem System herstammende, sondern in und mit der Vertiefung in das empirische Material lediglich in Folge des allgemeinen Vertrauens und der künstlerischen Bereitheit zu entdeckende. Es sind nicht abgebrochene Spitzen, nicht abstracte Gedanken, nicht die Kategorien des sich entwickelnden Freiheitsbewußtseins, sondern hören wir! „Bei der Geschichte," heißt es S. 15, „ist diese [die schon oben von uns erwähnte] vorgängige Grundlage des Begreifens sehr klar, da Alles, was in der Weltgeschichte wirksam ist, sich auch in dem Innern des Menschen bewegt. Je tiefer daher das Gemüth einer Nation alles Menschliche empfindet, je zarter, vielseitiger und

absolute Wissen, und in dessen objectiven Ausdruck, das als Geist bestimmte Absolute, hineingesenkt ist, ist darin ebenso um seine eigenthümliche Wahrheit gebracht, wie das praktische, aus der Fichte'schen intellectuellen Anschauung herrührende Moment. Dem ästhetischen ist seine Fülle und Sinnlichkeit, seine Zartheit und sein ausschließlicher Reiz genommen. Dem praktischen umgekehrt ist seine Freiheit und Kraft, sein Ernst und seine Reinheit entzogen, und sofern es nur in der Projection der Theorie auftritt, so ist es durch die Absorption des ästhetischen phantastisch und träumerisch geworden. Es ist eine Folge der Aufnahme des ästhetischen Moments in das Ich=Ich, daß nun alle Wirklichkeit im Erkennen gegenwärtig, daß das Nicht-Ich bezwungen und dem Ich identisch sein soll: aber es ist das eine ungeheure Illusion; die Identität des Subjectiven und Objectiven ist im Kunstwerk als solchem eine Wahrheit, in der mit der ästhetischen Anschauung geschwängerten intellectuellen dagegen, einem blos *gemachten*, blos im Hirn des Philosophen existirenden Standpunkte ist es keine Wahrheit mehr, sondern ein gleichfalls blos Gemachtes und Phantasirtes. Vom Gesichtspunkte der Kritik aus ist die Bewältigung aller Realität und deren Gegenwart im absoluten Erkennen daher ein Vorgeben, in das man sich wol hineinglauben, welches man aber nicht beweisen und von welchem man nicht in dem Sinne überzeugt sein kann, wie Fichte sagte, daß er von der Wahrheit der Wissenschaftslehre überzeugt sei. Das absolute Wissen mit seinem angeblichen Besitzen aller Wirklichkeit, seinem Einssein mit derselben gleicht der Sonne, von der es heißt, daß sie Wasser ziehe. Es ist ferner eine Folge des von Fichte her im absoluten Wissen noch rückständigen praktischen Moments, wenn das Subject als Zweck sich im Absoluten, welches daher Proceß ist, zu sich selbst hindurcharbeitet, seine Substanz dialektisch durchwirkt und von Stufe zu Stufe hebt: aber es ist diese ganze Arbeit eine bloße Komödie, ein bloßes Schattenspiel; es ist mit dem Zwecksetzen und mit der Energie des Subjects so lange ein Ernst und eine Wahrheit, so lange die reine Thathandlung des Ich, das sittliche Zurückgreifen des Menschen in sein eignes Gemüth die Philosophie principiell beherrscht, wie es sich ziemt für die Philosophie des Protestantismus; dagegen von der durch die geniale, künstlerische Function des Ich angesteckten, mit ihr kritiklos und bewußtlos zusammengeworfenen Thathandlung wird diese Wahrheit zum leeren Schein und Spiel, und das sittliche Streben des menschlichen Subjects wird verkehrt in eine bloße Motion, die sich ein außer den Menschen versetztes Absolutes macht, um nicht in Folge seines Erbtheils von der Natur des Kunstwerks her in träger Substanzialität unterzugehen und in Stagnation zu gerathen. Es ist endlich eine Folge gleichfalls des Fichte'schen Standpunkts, der formalen und abstracten Natur des Ich=Ich, wenn im Äther des Begriffes alle Erkenntniß vor sich gehen soll: aber wunderlich contrastirt nun die übriggebliebene Abstraction mit dem phantastischen, durch das ästhetische Moment hereingezogenen Inhalt dieser Abstraction. Dieselbe hatte ein Recht und eine Wahrheit, so lange dies ästhetische Moment noch nicht hereingezogen war. Wir können eine Freude und Genugthuung empfinden über das reine,

reiner sie dadurch ergriffen wird, desto mehr hat sie Anlage, Geschichtschreiber im wahren Sinne des Worts zu besitzen." Wir könnten hier fragen, ob wol das „Bewußtsein der Freiheit" *alles Menschliche* erschöpfe, ob nach dieser Kategorie die Weltbegebenheiten zu strecken vielmehr zart als hart, vielmehr vielseitig als einseitig, vielmehr rein als trübe sei? Aber wir hören statt dessen vielmehr, was für Humboldt die schaffenden Kräfte der Weltgeschichte sind, was er Alles zu „allem Menschlichen" zählt. Und so spricht er denn zuerst von den physiologischen Kräften der Geschichte und sodann von den psychologischen „der mannichfaltig in einander greifenden menschlichen Fähigkeiten, Empfindungen, Neigungen und Leidenschaften." Aber durch beide und auch wenn noch der Mechanismus von Ursache und Wirkung hinzugenommen wird, sind die Ursachen des Zusammenhangs der Begebenheiten bei weitem noch nicht erschöpft; die Grundidee, von welcher aus allein auch das Verstehen dieser in ihrer vollen Wahrheit möglich ist, liegt nicht in ihrem Kreise. „Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte außer demselben begriffen werden." „Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich." Es gibt noch „Ideen, die, ihrer Natur nach, außer dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen." Und werden nun diese etwa bestimmte, in einem logischen Systeme zu gewinnende Kategorien sein? — Nichts weniger als das; die waltende Idee kann durchaus nur „an den Begebenheiten selbst erkannt werden." Sie kann sich ferner „nur einer geistig individuellen Kraft anvertrauen," sie ist entweder selbst die menschliche Individualität, deren „jede eine in der Erscheinung wurzelnde Idee" ist, oder sie bezieht sich wenigstens auf die menschliche Individualität und als solche am Individuellen haftende idealische Formen nennt Humboldt vor Allem die Sprache, weiter aber die Schönheit, die Wahrheit, das Recht, welche Alle, je in ihrer Weise, in der Geschichte sich Dasein und Geltung verschaffen und sich auf zwiefachem Wege, einmal als Richtung und dann als Krafterzeugung, äußern. So Humboldt, nicht ohne daß man die Nachwirkung Kant'scher Gedanken spürte und nicht ohne daß sich streiten ließe, ob nicht das Recht des Individuellen zu stark von ihm accentuirt sei: jedenfalls aber sind es lebendigere und solidere Mächte, welche hier als welche bei Hegel den Gang des Weltgeistes leiten. Es bedarf kaum, daß wir zuletzt noch nachweisen, wie die ästhetische Behandlung der Geschichte von Humboldt doch zugleich der eigenthümlichen Natur grade des Geschichtlichen angeschmiegt wird. Wir berühren dies deshalb auch diesen Nachweis, um die Verschiedenheit jener Hegel'schen bewußtlosen Vermischung des Ästhetischen mit dem Logischen und der bewußten Verbindung jenes mit dem Historischen fühlen zu lassen. In dem Hegel'schen absoluten Wissen ist die künstlerische Phantasie bewußtlos untergesteckt; mit der Fichte'schen intellectuellen Anschauung sich begattend erzeugt dieselbe eben das fabelhafte absolute Wissen und dies domicirt nun mit ziemlich wenig Umständen auch die Geschichte. Wie viel klarer zugleich und behutsamer Humboldt! Auch der Geschichtschreiber wirkt, um seine Aufgabe zu erfüllen, wie der Dichter, durch die *Phantasie*. „Da er aber," wird sogleich hinzugefügt, „diese der Erfahrung und der Ergründung der Wirklichkeit unterordnet, so liegt darin der, jede Gefahr aufhebende, Unterschied. *Sie wirkt in dieser Unterordnung nicht als reine Phantasie, und heißt darum richtiger Ahnungsvermögen und Verknüpfungsgabe.*" „Der Dichter," heißt es ein anderes Mal, „streift nur die flüchtige Erscheinung von der Wirklichkeit ab, berührt sie nur, um sich aller Wirklichkeit zu entschwingen; dieser sucht blos sie, und muß sich in sie vertiefen." Und Beide endlich werden zugleich verglichen und zugleich unterschieden, wenn gesagt wird: „Was dem Künstler die Kenntniß der Natur, das Studium des organischen Baus, ist dem Geschichtschreiber die Erforschung der als handelnd und leitend im Leben auftretenden Kräfte; was jenem Verhältniß, Ebenmaß und der Begriff der reinen Form, sind diesem die sich still und groß im Zusammenhange der Weltbegebenheiten entfaltenden, aber nicht ihnen angehörenden Ideen."

strenge Linienziehen der Wissenschaftslehre, eine entschiedene Leere dagegen empfinden wir, wenn alles Concrete herbeigeschleppt wird und doch nur durch die Linien der Logik, durch das Netz der objectiven Kategorien gesehen wird. Es geht uns, wenn wir über so große Dinge so trivial reden dürfen, wie Solchen, welche einen flüssigen Brei mit der Gabel zu sich nehmen sollen. Weder mathematische Linien haben wir, wenn dies Gleichniß besser klingt, noch ein lebensvolles Gemälde, sondern schattenlose Arabesken und Schnörkel. Weder die Substanz kommt in der Hegel'schen Philosophie zu ihrem Rechte noch das Subject. Aber die Befriedigung und Vereinigung Beider ist darum nicht weniger das angestrengte Streben des Philosophen. Sie à tout prix zusammen- und unter Ein Dach zu bringen, dazu die ausführliche Architektonik und der detaillirende Fleiß des Systems. Diese Beruhigung der Gegensätze, dies Einfangen des unbequemen, immer andringenden, in die Wirklichkeit nie völlig aufgehenden Subjects, die Ernüchterung andererseits von dem Rausch der Romantik, von dem Schwelgen in der Substanz: es war wie der Charakter des absoluten Idealismus, so der Charakter der Zeit, in welcher und für welche derselbe entstand. Hegel ist der Philosoph der Restaurationsepoche, seine Philosophie ein heller Spiegel der Trägheit und Selbstgenügsamkeit, der Erschlaffung und Übertünchung, unter welcher die teutsche Nation begraben lag, nachdem zuerst das Zeitalter der Aufklärung sie gelangweilt und ausgedörrt, nachdem die Schrecken der Revolution sie im Innersten angerührt und nachdem ein romantischer Aufschwung sie allzu heftig angegriffen hatte. Sie hüllte sich damals in die Erinnerung aller dieser von ihr durchlebten Perioden und hatte kein bedeutenderes Werk zu produciren, als diese Philosophie, welche wie ein Traum den Gehalt ihres Lebens an ihr vorüberzuführen verstand. Welch ein Abstand zwischen Kant und Hegel, wenn jener von dem Gipfel der französischen Revolution aus den Blick in die unendliche Ferne der Zukunft richtet und vor sich hin die Worte spricht: Solch ein Ereigniß vergißt sich nicht! — und wenn dieser dagegen in vornehmer Genügsamkeit die Revolution mit ihrer einseitigen und abstracten Subjectivität nicht nur weit hinter sich, sondern in einer armseligen Gegenwart bereits verdaut und nichts als die wirklich eingetretene Versöhnung mit der Wirklichkeit zu erblicken vermag! Welcher Sturm in Fichte's Reden an die Teutschen: welche Windstille in Hegel's Rechtsphilosophie! Bei jenem schäumt der Charakter über über das enge Gefäß, in welches er in der Wissenschaftslehre sich eingeschlossen; er gibt dem weltüberwindenden Ich in teutschem Nationalgefühl einen Boden, auf welchem es stehen, eine Tiefe, in welcher es wurzeln könne. In dem geschlossenen Bau der Hegel'schen Logik ist kein Platz für den Charakter, alle Spitzen der Subjectivität sind abgebrochen, oder vielmehr in den Boden der Substanz immer wieder zurückgebogen; das Absolute hat nicht das Teutsch-Nationale zu seiner Unterlage und Auslegung, es findet in dem Beamtenstaat mit der bedeutungslosen, formellen Spitze des entscheidenden monarchischen Willens seinen entsprechenden Typus wie seinen Hinterhalt. Es ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, der „warme Frieden" mit ihr, wie die Vorrede zur Rechtsphilosophie sagt, welche der absolute Idealismus gewährt, und dieselbe Vorrede ist es, welche in einem famosen Worte die praktische Bedeutung des Hegel'schen Princips, der formellen Vereinigung von Substanz und Subject aller Welt verrathen hat. Was diese Philosophie, wenn sie sich ihres Wesens rühmen will, auf abstracte Weise als Einheit von Form und Inhalt bezeichnet, das deutet jene Vorrede selbst in Beziehung auf das praktische Verhältniß des Systems zur Wirklichkeit. „Die Form," sagt sie (VIII. S. 19), „in ihrer concretesten Bedeutung ist die Vernunft als begreifendes Erkennen und der *Inhalt* die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von Beidem ist die philosophische Idee." „Die Philosophie, weil sie das *Ergründen des Vernünftigen* ist, ist ebendamit das *Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen*," und endlich, um den vexatorischen Charakter dieser Philosophie recht handgreiflich zu machen: — „*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.*"

Und noch zwei andere Worte sind es, welche wir aus der berühmt gewordenen Vorrede herausnehmen, um uns von Hegel selbst die Versicherung zu verschaffen, daß er einer armseligen und kümmerlichen Zeit einen classischen Ausdruck gegeben und die Erlaubniß zugleich, die strengen Formen des Systems zu sprengen, wenn die Zeit ihren Charakter geändert und mit dem Aufgebot ihrer innerlichsten Kräfte sich zu verjüngen strebt. „Was das Individuum betrifft," heißt es S. 18, „so ist jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie ihre Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist ebenso thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus." Und er stellt seiner eignen Philosophie zum Schluß das Prognostikon: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."

Und so bliebe hier nur ein zwiefacher Trost; nämlich der zuerst, daß es nicht in der Natur einer jeden, wie eingestandenermaßen in der Natur dieser Philosophie liegt, Grau in Grau zu malen, und der zweite sodann, daß auf die Abenddämmerung, in welcher jene Eule ihren Flug beginnt, nach einem alten Naturgesetz die Morgendämmerung folgt, bei deren drohendem Schimmer jener Vogel sich in das Dunkel seines Gemäuers zurückzieht. Die historische Situation der Gegenwart ist offenbar herausgewachsen aus dem engen Kleide, welches ihr der absolute Idealismus angepaßt hatte und soviel neue Sinne dem gegenwärtigen Zeitalter und dem teutschen Volke insbesondere aufgegangen sind, soviel Kräfte scheinen losgebunden, um die Fäden zu zerreißen, mit denen jener Idealismus uns festhielt. Eine historische Reaction gegen alle Schwächen desselben ist unaufhaltsam und zwar aus

dem lebendigen Triebe des teutschen Volksgeistes ausgebrochen. Die Verkehrung des Sittlichen in das Intellectuelle, des sich selbst ergreifenden Ich in den für alle Wirklichkeit durchsichtigen Begriff findet ihren Gegner in dem mächtig überall durchbrechenden ethischen Drange der Zeit. Diese ethische Seite bildet recht eigentlich den Kern unserer religiösen Bewegungen, und wenn sie da, wo es ihr auf diesem Gebiete gelingt, sich durchzusetzen, das Wesen der Religion zu einer einseitigen Härte verkehrt, so steht das politische und sociale Element um so mehr als ein bereites Gefäß da, in welchem der sittliche Geist der Nation sich fassen und läutern darf. Gegen die Übertragung ferner der rein intellectuellen That des Ich in das ästhetische Element macht theils dieselbe ethische Stimmung der Gegenwart, theils der gesteigerte Ernst der empirischen Forschung Opposition. Jene Stimmung vermag sich nicht mehr in das Entäußern des eigensten Besitzes des Geistes an eine objective Intellectualwelt zu finden; sie protestirt dagegen aus dem Bewußtsein, dies Jenseitige selbst zu sein, oder doch durch die Bewegung sittlicher Kräfte es diesseits auf realere Weise in Existenz setzen zu können. Die Empirie aber erkennt ihr eignes Object nicht wieder in der Verklärung, die es durch den Äther des Begriffes erfahren, sie wendet sich von den Scheingestalten, in welche das logische Element das Concrete verflüchtigt, und setzt die unüberwindliche Zuversicht der Sinne der Sophistik der Phänomenologie entgegen. Beides aber, das ethische wie das empirische Motiv der Gegenwart, wurzelt in dem wieder aufgelebten nationalen. Gegen den Formalismus des Begriffs wird die Substanz des nationalen Lebens eingesetzt; gegen den Quietismus desselben regt sich die historisch-productive Kraft des Volksgeistes und gegen die Verallgemeinerung alles Inhalts des geistigen Lebens macht sich die volksthümliche Individualität geltend.

Es wird unsere Aufgabe sein, zu sehen, ob diese neu erwachten historischen Motive der Philosophie überhaupt den Untergang bereiten, oder ob die Hegel'sche zwar von ihnen überboten und zu einer nur noch historischen Existenz herabgesetzt wird, das Denken selbst jedoch neue Kräfte aus der veränderlen Weltlage und neue Bahnen durch diese hindurch sich zu schaffen vermag. Zweierlei jedoch haben wir abzuthun noch vor dieser letzten Untersuchung. Die Pause, welche nach der Entstehung des absoluten Idealismus für das wissenschaftliche Denken eintrat, scheint geeignet, theils um eine bisher übergangene Gestalt nachzuholen, theils den geschichtlichen Fluß der Systeme zu sistiren und einige gleichsam statistische Notizen über die Nachwirkung der teutschen Speculation und über deren geographische Ausbreitung einzuschalten. Wir sehen insbesondere das letztere Unternehmen nur als einen Excurs an: so sehr drängt die Verlegenheit, in welche wir die Philosophie in ihrem Gegenstoß zur Wirklichkeit haben gerathen sehen, zu der Beantwortung der zuerst bezeichneten Frage, zu der Frage, über die Lösung jener Verlegenheit und über die gegenwärtigen und weiteren Schicksale unserer Wissenschaft.

Was zuerst jene nachzuholende Erscheinung betrifft, so wäre es gewiß ein großer Fehler unserer Darstellung, wenn die Erscheinung selbst nicht so geartet wäre, daß sie diese Nachträglichkeit der Behandlung rechtfertigte. Die Stellung Herbart's in der Geschichte der Philosophie ist jedoch von ihm selbst als eine einsiedlerische aufgefaßt worden. „Ankämpfend wider Wind und Strom," bekennt er, „nur mit äußerster Anstrengung seine Richtung gekonnt behaupten zu haben." Er klagt über das „widerwärtige Zeitalter," gegen dessen Misdeutungen er sich zur Resignation bereit erklärt; die „Absicht einer Reaction gegen die heutige Zeit" liegt ihm ferne, und wenn er seiner im J. 1825 vollendeten Psychologie den Anfang einer Wirkung erst nach einem oder ein paar Jahrzehenden zutraut, so bestimmt ihn zu diesem Glauben die Überzeugung von der dermaligen Trübung der Köpfe, welche nicht gestatte, wie doch zum Verständniß seines Werkes erfoderlich sei, „sich zurückzuversetzen in die Periode, da Kant, Reinhold und Fichte blüheten."

Dahin also wäre, wenn wir uns eine Vorstellung von Herbart's Philosophiren verschaffen wollen, das Schiff unsrer Geschichte zurückverschlagen und wir hätten, wenn nicht der Strom der geistigen Entwickelung uns mit sich gerissen hätte, eben in jener Periode dieses Mannes erwähnen können; auf die Gefahr hin freilich, des mächtiger treibenden Zusammenhangs verlustig zu gehen und dafür noch früher auf einer Verlegenheit aufzulaufen, welche härter ist als die, in welche uns der „absolute Idealismus" hineingeführt hat. Vielleicht dagegen, daß uns jetzt der schon gewonnene Überblick über die Folge der Systeme von Kant bis Hegel leichter und kürzer über das abseits gelegene Herbart'sche System hinweghilft und daß jene mit ihren ganz entgegengesetzten Intentionen das sonst schwer verständliche aufzuhellen geschickt sind.

Zweierlei lag in Kant's Kritik neben einander, sodaß es nur heimlich und nur durch ein Hinzuzudenkendes, keinesweges aber Ausgesprochenes vermittelt schien: die Erfahrung, das Aposteriori und das formende, zur Production jedoch stets auf dem Sprunge stehende Gemüth, die lebendige Zuthat des Apriorischen. Schien es beim Eintritt in die Vernunftkritik, daß Beides sich die Wage halten werde, so neigte sich doch bald das Zünglein der Wage auf die Seite des Letzteren hin. Fichte war es, welcher diese productive Kraft des Gemüthes auffaßte und das Aposteriorische fast völlig durch das Apriorische verzehrt werden ließ. Herbart entfaltete die andere Seite des Kant'schen Sinnes. Die Erscheinung schwebte bei Kant in der Mitte zwischen dem Subject und dem Ding an sich. Sie wurzelte nach der Einen Seite im Gemüthe, nach der andern in dem unzugänglichen noumenischen Boden. Fichte pflanzte sie ganz in den Boden des Ich hinüber. Herbart suchte den Boden des An-sich bloß zu legen und die Wurzeln aufzudecken, mit denen die Erscheinung in diesen verzweigt sei.

In Kant ferner und mehr noch in Fichte breitete sich der transscendentalen Tendenz eine dogmatisch-constructive unter. Aus dem kritischen Grunde dieser Systeme erhob sich unbemerkt und unabsichtlich ein an allen Punkten umschlossenes Weltbild. Die subjectiven An-

schauungs- und Verstandesformen, die im geheimnißvollen Dunkel liegende Welt der Noumena mit ihren immer offen liegenden Bezügen zu den Phänomena hatten diese Letzteren nur wie auf einen verjüngten Maßstab zurückgebracht, aus welchem die ganze Weite der Welt immer wieder hergestellt werden konnte. Jene sinnigen Züge, in welche die Energie der philosophischen Kritik die Totalität der Erscheinung zusammengezogen hatte, blieben mit der Elasticität behaftet, zu dieser Totalität sich selbst wieder auszuweiten. Das schöpferische Ich der Wissenschaftslehre vollends war, eben seiner Punktualität wegen, in welche aller Reichthum des sinnlichen und geistigen Daseins comprimirt war, nur um so mehr geeignet, diesen Reichthum in verklärter Form von Neuem aus sich hervorbrechen zu lassen. Nur die abstringente Kraft des Charakters vermochte das Universum eine Zeit lang in dieser punktuellen Enge der Innerlichkeit festzuhalten. Es lag da wie ein feuchter Same einer neuen Universalanschauung der Dinge. So faßt die Linse des Auges die weite Außenwelt in den kleinsten Raum zusammen, um sie sogleich wieder in den unendlichen Raum hinauszuwerfen. Das Auge des Künstlers faßt die Welt nur auf, um sie umzubilden und verschönernd sie noch einmal zu schaffen. Wir haben ebendies Einschlagen des ästhetischen Interesses in das ethische bei Schelling und Hegel beobachtet. Sie waren es, welche noch einmal das Universum in dem Spiegel der intellectuellen Anschauung aufzufangen, nach allen Richtungen zu umfahren und als ein Panorama des Begriffs vor den erstaunten Blicken der Zeitgenossen zu entrollen unternahmen. Man ließ sich blenden, wie Herbart sagt, von dem gigantischen Project, aus dem Ich die Welt zu deduciren. Man verließ zwar das Ich, aber man behielt, „die weltumspannende Tendenz." Und hierhin folgte Herbart nicht. Der verständige Mann hielt fest an der kritisch-protestantischen Richtung von Kant und Fichte. Der Instinct des Verstandes ersetzte bei ihm den Ausfall des lebendigen praktischen Princips, welches jene aus der Erscheinungswelt in die schöpferischen Tiefen des Geistes zurückgetrieben hatte. Es war ein äußerlicher, rein verständiger Grund, welcher ihn dem Protestantismus der modernen statt der Mythologie der antiken Philosophie zuwies. „Kennen wir denn," ruft er aus, „unsern **Standpunkt** auf dieser Erde noch so wenig, um uns kosmologischen Träumen hinzugeben? Ist etwa der Himmel noch jetzt für uns eine Kugel, in deren Mitte wir auf einer unermeßlichen Ebene feststehen? Weltansichten gehören dem Glauben; aber die wahre Philosophie sagt nicht mehr, als sie weiß."

Einestheils also bei Herbart ein realistischer Zug zur **Erfahrung**, anderntheils das Festhalten an der **kritischen** Tendenz der Kant'schen Philosophie. Beides verbindet sich in seinem System auf's Innigste und bildet den eigentlichen Charakter desselben. Grade diejenigen Momente jedoch, durch welche das Eine wie das Andere belebt und zu einem schöpferischen Princip erhoben wird, fehlen in diesem Systeme völlig. Die **Erfahrung** ist nicht aufzufassen noch zu würdigen ohne **ästhetischen** Sinn. Ohne diesen ist sie nur das Verwirrende und Widerspruchsvolle; sie fällt aus einander, sie zerbröckelt in der Hand des Beschauers. Die Risse, welche die Welt der Erscheinung überall durchziehen und sie zerstören, indem sie aufgefaßt werden soll, gehen zusammen, nur wenn der ästhetische Blick, im Momente der Auffassung selbst, sie bindend zusammenschaut. Die Schrift der Erfahrung vermag nur der zu verstehen, welcher, indem er rein und treu sie abzulesen scheint, zugleich zwischen ihren Zeilen zu lesen und den entwerfenden Geist aus dem eigenen Geiste zuvorkommend zu fassen weiß. Diese ästhetische Sympathie für die Erfahrung ist Herbart durchaus fremd. Die **Kritik** ferner hat die lebendigen Wurzeln ihrer Kraft in der **ethischen** Tiefe des Geistes. Nur der ethische Sinn ist die letzte entscheidende Instanz für das Recht der Kritik. Den Reichthum der Erscheinungswelt zu zerstören, den lebendigen Proceß der geistigen Hergänge auf seine Elemente zurückzuführen, ist nur derjenige geschickt und befugt, der nicht zugleich das letzte schöpferische Motiv alles Geisteslebens, die sittliche Freiheit, bei jener Analyse zerstört. Denn sie allein ist der unerschöpfliche Grund, aus welchem alles Aufgelöste sich wieder herzustellen und alles durch die Analyse Ertödtete sich wieder zu beleben und zu begeistigen vermag. Sie allein mit ihrem unerschütterlichen Beruhen auf sich macht auch jede Kritik erst möglich; sie allein erhält sich aufrecht in dem entschlossenen Wegwerfen des unmittelbaren Geistesgenusses; sie allein ist ihrer Natur nach die aus dem Schein in das Wesen zurückstrebende Tendenz. Dieses Bewußtsein von dem Beruhen der Kritik auf dem Ethischen ist bei Herbart nur sehr verwischt, nur in sehr stumpfer und verkümmerter Form nachzuweisen. Sein Ausgehen von der Erfahrung ist illusorisch, da ihm das ästhetische Organ für die reine Auffassung der Erscheinung fehlt und seine Kritik der Erfahrung ist unfruchtbar, da sie nur die negative Seite jenes Ästhetischen und ohne die begeistende Kraft des sittlichen Triebes ist. Im Ausgehen von Kant wird das empirische Moment ebenso äußerlich wie das kritische aufgenommen. Statt daß Beide in gegenseitiger Durchdringung sich läutern sollten, werden beide isolirt und von der Wurzel des Ästhetischen und des Ethischen abgeschnitten, von wo sie doch allein ihre Berechtigung und ihre Lebensfähigkeit entnehmen. So wird mit dem Vorbeigehen an Schelling und Hegel nicht blos der Misbrauch und die Unlauterkeit des ästhetischen Moments in diesen Systemen, sondern auch dessen berechtigte Geltung fallen gelassen, und so wird im Verlassen des Fichte'schen Standpunktes nicht blos die weltumspannende Tendenz, sondern auch der ethische Idealismus des Princips preisgegeben. Die Erscheinung, von dem Hauch entblößt, welchen ihr der künstlerische Blick verleiht, wird zu einem Chaos von Widersprüchen, und die nur dadurch hervorgetriebene, nicht durch das ethische Motiv beseelte Kritik langt nur bei den erstarrten Überresten derselben Erscheinung an. Der Geist dieser Philosophie hat einen Anhalt in nichts als in den geistlosen und leeren Formen der Mathematik. Die Kritik, abgeschnitten von dem Lebensnerv der Freiheit, vertrocknet auf ihrem Wege zu einem ebenso ästhetisch-anschauungs-, wie sittlich-begeisterungslosen Princip. Auch die Stätte des Begriffes

erscheint in diesem Systeme ausgebrannt; nur das Regungslose und Einsame, nur der mathematische Punkt, bleibt übrig nach der mit unendlichem Scharfsinn und mit der unermüdlichsten Geduld des Rechnens unternommenen Zerstörung des Lebendigen, und es wird an Herbart's Beispiel klar, daß die Projection der Philosophie in das Mathematische, die Loslösung derselben von dem lebendigen Triebe ästhetischer Anschauung und sittlicher Innerlichkeit ihre Auflösung und ihr Versiegen bedingt. Man kann in Herbart endlich eine wunderliche Verbindung antiken und modernen Wesens sich zur Anschauung bringen, in der das eine wie das andere Element, abgetrennt von ihren Lebensbedingungen, sich gegenseitig, statt sich zu durchdringen und zu befruchten, vielmehr nur zu völliger Unfruchtbarkeit beschränken und in wechselseitiger Hemmung neutralisiren. Der Realismus Herbart's erinnert durchaus an das die antike Philosophie beherrschende Princip; zugleich jedoch ist es keineswegs ein antiker Realismus, keineswegs der rationelle Niederschlag einer unbefangen künstlerischen Anschauung des Alls, wie die realistischen Systeme der Alten; man wird an die Pythagoreer und an die Atomisten erinnert — aber nur um durch die vorherrschende Relation auf das Subjective bei Herbart sogleich wieder von diesem Vergleiche zurückzukommen. Jene bauen aus den Zahlen und den Atomen die Welt, sie gehen aus von dem Standpunkte dessen, der die Welt zu machen die Aufgabe hätte und indem sie dies Machen philosophirend vollziehen, so ist ihr System wesentlich *ποίησις*. Aber Herbart kommt auf die Realen, auf welche sich nach ihm alles Existirende basirt, durch den Versuch, das Existirende zu d e n k e n. Indem er die gemachte Welt sich subjectiv aneignen, sie denken, sie begreifen will, so treibt ihn dies nicht sowol poetische als kritische Verhalten gegen die Welt auf eine Vereinfachung derselben, deren wahre Bedeutung lediglich die Noth des Subjects ist, welche mit der reichen Erscheinung nicht fertig werden kann. So löst sich der antike Realismus wieder in modernen Idealismus auf. Die Realen Herbart's sind nur der Nothbau der kritischen Vernunft, sie sind nur die Stützen, auf denen das Subject, nicht die Säulen, auf welchen das Object ruht. Aus der antiken Anschauungsweise werden wir bei Herbart in die moderne, aus dieser wieder in jene hinübergeworfen; keine kommt zu ihrem Rechte, und der Charakter sowol wie die Anschauung verkümmert in diesem Systeme zu der Geistlosigkeit des Mathematischen.

Folgendes sind in Kurzem die Grundzüge des Herbart'schen Philosophirens.

Dasselbe geht vom Erkennen, von einem kritischen Idealismus aus und gelangt in der Ausübung desselben zu Realprincipien, zu einem subjectiv begründeten Realismus. Der Idealismus bringt sich bei Herbart selbst zum Stocken, er geht soweit vorwärts, bis er an letzten unauflöslichen Realprincipien stehen bleibt. Die Grundlage der Philosophie ist die Erfahrung und das gemeine Bewußtsein. Sie selbst ist Bearbeitung der durch die Erfahrung uns aufgedrungenen Begriffe. Hervorgetrieben wird diese Bearbeitung der Erfahrungsbegriffe durch die Skepsis, welche theils das Erscheinende, theils das Seiende in Frage stellt. Es zeigt sich dabei, daß die Erfahrungsbegriffe von Widersprüchen durchflochten sind und sich, da das Denken von dem Gesetze der Identität beherrscht ist, nicht denken lassen. Die mit der Erfahrung entzweite Skepsis wird so zur Philosophie hingewiesen. Die Metaphysik ist die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung, ihr Geschäft die Umarbeitung der Erfahrungsbegriffe, welche sie so lange zu manipuliren hat, bis die Widersprüche aus ihnen ausgetrieben sind. Die Hauptprobleme, welche in dieser Weise entstehen und in der Metaphysik ihre Lösung fodern, sind die Begriffe des Dinges mit mehren Merkmalen, der Veränderung der Materie, des Ich. Mit starrem Scharfsinn werden diese Widersprüche, ein Seitenstück zu den Kant'schen Antinomien, nachgewiesen. Die todte Identität, der Eigensinn des Verstandes, das mathematische $A = A$ ist das Maß, an welchem die Erfahrung gemessen wird. Über das $A = A$ bei Fichte griff die lebendige in sich selbst zurückkehrende Bewegung des Ich über; das starre Denkgesetz, die regungslose Nothwendigkeit stand mit frischen Wurzeln fest in der sittlichen Freiheit des lebendigen Subjects. Bei Hegel war die Identität und der Unterschied methodisch durch einander gerührt; der Unterschied fachte das in der Identität erlöschende Absolute immer wieder zu neuer Bewegung an; es war — nur freilich unbewußt und ungerechtfertigt — ein ästhetisches Verhalten des Denkens, wenn dasselbe aus dem Material der Anschauung immer neue Gegensätze zu immer neuer Vermittlung in die sich entwickelnde absolute Idee hineinzog. Zwischen beiden geht Herbart auf der schmalen Grenze des Mathematischen hindurch; das Mathematische kann den Conflict des Sinnlichen mit dem Sittlichen, das incommensurable Verhältniß dieser beiden Factoren nicht ertragen; seine Identität ist die inhaltslose mathematische Form. Sie erzeugt und rechtfertigt sich nicht selbst durch die Thathandlung des Ich, noch auch durch die ästhetische Geniehandlung des Ich, noch endlich durch die zu Grunde liegende religiöse Function; ja das Herbart'sche Maß tritt selbst hinter die Energie der Sprache zurück, welche in der Copula des Satzes Subject und Prädicat, das Ding und seine Merkmale zur Identität zusammenschließt. Aus dem Gleichheitszeichen seiner Formel $A = A$ ist absolut aller Inhalt herausgefallen und die angemessenste Form dieses Philosophirens ist nicht die Sprache, sondern die Formel, nicht die wirkliche, sondern etwa die von Leibnitz geträumte Begriffssprache. Es fragt sich, wie hier ein Ausweg zu gewinnen ist. Als Kant auf seine Antinomien gekommen war, so war er so speculativ, dieselben als in der Natur des menschlichen Geistes begründet zu ertragen. Er begnügte sich, die Unvermeidlichkeit des dialektischen Scheins aufzudecken; er ließ diese Dialektik in der zweiten Abtheilung der transscendentalen Logik Quarantaine halten, um sie unschädlich zu machen, aber er hütete sich wol, den im lebendigen Menschen existirenden Widerspruch durch die schonungslosen und herzlosen Foderungen der Logik zu vertilgen. Herbart, mit der Ausrüstung seines mathematischen Sinnes, scheut sich gar nicht vor diesem Experimente. Von der Erfahrung ausgegangen, ist er genöthigt, die Existenz überhaupt zu retten. Aber die Erfahrung geht

durch das Erkennen der Widersprüche in sich; nue das Widerspruchslose an ihr kann Realität haben; sie muß, um gerettet zu werden, bis auf das knappe Maß des Identitätsgesetzes, bis auf ein ganz dürftiges Mathematisches beschnitten werden. Es muß allerdings, wenn nicht auch der Schein, die Empfindung, das Vorstellen, das Denken aufgehoben werden soll, ein widerspruchloses Sein geben. „Soviel Schein soviel Hindeutung auf's Sein." Dies Sein Herbart's ist das inhaltslose Residuum des wirklichen, d. h. des sittlichen wie des sinnlichen Seins; es ist das metaphysicirte Gesetz der logischen Identität, ein Reales, also sinnliches, und doch, weil durch die mathematische Anschauung schlechthin ausgesogenes, aller wirklichen Sinnlichkeit beraubtes Sein. Es ist absolute Position," also ein Ethisches, aber in welchem die ethische Natur zugleich getilgt, zum blos Mathematischen umgeschrieben ist. Die absolute Position bringt nach Herbart für die Beschaffenheit des Realen die drei Bestimmungen mit sich: es ist schlechthin positiv oder affirmativ, alle Verneinung und Beschränkung von sich ausschließend, es ist schlechthin einfach, auf keine Weise durch eine innere Vielheit oder einen inneren Gegensatz zu denken, es ist endlich durch Größenbegriffe durchaus unbestimmbar, dahee nicht als theilbar, noch als bewegt, ausgedehnt, stätig zu denken. Das Wieviel des Realen aber bleibt unbestimmt; dee Begriff des Seins enthält nichts darüber (*Heebart's* allgemeine Metaphysik II. §. 206 fg. S. 95 fg.). Das Weitere ist die *Methode*. Zwischen dem in dee Erfahrung Gegebenen und dem widerspruchslosen Realen muß eine Beziehung stattfinden. Auch in der Empfindung ist ja schon die absolute Position vorhanden. Das Denken hat nur die Aufgabe, sie rein aus der Erfahrung herauszuschälen (Metaph. §. 204). Es müssen die Beziebungen aufgesucht werden zwischen dem Erfahrungsbegriff und dem ihm zu Grunde liegenden Realen. „Gibt es eine allgemeine Regel, diese Beziehungen zu suchen, so können wir diese die *Methode dee Beziehungen* nennen." Nach dieser Methode soll auf folgende Weise verfahren werden. Der gegebene Erfahrungsbegriff ist aus Wideesprüchen zusammengesetzt. Die Form, in welcher ee vorliegt, ist die der Zusammensetzung aus widersprechenden Gliedern, es ist $A = M + N + \ldots$, wobei A den gegebenen Begriff, M, N u. s. f. die nach dem Gesetze der Identität nicht zu vereinenden, sich widersprechenden Bestandtheile von A bedeuten. Der Widerspruch derselben treibt zu einer weiteren Analyse. M kann nicht mit N verbunden sein; M wird also zu vervielfältigen sein. Nicht das einzelne M, sondern das Resultat aus mehren kann eins sein mit N. Das Zusammen oder vielmehr der stillschweigend gedachte Proceß der vielen M, in Wahrheit also ein *unter einer mathematischen Form versteckter Hergang*, an welchem sich mit Leichtigkeit dieselben Widerspeüche aufzeigen ließen, an deren Vorhandensein sich Herbart bei den Erfahrungsbegriffen stieß — das ist für ihn das Mittel, des Widerspruchs Herr zu werden (vergl. über die Methode Metaphysik II. S. 45 fg. Hauptpunkte S. 8 fg. Einleitung. S. 235 fg. Psychologie als Wissenschaft. I. S. 128).

Nach dieser Methode werden nun die veeschiedenen metaphysischen Probleme behandelt. Das Ding mit meheen Merkmalen, der Begriff der Inhäeenz ist widerspruchsvoll. Die Erfahrung sagt, das Ding ist identisch mit seinen einzelnen Merkmalen, das Gesetz der Identität leugnet dies. Ein Beweis, daß das Eine Ding durch die Methode der Beziehungen aufzulösen ist in mehre Reale; das dem Dinge mit seinen Meekmalen zu Grunde liegende Reale ist ein Zusammen von einem mehrfachen Realen, ein Complex von zwei oder meheen Monaden. Ebenso muß der Begriff der Veränderung erst umgearbeitet werden, um vor dem Gesetz der Identität Stich zu halten. Den veränderlichen Qualitäten liegt abermals ein Reales zum Grunde; dies wird abermals vervielfältigt und das Zusammen der Realen ist hier nur ein wechselndes, ein Zusammen und wieder Nichtzusammen der Substanzen-Vorstellungen, welche duech die Hilfsbegriffe des „intellectuellen Raums" und dee „zufälligen Ansichten" gestützt, d. h. deeen Wideesprüche durch die Zurückführung aufs Mathematische verdünnt und verhehlt werden. Am interessantesten ist die Anwendung dieser metaphysischen Principien auf die Psychologie. Auch die Vorstellung des Ich wird als eine wideesprüchsvolle nachgewiesen. Es wiederholen sich nicht nur dieselben Widersprüche, wie bei der des Dinges mit seinen Merkmalen, sondern sofern das Ich als Identität von Subject und Object erscheint, so liegen hierin noch neue Ungereimtheiten. Es fehlt dem Ich sowol am Objecte als am Subjecte, mithin an seiner ganzen *Mateeie*, und die voegegebene Identität des Objects und Subjects widerstreitet dem unvermeidlichen Gegensatze zwischen beiden, mithin ist der Begriff der *Form* nach ungereimt (Psych. als Wiss. I. S. 94). Höchst scharfsinnig, im Wesentlichen auf analoge Weise wie Thesis und Antithesis in der Kant'schen Dialektik, durch einseitiges Sich-Stellen auf die je eine Seite der gemachten Gegensätze werden diese hervorgetrieben und festgehalten. Die Methode tritt abermals ein zur Vertreibung der Widersprüche, und das Problem wird ganz nach dem Schema des Problems der Inhärenz behandelt. Das Ich erscheint als ein Complex von Merkmalen, welche Merkmale hiee die verschiedenen inneren Zustände, Vorstellungen, Gedanken sind. Das vorstellende Subject aber ist gleichfalls „*eine einfache Substanz*, und führt mit Recht den Namen Seele." Sie ist keine Kraft, so wenig wie die einzelnen Voestellungen Kräfte sind. Jene wie diese sind einfache Monaden. Sie begegnen, fördern, hemmen und verdunkeln sich einander und treten als die verschiedenen Weisen der Selbsterhaltung der Seele auf. Diese Beziehungen dee Vorstellungen auf einander werden dann von Herbart auf mathematische Formeln gebracht und nach den Gesetzen der Statik berechnet.

Nie vielleicht ist ein ungeheurer Aufwand von Gedankenkraft fruchtloser verschwendet worden als in dieser Philosophie, welche wir in ihrer Psychologie zugleich in die geistlosesten Auffassungen des Lebendigen sich verlieren und doch zugleich mit dem ganzen Staate des Scharfsinns und geistiger Beweglichkeit sich umgeben sehen. Die Einen scheiterten an dem kühnen Beginnen, das ganze

Universum in ein reines Gedankenbild umzusetzen: die peinliche Besonnenheit des Andern zieht das Universum in die unfruchtbare Einsamkeit stagnirender Monaden und in die Leere mathematischer Formeln zurück. Die philosophirende Vernunft scheint mit der höchsten Energie beide Seiten des Dilemma: entweder mit dem Stoffe der Anschauung sich zu erfüllen, oder entsagsam denselben von sich zu streifen, beide Seiten scheint sie noch einmal versucht zu haben, nur um die Erfahrung zu machen, daß ihre Bemühungen um ein höheres Wissen vergeblich und erfolglos sind. Die Existenz der Philosophie scheint beide Mal gleich sehr in Frage, wenn doch hier das absolute Wissen nur ein von jeder tieferen Überzeugung verlassenes realitäts- und wirkungsloses Reich von Kategorien, dort der enthaltsame Scharfsinn ein dem sittlichen wie dem ästhetischen Interesse nur mittelbar zugängliches Resultat gewinnt. Die Philosophie scheint in jener Richtung der Theologie und ihrer Poesie, der Mythologie, in dieser Richtung der Mathematik in die Arme zu eilen. Ihr eignes, selbständiges Recht und ihre Hegemonie unter den Wissenschaften ist angezweifelt; hat sie überhaupt noch einen Platz und soll für Metaphysik noch ferner ein Stuhl dastehen neben denen, welche die historischen und empirischen Wissenschaften auf der einen, die Mathematik auf der anderen inne hat?

Wir lassen diese Frage einen Augenblick sich setzen; wir entfernen uns einen Augenblick von dem Terrain, auf welchem sie nothwendig sich entscheiden muß; unser Auge, an dem Anblick so vieler und so gewaltiger Geburten des Begriffes ermüdet, mag über den vaterländischen Boden hinaus den umgebenden Horizont durcheilen. Wie im Alterthum die ganze weltgeschichtliche Aufgabe nach der Reihe immer nur Einem Volke auf den Schultern lastete, so ist seit Leibnitz die Geschichte der Philosophie ausschließlich in den Händen der Teutschen gewesen. Die neuere Philosophie, nachdem sie in Italien sich zuerst mit Blut und Leben erfüllt, nachdem sie in England sich Besonnenheit und skeptischen Geist, in Frankreich aber von Neuem einen idealistischen Aufschwung geholt, nachdem sie in Spinoza ein Gefäß gefunden hatte, welches, ihrer eignen Natur entsprechend, von nationaler Bestimmtheit so wenig wie möglich an sich trug, so ward sie endlich in einer Nation heimisch, welche in der Hingabe an das Allgemeine ihre Individualität zu bilden, in der Aufnahme und Verarbeitung des Fremden ihre Eigenheit zu erweitern und in der centrifugalen Tendenz des Kosmopolitismus die centripetale Richtung auf das Vaterländische, zu entsagsam vielleicht, zu verhüllen versteht. Es sind die Tugenden nicht weniger als die Unarten des teutschen Charakters, welche grade dieses Land zur Freistätte und zur Pflegerin der Metaphysik machten. Seinem heimischen Boden gehört der Teutsche nur immer mit schwebendem Fuße an. Von der reichsten und fügsamsten Sprache emporgetragen, weicht die Naturbestimmtheit und das historische Element, worin er steht, unter ihm zurück, und auf dem elastischen Boden jener Sprache steigt er in den Raum des Gedankens auf, in welchem die nationalen Unterschiede aufhören sich einzuzeichnen. Er trägt freilich auch in diese Höhe das nationale Element mit sich, aber es bedarf empfindlicher Mahnungen der Geschichte, um ihn aus seinen Träumen zu wecken und die Innigkeit und Treue vaterländischen Gefühls dann um so glühender in ihm wieder anzufachen. Die Anlage zur Abstraction demnach, eine unerläßliche Bedingung des Philosophirens, mag in demselben Charakterzuge begründet sein, welcher uns oft so widerstandslos gegen Fremdes, so duldsam gegen schmähliche Gewaltthat, so unbeholfen in praktischen Lebensverhältnissen erscheinen läßt. Die Geduld metaphysischer Vertiefung mag nur die Kehrseite unserer historischen Apathie, die Gewandtheit im Zusammenschlagen von Gedankensystemen nur die Entschädigung für die Mangelhaftigkeit unserer staatlichen und socialen Formen sein und nach dem Absoluten und dem Idealen mögen wir wol darum so hoch gegriffen haben, weil wir an dem Wirklichen über das Mögliche uns zu besinnen, das Denkbare durch das Ausführbare zu unterbrechen nur allzu sehr und von Alters versäumten. Unsere Philosophie ist jedoch darum nicht weniger eine Macht, und eine Bürgschaft wie ein Werkzeug nationaler Größe. Hat sich unsere Schwäche einst in sie geflüchtet, so hat zugleich unser besseres Selbst in ihre Formen sich eingesponnen; wir haben unsere Kraft in ihr nicht vergeudet, sondern gerettet, und die Altklugheit unserer Systeme ist der Schutzgeist unserer praktischen Unschuld gewesen; denn mit dem Mark unsres Lebens sind diese Systeme genährt. Die Tiefe des Gemüths und die Größe des Charakters scheinen hindurch durch die durchsichtige Hülle des Gedankens. Wir haben den Leichtsinn des Lebens in dem Ernst der Speculation mit einer beispiellosen Resignation hinweggearbeitet: unsern Gedankenschöpfungen ist der Geist der Sittlichkeit und der Charaktertüchtigkeit, der Geist der Treue und der Freiheit mit unverlöschlichen Zügen aufgeprägt. Die sittliche Freiheit ist das treibende Moment in der Entwickelung unserer Philosophie gewesen; die peinliche Kritik des Alten vom Königsberge ruht auf der Sittlichkeit wie auf unerschütterlichem Fundamente, und die Erhabenheit der Gesinnung hat sich nie ein glänzenderes Denkmal gesetzt als in der kühnen Lehre desjenigen Mannes, den die Abstraction so wenig um ein Herz für sein Volk zu bringen im Stande war, daß er für dessen Angelegenheiten noch die begeistertsten Reden aus der Tiefe teutscher Gesinnung schöpfte. Wir haben ein Recht, uns unserer Philosophie zu rühmen, wir dürfen, von ihr aus, wie von einem Erbe hellenischen Geistes, die Nachbarvölker als Barbaren betrachten, die nur lallend und versuchend die Sprache reden, welche bestimmt ist, ihnen Gesetze vorzuschreiben. Nur eine kurze Rücksicht brauchen wir ihren philosophischen Bestrebungen zu widmen, seitdem Teutschland zur Trägerin der Geschicke der Metaphysik geworden, und auf Vollständigkeit machen die folgenden Bemerkungen um so weniger Anspruch, als das statistische Detail ohne Zweifel anderen Artikeln zugewiesen werden darf.

Wir haben die Franzosen da verlassen, wo sich durch La Romiguière und Maine de Biran der Bruch mit dem Condillacismus vorbereitete. Der Empirismus,

durch die Hervorhebung der Activität des Ich, in sich geschwächt und aus seiner Consequenz herausgetrieben, fand sofort in einem neuen, abermals von jenseit des Kanals herübergekommenen Elemente einen neuen Gegner. Roger-Collard war es, welcher sich zuerst die Common-sense-Philosophie des Schotten Reid assimilirte. Die schottische Philosophie ist seitdem der Boden geblieben, auf welchem die weiteren Bestrebungen sich aufgetragen haben. Im Mittelpunkte derselben steht Victor Cousin [74]) mit einem Eklekticismus, welchen als eine originelle That der Philosophie und als einen Fortschritt auch über die teutschen Systeme hinaus darzustellen er sich alle Mühe gibt. Es sei sein Ehrgeiz, sagt er (fragments phil. 1828 Préf.), den teutschen Idealismus und den englischen Empirismus vor das Tribunal du bon sens français vorgefodert und dort verurtheilt und zu gegenseitiger Freisprechung, sowie zum Abschluß einer langsamen, aber fruchtbaren Allianz gezwungen zu sehen. Diese Allianz jedoch ist in Wahrheit nur eine trübe Vermischung der heterogensten Elemente. Auf den schottischen Dogmatismus wird ein durch die Bekanntschaft mit Kant erworbenes kritisches Moment aufgepfropft, ohne daß irgend der Ernst des Kant'schen Kriticismus durchschlüge und die Tiefe des Unternehmens einer Vernunftkritik begriffen würde. An den Fäden persönlicher Bekanntschaft und brieflichen Verkehrs läßt sich endlich der Einfluß der Schelling-Hegel'schen Identitätsphilosophie verfolgen, welche sich sofort mit den stehengebliebenen Resten empirischer Psychologie und Verstandesmetaphysik vertragen soll. Sei es nun aber die Gewandtheit, mit welcher diese Philosophie zurecht gemacht, sei es die Beredsamkeit, mit welcher sie zu Gemüthe geführt wird, sei es endlich der Reiz, welchen auch die Bruchstücke der großartigen Gedankensysteme noch auszuüben im Stande sind: Cousin hat es verstanden zu imponiren, und er hat Schule gemacht. In unzähligen Wiederholungen werden das Lob der empirischen Methode, der nothwendige Ausgang von psychologischer Beobachtung und die Resultate einer raisonnirenden Metaphysik von Cousin's Schülern ausgerufen. Jouffroy, Garnier, Damiron, Tissot gehören zu den Bedeutenderen unter diesen, während die Quinet, die Lerminier und vor Allem Leroux eine Opposition gegen Cousin zu bilden versuchen. Fruchtbarer jedoch als die philosophische Production ist ohne Zweifel das gleichfalls von Cousin mit Kenntniß und Beeiferung geförderte Studium der Geschichte der Philosophie. Schon de Villers hatte seinen Landsleuten die Kant'sche Philosophie in ihren Principien zugänglich gemacht. Bekannt ist Degérando's vergleichende Geschichte der Systeme; Cousin besorgte eine Übersetzung des Tennemann'schen Handbuchs, übersetzte den Plato, veranlaßte Übersetzungen teutscher Philosophen und edirte Proclus, Cartesius und bisher ungedruckte Werke von Abälard. Der Eklekticismus ist nur das nächste Zurechtfinden in dem Material der Geschichte der Philosophie; eine ausdauerndere Beschäftigung mit demselben wird ohne Zweifel reifere Früchte tragen.

74) Vergl. Fuchs, die Philosophie V. Cousin's S. 85 fg.

In England hat die Hinwendung auf das praktische Leben und der in egoistischen Interessen befangene Geist sich nicht zu der uninteressirten Theorie, die sich selbst Zweck ist, zu erheben vermocht. Das Bedürfniß der Praxis unterbricht mit näher gelegenen Zwecken das in sich verbleibende, sich mit sich selbst beruhigende Denken. Nicht minder endlich ist es der lastende Einfluß der Staatskirche, welcher sich auf das Empfindlichste und nicht blos theoretisch, sondern durch ganz praktische Mittel der Freiheit des Denkens in den Weg stellt. Auch dasjenige, was wirklich auf dem Gebiete der Philosophie in neuerer Zeit in England geschehen ist, trägt den Charakter der empirisch-praktischen Sinnesart der Nation und steht weit ab von der transscendenten Richtung der teutschen Metaphysik. Was durch den Einschlag der genialen Individualität eines Baco einst ein epochemachendes Princip in der Geschichte der Philosophie werden konnte, das hält jetzt den philosophischen Geist vor weiterem Aufstreben gebunden. Die rein theoretischen Wissenschaften, sagt Aristoteles, wurden erfunden, nachdem dasjenige hergestellt war, was zur Nothdurft des Lebens gehört, und in den Gegenden, wo die Menschen, von dem Bedürfniß losgelassen, Muße hatten. Zur Nothdurft des Lebens aber gehört auf einem höheren Standpunkt die politische Freiheit. Sie ist das Erste, was den Engländer nicht losläßt, Muße zum Philosophiren zu haben. Aber auch tieferliegende Bedürfnisse vergällen ihm die Süßigkeit der Theorie. Kann man philosophiren, wo Irland ist und Repealruf? Und so wird denn die Logik hier zur Präliminarwissenschaft für das Studium der Naturwissenschaften, oder wie es charakteristisch heißt, of natural philosophy. Auch in Teutschland ist die Herschel'sche Schrift bekannt geworden: a preliminary discourse on the study of natural philosophy. Einen verwandten Geist athmet Whewell's: philosophy of the inductive sciences, in welcher die Bakonische Methode der Induction die Unterlage bildet, auf welcher die Lehre von der Einbildung gewisser fundamentaler Ideen vermöge einer eigenthümlichen Kraft unsres Geistes aufgetragen wird. Es sind an Kant und namentlich an seine Kategorienlehre erinnernde Nachklänge der Locke'schen Theorie. Mehr historisch zusammenfassend ist das system of Logic raciocinative and inductive von Mill. Scharfsinnig, accurat und im Detail vortrefflich sind Bentham's Leistungen für die Moral- und Rechtsphilosophie; aber sie erheben sich nicht über das Princip äußerlicher Berechnung; wie dem Engländer die Naturwissenschaft als solche, so wird ihm auch die Jurisprudenz als solche durch das Moment des verständigen Raisonnements zur philosophischen Disciplin. Am meisten gedeihen, im Anschluß an Locke und die schottische Philosophie, die empirisch psychologischen Untersuchungen. Die Psychologie ist für die praktische Nation die einzige Form, unter welcher die Metaphysik einen Sinn und eine Handhabe gewinnt. Die Arbeiten auf diesem Felde sind daher die zahlreichsten und glücklichsten. Thomas Brown, John Young, Douglas u. a. haben sich mit Scharfsinn auf demselben versucht; der Punkt jedoch, wo die Psychologie zur transscenden-

talen Kritik und weiter zur Metaphysik umschlägt, der Punkt, an welchem Kant die englische Philosophie aufnimmt, ist die unüberschrittene Grenze zwischen beiden Nationen geblieben. So verdienstlich übrigens Mackintosh' Arbeiten über neuere Geschichte der Philosophie sein mögen: den Geist unsrer teutschen Speculation seit Kant zu begreifen ist ihm unmöglich.

Wenden wir uns zu den Italienern, so finden wir einen dem französischen ähnlichen Eklekticismus. Man sucht sich Fremdes mit Beeiserung zu assimiliren. Man studirt Condillac, die Schotten, Kant und teutsche Popularphilosophen. Das Studium der Geschichte der Philosophie wird ziemlich lebhaft betrieben. Das Werk von Dégérando hat vielfach anregend gewirkt und Galuppi's: Lettere sulle vicende della Filosofia da Cartesio a Kant sind zum Theil nur eine Übersetzung desselben. Agatopisto Cremaziano ist der Verfasser einer Geschichte der neueren Philosophie und Baldassare Poli hat eine Bearbeitung und Ergänzung von Tennemann's Handbuch geliefert. Übrigens ist auch hier die empirische Psychologie die Barrière, über welche das philosophische Bedürfniß und Verständniß nicht hinausgekommen ist. Sowol Galuppi's Elemente der Philosophie, wie Gioja's Ideologie, Romagnosi's Ökonomie des menschlichen Wissens und Rosmini-Serbati's Untersuchungen über den Ursprung der Idee machen die innere Beobachtung zum Fundament der Philosophie. Die Einen, wie Rosmini-Serbati, lassen dabei die äußeren Eindrücke der Wahrnehmung mit einem angebornen Begriff des Seins zur Erzeugung der Ideen zusammenwirken, während Andere, wie Romagnosi, entschiedenere Gegner des Apriorischen sind, jede freie ideenbildende Kraft des Geistes in Abrede stellen und auch das angeblich Apriorische durch die nach Innen gewandte inductive Methode auflösen und reell analysiren zu können hoffen. Der gegenwärtige nationale Aufschwung Italiens scheint nicht geeignet, für die nächste Zukunft eine philosophische Ära über das Land zu bringen. Der energisch erwachte nationale Geist und die praktischen Lebensangelegenheiten sind zunächst nothwendig feindlich gestimmt gegen die kosmopolitische, universelle Vernunft der Philosophen. Eine andere Frage aber ist die, ob die gegenwärtig so hastig angestrebten politischen und materiellen Fortschritte dauernde Wurzel fassen können auf einem sittlich wie intellectuell so vernachlässigten Boden, ob diesen Fortschritten nicht allererst in durchgreifender wissenschaftlicher Bildung und Sittigung eine solide Unterlage gegeben werden müsse und ob die jetzt ziel- und zusammenhangslose Bildung nicht auch der Philosophie bedürfen wird, um einen beherrschenden und ordnenden Mittelpunkt zu erhalten.

Wir rücken dem Vaterlande wieder näher, wenn wir zuletzt noch der philosophischen Bestrebungen in Polen und im skandinavischen Norden gedenken. Das gewaltsam unterbundene historische Leben und die gebrochene Nationalität kann in der Philosophie einen Ersatz finden, die in ihrer unmittelbaren und natürlichen Lebensäußerung gehemmten Kräfte werfen sich mit einer gewissen Heftigkeit auf das intellectuelle Gebiet. Zugleich aber kann die nationale Originalität nur accidentell zur Geltung kommen. Man verläßt sogar den Boden der eignen Sprache und die Anerkennung des philosophischen Genius der teutschen Sprache ist nur das unwillkürliche Geständniß der Abhängigkeit auch von dem Geiste und Inhalte unserer Speculation, wobei die aus dem polnischen Charakter entspringende phantastische Trübung des klaren, logischen, wenn auch abstracten Denkens der Teutschen zur Weiterförderung der Philosophie wenig geeignet ist. So hat Cièscowsky im nächsten Anschluß an Hegel und etwas selbständiger, dafür aber auch phantastischer und wilder Trentowsky philosophirt, und neuerdings hat bei dem historisch dissoluten Zustande der Nation und bei der Neigung zu radicalen Extremen die Feuerbach'sche Denkweise mit ihrem unhistorischen Charakter und ihrer sinnlichen Frische einen leichten Eingang gefunden. Besonnener und uns unmittelbarer verwandt ist der skandinavische Charakter. Die bei uns von Schelling und Hegel angeschlagenen Saiten klingen dort ruhiger und reiner weiter. Namentlich hat die Schelling'sche Philosophie in Skandinavien die lebendigste Theilnahme gefunden, und es ist bekannt, wie Steffens einer ihrer begeistertsten Apostel wurde. Man wendet gegenwärtig dem „absoluten Idealismus" eine gleiche Aufmerksamkeit zu. Eine Reihe von Schriften sind bestimmt den Inhalt und Geist desselben auf den stammverwandten Boden hinüber zu verpflanzen und der Kampf zwischen ihm und der Naturphilosophie wird gegenwärtig dort viel lebhafter als bei uns geführt[75]).

In dem Heimathlande der modernen Philosophie, in welches wir sofort jetzt zurückkehren, knüpfte sich die Weiterbildung der Philosophie, wie begreiflich, an das Hegel'sche System. Wenn vor der Abgeschlossenheit desselben zunächst die Kritik und der historische Trieb des Fortschrittes stutzte, so war doch andererseits das Moment der Skepsis und der Bewegung dem Systeme selbst eingesenkt. Aus seiner latenten, illusorischen Existenz konnte es frei gemacht, die Ordnung der dialektischen Factoren konnte auf den Kopf gestellt; wie im System selbst die Ruhe das letzte Wort gegen die Bewegung hatte, so konnte jetzt dieser das letzte Wort gegen jene gegeben werden; aus dem Zauberkreise der Dialektik konnte durch ein unglückliches Ungefähr der kritische Geist entschlüpfen und der Archimedische Punkt war gegeben, von welchem aus der ganze Bau untergraben und eingestürzt werden mußte. Dieser Einsturz ist es, an welchem mit ziemlich raschem Erfolge die letzten Jahrzehende gearbeitet haben. Wer die Genesis der Hegel'schen Philosophie kennt, der weiß, daß diese auf dem unerwiesenen Glaubensartikel der absoluten Erkenntniß ruht. Aus dem rationellen Geiste

75) Zur Ergänzung der obigen Bemerkungen verweisen wir auf die Übersichten, welche über die Leistungen der Engländer und Italiener wiederholt von Beneke in der Allgem. Lit.-Zeitung gegeben worden sind. Vergl. auch die Anzeige des Werkes von Afzelius (Hegelska Philosophien) in den Jahrbüchern für wissenschaftliche Kritik. 1845. Nr. 70; ferner Beneke, Die neue Psychologie. S. 272 fg. und Rosenkranz, Geschichte der Kant'schen Philosophie. S. 337 fg.

des Systems muß daher selbst die Opposition gegen dasselbe aufsteigen. Es muß eine Beute des sinkenden Glaubens, des durch die Geschichte und die Kritik des Verstandes zur Besinnung kommenden Pathos werden. In der Hegel'schen Schule selbst vollzieht sich dieser Proceß der Auflösung, dieses Morschwerden einer von Obenher dem philosophirenden Sinne angehauchten, keineswegs aus seinen sittlichen Tiefen emporgewachsenen Überzeugung. Es ist lehrreich ohne Zweifel, diesen Verlauf an den Arbeiten der Schule im Einzelnen nachzuweisen; die Geschichte der Philosophie gewönne an einem solchen Nachweis die detaillirte Explication der am Systeme selbst schon nachgewiesenen Schwächen und Widersprüche. Unserem Zweck genügt es, die Schadhaftigkeit der Wurzel aufgedeckt zu haben und in sofern sinken die unzähligen Modificationen, welche die Schule dem System gab, die Anwendungen, die sie im verschiedensten Sinne von dem Principe machte, zu einer unsagbar geringen Bedeutung herab. Man verfährt ohne Zweifel ganz in dem systematisch-formalistischen Geiste dieser Philosophie, wenn man auch die Nüancen der Schule wieder als durch den Begriff der Sache gesetzte Nothwendigkeiten in ein dialektisches Schema spannt. Man kann mit Michelet die Hegel'sche Schule als „Eine in sich selbst zur Totalität sich abrundende Cirkelbewegung" darstellen und die durch Strauß in Cours gesetzte Eintheilung in eine rechte Seite, ein Centrum und eine linke Seite durch die Zwischenglieder einer äußersten Rechten, einer reinen Rechten, eines rechten, eines linken Centrum u. s. f. ergänzen, und dieses Spiel mit Parteinamen, diese Einkeilung philosophirender Individuen in hölzerne Kasten aufs Geistloseste fortsetzen: aber der nicht selbst im System Befangene wird all diesen Eintheilungen und Rubricirungen nur einen relativen Werth beimessen, er wird sie nur rückwärts zu einer Charakteristik des der Hegel'schen Philosophie einwohnenden Geistes verwenden und seinerseits aus dem tieferen Kern desselben das Kriterium für die Nothwendigkeit und Berechtigung des nachhegel'schen Philosophirens entnehmen. Die Straußische Eintheilung in Rechte, Linke und Centrum beruht ursprünglich auf einer einzeln herausgegriffenen Beziehung des Hegel'schen Bekenntnisses zur evangelischen Geschichte. Je nach der Weise, wie die Idee der Hegel'schen Religionsphilosophie von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur mit der evangelischen Geschichte als solcher entweder ganz oder nur zum Theil, oder gar nicht gegeben betrachtet wurde, sollten sich nach Strauß[76]) jene drei Parteien unterscheiden lassen, und wie charakteristisch und von wie weitgreifender Consequenz auch immer die Stellung zu jener Streitfrage war: sie reicht offenbar nicht aus, das Princip der Hegel'schen Philosophie im Conflict mit sich selbst zur Beurtheilung zu stellen, sie hat ein wesentlich theologisches Interesse, sie beruht endlich auf dem im Hegel'schen Sinne gefaßten Gedanken von der Einheit göttlicher und menschlicher Natur als auf ihrer unerschütterlichen Voraussetzung. Desto wichtiger dagegen ist dies, daß durch diese Eintheilung und durch das Interesse, welches man an ihr nahm, sich die Verwandtschaft dieser Philosophie überhaupt mit theologischen Interessen herausstellte. Das im Systeme latitirende Moment der Subjectivität, über welches dort der schützende Mantel der Substanz ausgespreizt ist, kam allererst nicht in dem Systeme selbst, sondern in den Marken des theologischen Besitzes zum Ausbruch. Das System fristete zunächst sein Leben dadurch, daß es der in ihm enthaltenen kritischen und negativen Seite nach Außen zu, in einem zur Kritik am meisten provocirenden Gebiete, freien Lauf ließ, während die substantielle Sicherheit dieser Kritik immer von Neuem aus der anderen, der unkritischen, Natur des Systemes selbst geschöpft wurde. Strauß kritisirte die Orthodoxie der Theologen auf Grund seiner philosophischen Orthodoxie, er richtete eine zuversichtliche und schneidende Kritik gegen die Wunder der evangelischen Geschichte, weil er in den zeitlosen Wundern der Hegel'schen Logik einen noch durch keine Skepsis zerfressenen Hinterhalt hatte; er löste ein Historisches in Mythisches auf, weil er selbst in den Mythen der Speculation befangen war, und er richtete in den Vorstellungen der christlichen Dogmatik eine schonungslose Verwüstung an, weil er an den Ideen der Hegel'schen Religionsphilosophie eine vorstellungsfreie Dogmatik, ein Object des Wissens, zu haben überzeugt war. Die Orthodoxie des Systems legitimirte den Zweifel als aufgehobenes Moment, die Kritik der evangelischen Geschichte trat im Mandate der absoluten Idee auf; ebendiese jedoch war die Autorität, von welcher die Kritik sich in sich selbst zum festgeschlossenen Kreise des Systems zusammenkrümmte. Es ist ein unschätzbares Verdienst der Hegel'schen Philosophie, dem rationellen Geiste der Kritik überhaupt eine Stätte bereitet, ein Haus erbaut zu haben, und die Straußischen Arbeiten sind eine Frucht dieser Beherbergung des Rationalismus. Jene Philosophie ersetzte diesem Manne dasjenige, was Lessingen der eigne Genius verlieh. Lessing's Kritik hatte ihr Fundament, ihren — jeder Kritik schlechthin unentbehrlichen — dogmatischen Rückhalt an des Mannes eigner, nicht genug zu bewundernder, Individualität; die Straußische an einem in einer begabten Individualität lebendig und fruchtbar gewordenen Systeme. Die Individualität, die sich in der Geschichte durchsetzt, ist von unerschöpflicher Tiefe, das philosophische System fällt dem fortschreitenden individuellen Leben zur Auflösung anheim; die Persönlichkeit Lessing's mit ihrem aus dem Charakter geschöpften Enthusiasmus läßt sich nicht auflösen, sondern nur anerkennen, die Hegel'sche Philosophie läßt sich durch den Begriff zerstören, wie sie aus dem Begriff erwachsen ist. Lessing's Kritik reicht unendlich weiter und ist unendlich erhabener über die wechselnden Phasen des philosophischen Glaubens als die seines Nachfolgers. Diese Letztere hat ihre ganz bestimmt nachweisbaren, ihre begrifflich meßbaren Grenzen. Ihren Horizont, weil er nicht in den Tiefen genialer Persönlichkeit, sondern in den Sätzen eines philosophischen Dogmatismus sich hinzieht, können wir ganz genau übersehen und mit der Auflösung jenes Systems überschreiten. Strauß kehrt

76) Streitschriften zur Vertheidigung meiner Schrift: Das Leben Jesu. 3. Heft. S. 95.

allemal da um, und es ist mit seiner Kritik schlechthin und wie abgeschnitten am Ende, sobald er an den Voraussetzungen des Hegel'schen Systems anstößt. In der Kritik der evangelischen Geschichte bringt der scharfsinnige Mann bis zu der mythenbildenden Thätigkeit des Urchristenthums, bis zu der in dem jüdischen Volke lebendigen Idee des Gottmenschen vor. Hier muß er stehen bleiben. Es ist die Voraussetzung der Hegel'schen Philosophie, daß die Idee zeugungsfähig sei; der Begriff entwirft nach ihr aus sich selbst eine ganze, concrete Welt und Wirklichkeit. Es macht daher dem Kritiker nur eine sehr geringe Sorge, wie aus der Idee der Mythus sich gebildet, die historischen Individualitäten, die historischen Zuthaten und Grundlagen des Mythus treten ihm unverhältnißmäßig in den Hintergrund; wenn er auch wie, auf dem Felde historischer Kritik nicht durchaus vermeidlich ist, dies Alles zu berücksichtigen hie und da einen Ansatz nimmt: den Hauptaccent legt er entschieden auf die „mythenbildende Idee." Diese aber ist nur das geschichtliche Seitenstück zu der sich zur Natur entlassenden absoluten Idee der Hegel'schen Philosophie; sie ist nur der historische, in Wahrheit aber sehr unhistorische Ausdruck für die Identität von Sein und Denken, von Begriff und Wirklichkeit, von der logischen Doctrin des absoluten Idealismus. Der Glaube an diese Doctrin ist es in letzter Instanz, welcher dem Kritiker dies unhistorische und überspannte Fiducit zu der mythenbildenden Idee einflößt. Es ist der Mangel des empirischen Moments in jenem System, welches den Anhänger dieses Systems auch auf historischem Gebiete nicht losläßt. Die Kritik der evangelischen Geschichte ist nach dem Schema der Logik und nach ihren Voraussetzungen gearbeitet. Strauß unterscheidet sich nur graduell, nur dadurch von denjenigen seiner Gegner Hegel'schen Bekenntnisses, welche er auf die rechte Seite postirt, daß diese mit der Identität des Ideellen und Concreten, der Idee und der Geschichte, unmittelbar, er selbst aber nur mittelbar Ernst macht. Jene glauben an die Allmacht der Idee bis zu dem Grade, daß sie die Geschichte mit Haut und Haar, mit all ihren Mirakeln und Absurditäten zu verschlingen bereit sind, während sie als Antidotum nur zugleich deren ideelle Construction zu sich nehmen; Strauß seinerseits glaubt nur in soweit an diese Allmacht, daß er ihr die Bildung nicht der wirklichen, sondern der ideellen Geschichte, die Erzeugung von Mythen zutraut; nur auf die Geschichtsschreibung, nicht auf die Geschichte selbst macht er eine energische Anwendung von der philosophischen Voraussetzung; die Geschichte selbst läßt er in ihrer ganzen empirischen Breite frei gewähren, und wird nur auf ideelle Weise, nur von der Idee her, ihrer als der Verwirklichung der Idee Herr. Die einmal freigelassene Kritik geht also in ihren Stoff, nur nach der eigenthümlichen Natur dieses Stoffes ein, und der feste, in der philosophischen Grundlage ruhende Punkt, an welchen die Kritik gefesselt ist, macht sich nur dann erst bemerklich, wenn die Geschichte bereits zum Mythus geworden, wenn die Genesis einer bereits idealisirten Geschichte, die Erzeugung des Mythus erklärt werden soll. Viel deutlicher noch ist die Schranke dieser kritischen Kraft in der Dogmatik. Das historische Gebiet, auf welchem sie sich in der evangelischen Geschichte bewegte, war von zu eigenthümlicher und gegen das ideelle Gebiet von zu heterogener Natur, als daß sie hier nicht bis an die Grenze der Mythenbildung heran sich vollkommen frei und relativ „voraussetzungslos" hätte bewegen können. Bei der Kritik der Dogmen dagegen hat sie es mit einem dem philosophischen Inhalte ganz verwandten Stoffe zu thun. Das Heterogene, was zwischen die Kirchenlehre und die Religionsphilosophie in die Mitte fällt, ist nur der Schmuck, welchen Phantasie und Vorstellung jener umgehangen haben. Es ist eingeständlich blos eine, wenn auch als wesentlich erkannte Form, wodurch sich das kirchliche von dem philosophischen Dogma unterscheidet. Die Kritik wird deshalb hier um ein gut Theil matter und illusorischer, als in dem derben und widerhaltigeren Stoff der evangelischen Geschichte. Sie wird fast ebenso illusorisch, wie sie innerhalb der Dialektik des Systems, als aufgehobenes Moment im Proceß der absoluten Idee ist. Sehr nachdrücklich zwar, aber doch nur durch Hilfe des logischen, dialektischen Satzes von der Identität von Form und Inhalt wird die Differenz zwischen dem Dogma als Vorstellung und dem Dogma als Begriff zu einer wesentlichen, den Inhalt tangirenden, hinaufgeschraubt, um die kritische Bewegung zu einer ernstlichen und mehr als blos illusorischen zu steigern. Sie ist dessenungeachtet nur wenig mehr. Strauß unterscheidet sich abermals hier nur graduell von den Hegelianern der Rechten. Während diese ohne Weiteres und geständlich Vorstellung und Idee als blos verschiedene Formen des religiösen Inhalts identificiren, so erzwingt jener einen Unterschied nur durch den ungebührlichen Accent, den er auf die Verschiedenheit der Form legt; an den Inhalt dagegen, sofern er nur die Form des Begriffes hat, setzt er keineswegs die Kritik an, das begriffene Dogma steht ihm unantastbar fest auf der Grundlage des Systems und vor der speculativen Fassung der Menschwerdung Gottes, der Dreieinigkeit u. s. w. steht der kritische Sinn mit vollkommen dogmatistischer Beruhigung still.

Die Bedeutung dieser doppelten Kritik war nichtsdestoweniger unberechenbar groß. Den antidoctrinairen rationalistischen Geist, der im System wie in einem Kerker festlag, den führte diese Kritik zuerst in's Freie und ließ ihn gleichsam Athem schöpfen. Auf die Gefilde des theologischen Aberglaubens führte sie ihn auf die Weide und ließ ihn hier sich entschädigen für die knappe und illusorische Existenz, die ihm innerhalb des Systems allein gestattet war. Die Vorstellungswelt und der krude Geschichtsglaube der Theologie waren der Übungsplatz, auf welchem dieser kritische Geist sich stärkte und schulte, ehe er sich nach Innen, gegen sein Gehaltensein in der Trägheit der Substanz, gegen das System selbst wenden konnte. Erst im Kriege gegen einen Nachbar mußte er seine Kräfte versuchen, ehe er dem Kampfe gegen den Despotismus im Innern, der Revolution gegen das System gewachsen war. In die Theologie hinein grub Strauß den sittlich-verständigen Motiven, die in der Dialektik eingebettet lagen, einen Abzugskanal. Er hinderte, so daß sie nicht frü-

her diese Dialektik selbst gewaltsam sprengten, aber er zog zugleich allen möglichen Gewinn von der Zuversicht, die die Kritik durch ihre systematische Basis empfing und, was mehr ist, indem er die Freiheit in auswärtigen Kämpfen anticipirte, stärkte er deren Bewußtsein und die zurückkehrenden Streitkräfte waren alsbald nicht mehr dieselben geduldigen, die sich auch jetzt noch willig unter das Joch des Systems der Restauration, auch jetzt noch willig als selbstlose Glieder in den behaglichen Dreischlag dieser stumpfen, sophistischen Methode eingefügt hätten. Ja, es kam in der Kritik der Dogmatik sogar bis zu dem Punkte, daß die kritische Freiheit sich ihres *sittlichen* Ursprungs erinnerte. Selten zwar, aber zuweilen doch fand sich das entlassene kritische Moment gar nicht wieder hinein in den systematischen Doctrinairismus, aus welchem es herstammte. In dem Zusammenstoß und der Reibung, in die es mit theologischer Unfreiheit und Selbstlosigkeit gerathen war, hatte es sich unter der Hand in ein sittliches Moment verwandelt; als solches fand es sich ausgesperrt aus dem speculativen Resultat, in welches im Ganzen die Kritik nach Vollendung ihres Geschäftes wieder einmündete. Die Thore dieses hohlen Pantheismus, wie im Wesentlichen dies Resultat bezeichnet werden muß, gingen zusammen, noch ehe alle kritischen Kräfte wieder in ihn eingegangen, sie blieben vor dem Thore stehen, sie hatten sich bereits in ethische Kräfte umgesetzt, den Kern dieses Pantheismus umgaben als einzelne versprengte Posten die Fragmente einer Doctrin, welche an den Kant'schen Moralismus, an die „oberflächliche" Lehre des Rationalismus erinnerten. Dies der positive Gewinn des kritisch nutzbar und lebendig gemachten, des in einer langen kritischen Bewegung sich von sich selbst erholenden, über seinen eigenen Quietismus hinausgehenden absoluten Idealismus. Ihm zur Seite ging ein zunächst nur negativer Gewinn. *Dieser Idealismus nämlich war, nachdem man von ihm ausgehend, die kritische Freiheit gekostet hatte, schal geworden.* Diese Kritik war, man fühlte es allgemein, man gestand es mit der Zeit allgemein, in ihrem letzten Ergebniß, in ihrem Ziel eine negative. Ihre Bedeutung lag in ihrer Bewegung und nicht in ihrem Ergebniß. Das doctrinaire Resultat, bei welchem sie nach Vollziehung ihres destructiven Geschäftes zuletzt wieder anlangte, war ein überaus hohles; es war der Schatten eines Pantheismus, zu welchem die Vorstellungsfülle der zerstörten theologischen Dogmatik der lebendige Leib zu sein schien. Es mußte, um ihn nur einigermaßen genießbar zu machen, ein sittliches Motiv äußerlich an ihn herangeholt werden. Es war nur durch die *Belebung* der Idee der Menschheit im *Individuum*, wodurch diese Doctrin wieder zur Religion, der kalte Intellectualismus, in welchen sich das lebensvolle Gewebe der religiösen Vorstellung aufgelöst hatte, wieder auf äußerliche unvermittelte Weise erwärmt werden konnte. Der absolute Idealismus, mit Einem Worte, war in sich um so ärmer, um so kritikloser geworden, er war dem Quietismus der Substanz um so entschiedener wieder in die Arme gesunken, je mehr er den kritischen Trieb *außer sich* hatte arbeiten lassen und vor der innerlichen Regungslosigkeit sich in eine äußerliche intensive Thätigkeit geworfen hatte.

Diesem Ausbruch des kritischen Moments aus seiner Gebundenheit an das substantielle ästhetische, mit dem es im System still und beruhigt zusammenlag, diesem Ausbruch im Felde der Theologie ging zur Seite ein anderer noch kühnerer und kräftigerer im Felde des wirklichen Lebens und der geschichtlichen und politischen Praxis. Neben der streng wissenschaftlichen Kritik der Theologie ging eine mehr populaire, eine journalistische Kritik der praktischen Lebenssphären einher. Wie jene, so hatte auch diese zu ihrem Ausgang und ihrer Voraussetzung den Glauben an die Wahrheit des absoluten Idealismus und seiner Dialektik. Dieser Glaube war der positive Stachel des Pathos, mit welchem die Regeneration der wirklichen Welt ausgerufen und angegriffen wurde. Nicht ohne Liebe kann man an eine Persönlichkeit denken wie die von Arnold Ruge, den Koryphäen dieser kritisch-begeisterten, dieser jugendlich-stürmischen Generation, wenn man erwägt, welchen Zuschlag individueller Frische es bedurfte, um aus einem so geschlossenen, selbstgenügsamen, mit der historischen Wirklichkeit als begriffener, sich behaglich auseinandersetzenden System den belebenden Funken reformatorischer Kritik und sittlichen Enthusiasmus zu erwecken. Es ist eine erstaunliche Erscheinung, zu sehen, wie die Hegel'sche Philosophie eine Kampfeslust und einen gegen gealterte Lebensformen sich sittlich empörenden Eifer hervorzurufen vermochte, welchen einer Lehre wie der Kant'schen und der Fichte'schen zu erzeugen unmöglich gewesen war. Erklärlich ist diese Erscheinung nur, wenn man in diesem ausbrechenden Eifer der Kritik die Auferstehung des Kant'schen und Fichte'schen Geistes, die unbewußte Reaction desselben gegen seine Versenkung in die Fundamente des Hegel'schen Systems erblickt. Ein Blick auf die Entstehung des letzteren hat uns gelehrt, wie es die Continuität mit dem Fichte'schen Idealismus keineswegs abbrach, sondern nur die Absorption der romantischen Vertiefung in die Substanz, durch die Hinzunahme des Schelling'schen ästhetischen Elements das ethische abstumpfte und auf rohe Weise mit sich verknüpfte. Wie die dunkle Erde die Saat in sich birgt und in Verschluß nimmt, so war das sittliche Motiv des früheren Idealismus in die Ruhe des absoluten vorübergehend eingegangen, unter dem Schutze des absoluten Wissens, unter der schirmenden Decke der Substanz, unter dem glänzenden Scheine eines alle Wirklichkeit bewältigenden Realismus war es durch die traurige Restaurationsepoche wie durch einen Winterschlaf hindurchgerettet worden. Die Hegel'sche Philosophie, so sehr sie nach ihrer ganzen Einrichtung und Ökonomie das Conterfei der praktischen Kummerlosigkeit unserer Nation war, so sehr ist sie andererseits die geistige Brücke zu einer Neubelebung unsrer Willenskräfte gewesen, die stille Bewahrerin des Geheimnisses teutscher Sinnesart, und der Traum gleichsam, den der Geist träumte, während der Leib schlief. Im System des absoluten Idealismus war die ethische Kraft der Nation zwar nicht gewachsen, wol aber war sie gereift und war vor dem Untergange geborgen. Die halle'schen und teutschen Jahr-

bücher begannen von der intellectuellen Begeisterung über die Absolutheit der Erkenntniß, über die Fülle des Wissens, welches mit diesem Systeme gegeben war; aber sie schritten fort zu der ethischen Begeisterung, welche das Leben reformiren, unbrauchbar gewordene Formen zu zerschlagen und neue an deren Stelle zu setzen begehrt. Ihr Fall war derselbe, in welchem sich Strauß befand. Ihre Voraussetzung, auf die sie pochten, von woher sie sich Kampfeskraft holten, war das System; aber im Kampfe selbst emancipirten sie sich von demselben, arbeiteten sie es sich unter der Hand hinweg, ließen sie es als eine ausgehöhlte Form hinter sich zurück. Dieser Faden, mit welchem sie festhingen an dem System, läßt sich, zwar schwächer, aber niemals abreißend bei ihnen so gut nachweisen wie bei dem Verfasser des Lebens Jesu. Ihre Kritik des Lebens ist ebenso nach dem Schema der Logik gearbeitet wie die Strauß'sche Kritik der Evangelien. Die bodenlose Einbildung des absoluten Idealismus, mit der Idee zugleich alle Wirklichkeit zu besitzen, beherrscht auch das kritische Verfahren der Jahrbücher-Jüngerschaft. Derselbe Mangel an ernstlicher Empirie, derselbe trügerische Schein derselben, charakterisirt auch die ideologischen Tiraden der um Ruge sich sammelnden Schar. So wenig die Hegel'sche Philosophie in irgend einer ihrer Disciplinen etwas Anderes als Logik, so wenig war die Kritik der Jahrbücher gegen die realen Gestalten des Lebens etwas anderes als eine mit Pathos erfüllte Logik. So gut wie Strauß der Idee des Gott-Menschen mythenbildende Kraft zutraute in Folge seines Glaubens an die absolute Erkenntniß, so gut glauben die Propagandisten der Jahrbücher an die reformirende praktische Kraft der Idee. So wenig wie Hegel in der Natur- und Geistesphilosophie sich in die individuelle Sinnlichkeit der Natur, in das eigenste Leben des Geistes einläßt, so wenig lassen sich diese seine Jünger in das empirische Detail der praktischen Welt, in die unendlich variirende Eigenthümlichkeit der concreten Zustände ein. Wie dort die Idee unmittelbar concret und wirklich zu sein behauptet wurde, so wurde ihr hier mit Keckheit ohne Weiteres zugetraut und zugemuthet, praktisch zu sein. Man proclamirte die „Praxis der Idee." Nicht über die Voraussetzungen des Systems, nicht über das Princip der Hegel'schen Philosophie kam man irgend hinaus, sondern man fühlte nur mit richtigem Instinct an dem Pulsschlag der kritisch fortschreitenden Methode, daß hier ein Geist sittlicher Freiheit begraben und eingehüllt liege, mit welchem man sich durchdringen, welchen man fruchtbar machen müsse. Dieser Geist und die Jugendfrische, mit der man das Werk angriff, gab das Pathos her, womit die Kategorien des Systems und die „Idee" zu reformatorischen Potenzen aufgeblasen wurden. Ja, noch heute vermag sich der Vorkämpfer dieser Richtung nicht von dem Boden der Hegel'schen Voraussetzungen loszulösen und der Fortschritt, zu dem er sich neuerlich bekennt, besteht nur darin, daß er ohne Weiteres die Dialektik der Logik ins reale Gebiet hinüberwerfen will. „Der Dialektik der logischen Kategorien folgt die Dialektik der realen Kategorien," und es ist noch ganz das ideologische Pathos des absoluten Idealismus, mit welchem es verkündigt wird: „Das Ende der theoretischen Befreiung sei die praktische; die Praxis aber nichts anderes, als die Bewegung der Massen im Sinne der Theorie, der Herzschlag der ewig jungen Welt [77])." Hier erscheint die empirisch undurchdrungene und unverarbeitete Wirklichkeit, die blos im Begriff vorhandene lebendige Welt unter dem das Individuelle lieblos und schonungslos zusammengreifenden, in ein Abstractum aufhebenden Ausdruck der „Massen," die ihrer selbst gewisse, sich nur illusorisch zu ihrem Andern entlassende Idee als „Bewegung im Sinne der Theorie" und das an dem Schwelgen in dem Glauben an die absolute Erkenntniß gesäugte Pathos als der Traum von der ewigen Jugendlichkeit der Welt. Aber das Concrete sind niemals und nirgends die Massen, sondern es sind distincte, lebendige, incommensurable Individuen, es sind Menschen im Conflict mit Zuständen und Leidenschaften, es sind Naturen und Charaktere. Aber diese lebendigen Potenzen der Geschichte bewegen sich nie und nirgends im Sinne der Theorie, sondern die Geschichte verläuft unter dem unberechenbaren Gesetz der Wechselwirkung von Theorie und Praxis; indem jene sich zur Führerin der geschichtlichen Bewegung aufwirft, so wird sie zugleich von dieser auf jedem ihrer Schritte ergänzt, berichtigt und modificirt. Aber die Welt endlich ist ewig jung nur, so lange es die Völker sind; keine Theorie vermag einer alternden Generation den Odem des Lebens einzublasen, sie selbst vielmehr erlischt, wenn eine ausgelebte Nationalität keine schöpferischen Individuen, keine sprachlich productiven Menschen mehr hervorzubringen vermag.

Inzwischen, was man auch immer gegen diese Ausläufer der Hegel'schen Schule sagen möge, wie sehr man sie auch als gebunden an die unkritische Grundvoraussetzung des Systems betrachten muß, wie wenig man auch endlich für die Ideologie gestimmt sein mag, von der sie beherrscht sind: es ist dies nicht die schlimmste Frucht jenes Idealismus. Das zum Begriff sublimirte ästhetische Moment, welchem der Meister den Aberglauben an das Beschlossensein aller Wirklichkeit in der Idee verdankte, es kehrt sich namentlich bei der zuletzt charakterisirten Partei zu sittlicher Bedeutung herum. Jener Aberglaube, auf die Praxis gewandt, so sehr er auch ursprünglich aus der oft beleuchteten ungerechtfertigten Voraussetzung des Hegel'schen Systems stammt, schlägt unbewußt zum Glauben, zum Glauben nämlich an die Kraft des Willens, an die sich durchsetzende Macht nicht sowol logischer als sittlicher Kategorien um. Indem dieser Glaube, ursprünglich der Glaube an die Substanz, ganz und gar vielmehr zum Pathos des Subjects, zum unerschütterlichen Vertrauen in die Autonomie des Willens wird, indem er sich ganz und gar identificirt mit dem guten Geist der dialektischen Methode, sofern dieselbe zweckmäßige Entwickelung, Fortschritt durch den Stachel des subjectiven Moments ist: so wird an die sich durchsetzende Kraft der so gefaßten Idee nicht zu glauben, zur Pöbelhaftigkeit; denn diese Idee ist in letzter Instanz keine andere, als diejenige, welcher Kant mit erhobener Stimme das Wort geredet. Das System mit seinen Voraussetzungen, der unkritische und romantische Grund desselben, die die Entwickelung immer

77) Ruge, Zwei Jahre in Paris. 2. Bd. S. 123. 134.

wieder vereitelnde Substanzialität der absoluten Idee, dies Alles tritt als bedeutungslos in den Hintergrund und in die Vergessenheit: das unsterbliche Theil des Systems scheint gerettet.

Aber es ist freilich das Recht eines mit dem ganzen Ernst des denkenden Geistes zusammengeschlagenen, in allen Theilen kunstreich und mühsam ausgearbeiteten Gedankengebäudes, daß es nur durch die gleichen Mittel und durch entsprechende Anstrengungen aufgelöst werde, als durch welche es zu Stande gekommen. Ein System kann nur durch ein System widerlegt werden. Man beseitigt eine Philosophie nicht, wenn man ihre eine Hälfte vergißt, ihre andere im Gedächtniß behält; gegen eine in sich geschlossene Gedankenwelt ist der bloße sittliche Instinct keine ausreichende Macht; was unbewußt und durch journalistisches Pathos zu ihrer Zerstörung gethan wird, das muß auch bewußt und auf wissenschaftlichem Wege geleistet werden. Nur so ist es möglich, die letzten Fäden zu zerreißen, mit denen wir auch die Neuerer noch an dem Glauben des Meisters festhängen sahen, nur so kann die Ideologie derselben zum sittlich-praktischen Idealismus geläutert werden, nur so kann die letzte Täuschung sinken, welche sonst als Gespenst die Lebenden zu necken nicht aufhört.

Und so arbeitet denn eine andere Gruppe von Schülern im Systeme selbst. Von Innen heraus, mit den eigenen Mitteln, in der eigenen Weise des Systems, soll es berichtigt, umgebildet und überwunden werden. Ein in der Absicht höchst anerkennenswerthes, dem Erfolge nach höchst unerquickliches und vergebliches Unternehmen geht vor sich. Statt der ursprünglichen Anlage des Systems auf den Grund zu sehen, statt die Acten seiner Entstehung zu revidiren, setzt man ohne Weiteres zu seiner Verbesserung und Weiterbildung an. Statt mit dem Kant'schen Zweifel an Allem zu beginnen, stößt man sich nur an einzelnen Resultaten und sucht diese im Geiste des Systemes richtiger zu bestimmen. Statt die alten Grundprobleme der Philosophie, wie sie sich bei Cartesius, bei Kant, bei Plato, bei Aristoteles finden, zum Maß für die Stichhaltigkeit des Systems zu machen, ist man beherrscht und dirigirt von solchen Problemen, welche bereits das System zur Voraussetzung haben. Statt zu fragen, ob die Vereinigung von Substanz und Subject eine absolute oder etwa blos eine relative, eine historisch berechtigte Form für die Aufgabe der Philosophie sei, so nimmt man sie vielmehr unbesehen als die absolute auf und begnügt sich zu fragen, ob die Hegel'sche Weise sie zu lösen die richtige und erschöpfende sei. Statt die Identität von Subject und Object kritisch zu beanstanden, so fragt man nur, ob denn wirklich bei Hegel beide Seiten zu gleichem Rechte gekommen, ob nicht der einen zu viel abgehe, ob nicht der anderen zuviel zugelegt sei. Statt durch den großartigen Zusammenhalt aller Glieder des Systems zu der Einsicht getrieben zu werden, daß sich hier nichts Einzelnes verrücken lasse, ohne das Ganze zu zerstören, so gibt man sich vielmehr dem Einfluß dieses imposanten Zusammenhalts hin und protestirt dann von ihm aus gegen die Richtigkeit einzelner Resultate. Man will etwa, wie Weiße und J. H. Fichte, an der Methode festhalten: den Inhalt aber, in welchem sie ihr Leben hat, verwerfen; man ist überzeugt von der formalen Wahrheit, aber zugleich von der materialen Unwahrheit der Hegel'schen Philosophie; man preist lächerlicher Weise die gediegene Trefflichkeit der Methode, aber man klagt über die trostlose Kahlheit ihrer Resultate. Man hat das richtige Gefühl von dem formalistischen Geiste des Systems, von dem Mangel des empirischen Elements in demselben; man will den Begriff der Persönlichkeit, der Subjectivität stärker accentuiren, aber man schöpft die Mittel zu diesen Verbesserungen bewußt oder unbewußt immer wieder aus dem System, welches man, sowie es ist, nicht acceptiren, von dem man aber ebenso wenig nur soweit, daß es irgend der Rede werth wäre, loskommen kann. Man legt sich also z. B. auf den Begriff der Persönlichkeit, aber statt ihn klar, distinct und energisch einzusetzen, so arbeitet man ihn in den substanziellen Geist des Systems hinein, wühlt sich immer tiefer in die alle Subjectivität vernichtende Transscendenz des Systems hinein und trägt immer dickeres Grau auf das Grau desselben auf. Indem man sich wehren will gegen den schlimmen Geist seiner Resultate, so verschreibt man sich erst demselben und läßt sich immer sträubend und immer überwunden von den Wellen des unwiderstehlichen Gewässers zu den bodenlosesten und abstrusesten Consequenzen fortreißen. Man will den Ast absägen, auf welchem man sitzt: was Wunder, wenn man den Hals bricht? Man ist endlich mit dem Systeme in soweit zerfallen, als seine Resultate „trostlos" sind, man will eine „gottoffenbarende" Philosophie, man kommt mit Einem Worte mit den crudesten theologischen Ansprüchen an das System, und während man nicht begreift, wie unsagbar theologisch dies System selbst ist, so ist es ebendieser theologische Geist desselben, in den man sich einspinnt, um über ihn hinauszukommen. Es ist dies ebenso langweilige als öde Spiel mit Begriffen, dies Jagen nach Schatten, dies Austreten eines großartig concipirten Systems, wie es zum Ekel für jeden gesunden Sinn von einer schwächlichen Generation getrieben wird, von einem besseren Manne gegeißelt worden. Wir enthalten uns nicht, insonderheit die religions-philosophischen Quälereien dieser über Hegel hinauswollenden Philosophen noch zuletzt durch die in dem alten Fichte-Geiste geschriebenen Worte von Reiff zu charakterisiren. Die Eine Seite der Hegel'schen Schule, heißt es im „System der Willensbestimmungen" S. 10, „hat jene Objectivität des sich in sich selbst und in uns wissenden Gottes als einen glücklichen Fund betrachtet, durch den die Philosophie bei der Religion wieder zu Credit kommen könne, dessen sie bei eigner Zahlungsunfähigkeit so sehr bedarf. Diese wissen nun ungemein viel davon zu sagen, wie Gott sich in sich selbst mit sich als absolute Persönlichkeit vermittle; kaum mit den Fußspitzen die Erde noch berührend strecken sie sich immer höher und höher empor, um in diesen überirdischen Regionen von Wolkenkukuksheim ihre hohen Inspectionen in die Selbstvermittelung Gottes vorzunehmen." „Sie verlegen das Wesen, den Kern unserer Persönlichkeit, die Kraft unserer Ichheit

in Gott, und *wir* sind dazu verurtheilt, den Schwerpunkt unseres Wesens, das Ich selbst, immer nur außer uns zu haben." „Die *Substanz*," heißt es endlich, „das Object ist es, das sich subjectivirt und gestaltet; um dieses ist es zu thun: nicht um den Menschen, der *seine* Freiheit organisirt."

Es galt, mit dem Systeme ganz und entschieden zu brechen. Von jenem eingebildeten Halt des Subjects an einer gemachten und erraisonnirten, durch das Ich zu einem begrifflichen Wesen sublimirten Substanzialität, davon und von dem methodisirten Herüber und Hinüber zwischen Substanz und Subject mußte die Philosophie befreit werden, wenn nicht zugleich mit dem Sinn für das Wirkliche die lebendige Kraft des Subjects in der Täuschung, daß Beides vorhanden und gerettet sei, unverbringlich sollte verloren gehen. Aber es war schwer, diesen Schritt zu thun. Der Knoten, in welchen jedes epochemachende System die vorangegangene Entwickelung zusammenschürzt, war in dem Hegel'schen künstlicher und fester geschlungen als in den nächstüberwundenen. Die Consequenz, welche Fichte mit festem Blick aus den Kant'schen Kritiken gezogen, war eine so klare und natürliche gewesen, die aus einander geworfene Kritik schien wie von selbst zu einer systematischen Zusammenfassung aufzufodern: es war wol dafür gesorgt, daß der kritische Geist des königsberger Philosophen nie wieder völlig vergessen, daß seine innere Tragweite eine unabsehliche bleibe; aber es ist zugleich das Schicksal dieses Geistes, nur unter der einschmeichelnden Form des Systems, nur verkleidet in die Sicherheit des Dogmatischen sich erhalten und wirken zu können; es war leicht, über Kant hinauszugehen. Die Wissenschaftslehre sofort war bedingt durch den Charakter ihres Urhebers. Sie mußte Epoche machen, wie eine Revolution, und sie war nicht nur nach dem Schlegel'schen Ausspruch neben der französischen Revolution die größte Tendenz des Jahrhunderts: es war eine und dieselbe Tendenz, die französische Revolution verpflanzt auf den teutschen Boden. Aber solche Zustände und Ereignisse im politischen wie im wissenschaftlichen Leben der Völker sind ihrer Natur nach vorübergehende; man verewigt eine Revolution, indem man sie überlebt, und ihre Bedeutung ist ihre Einseitigkeit. Die Einseitigkeit der Wissenschaftslehre sprang zu leicht in die Augen, die Spannung des Geistes, der Alles nur auf sich gestellt wissen will, der spiritualistische Stolz gegen die Existenz der Natur mag als Denkmal individueller Größe ewig sein: aber die Menge ist ihm nicht gewachsen, nicht einmal Fichte war ihm ein ganzes Leben hindurch gewachsen und die Fichte'sche Philosophie hat Bewunderer, Leser, Anhänger, aber sie hat keine Schule gehabt. Nie ist es leichter gewesen, ein neues System zu gründen, als damals, wo die Naturphilosophie wie von selbst und gleichsam herausgefodert neben der Transscendentalphilosophie ausbrach, als damals, wo Beide durch ein keckes Experiment der Sprache, durch einen construirenden Griff zusammenschmolzen. Nur das natürliche Sichbilden, Wachsen und Entwickeln eines reichen Keimes war es endlich, wenn Hegel das Identitätssystem zum „absoluten" Idealismus vollendete. Die Aufgabe war unausweichlich gestellt: Subject und Substanz zu verknüpfen, sie konnte nicht in dem skizzirten Entwurfe liegen gelassen werden, wie ihn Schelling gezeichnet, die ermattete Zeit drängte zu einem systematischen Abschlusse; die Früchte der Revolution mußten erst zum Scheine genossen werden, ehe sie wirklich reifen konnten, die Revolution erst durch die Restauration vereitelt werden, ehe ihr geläuterter und begriffener Geist die Zukunft beherrsche.

Aber hier nun angelangt, wie weiter gelangen? Lag es in dem Geiste dieser Philosophie, auf die reale Entstehung zurückzugehen, in welcher der subjective auf einmal sich zum absoluten Idealismus umgeschwungen hatte? Hatte sie nicht so vollständig alles Reale in den Äther des Begriffes aufgelöst, daß nur in ihm sich zu bewegen möglich, aus ihm heraus zu der natürlichen Basis der Gedankenwelt zurückzugehen, als ein plumper Rückschritt, als das Betreten eines überwundenen Standpunktes erscheinen mußte? War es so leicht, den Rechnungsfehler zu entdecken, welchen man damals beging, als man ein nur eben aufgefundenes reales Subject-Object in ein ideales und transscendentes verwandelte? war nicht grade diese Stelle des Irrthums durch die kühnsten und glänzendsten Operationen des Genies dem nachrechnenden Geiste unzugänglich geworden, und mußte nicht das Gelingen der auf jenem Fehler weitergebauten Rechnung ihn ebenso den Augen entziehen, wie der auf diese weitere Rechnung verwandte Ernst und Scharfsinn sie bestechen? Führte etwa der Inhalt dieses Systemes so natürlich zu einer Ergänzung, wie einst die Lehre vom Ich? Dieser Inhalt, welcher so erschöpfend die ganze Welt und so zu sagen nicht weniger als Himmel und Erde, den Menschen wie die Natur, das Reale wie das Ideale den Geist in seinem Wesen wie in seiner Geschichte enthielt? Oder war die Form so unzureichend, so wenig dem Inhalt entsprechend, wie einst in der Lehre von der absoluten Indifferenz? Diese Form, welche sich so sinnig mit dem Inhalt zusammengab, welche so wechselnd in der Einförmigkeit und unter dem Scheine der zwingendsten Nothwendigkeit so indulgent gegen die Willkür war?

In der That, nirgends schien hier ein Faden gegeben, welchen die Weiterentwickelung der Philosophie hätte ergreifen können. Die Entwickelungskraft der Philosophie, durch welche sich Ein System aus dem anderen naturgemäß entfaltet, schien abgelaufen. Was seit Fichte der verborgene Sinn und die Meinung der Philosophie gewesen, in dem Hegel'schen Gedankensystem schien es vollständig ausgesprochen; wenn etwa jene Fichte'sche Philosophie nicht noch eine andere Seite, eine bisher übersehene und unberücksichtigte, in sich enthält, wenn nicht etwa Kant's Unternehmen ein weder durch Herbart noch durch Hegel erfülltes Moment verbirgt: der Lauf, welchen die Philosophie durch drei große Systeme so zuversichtlich und in so entschiedener Richlung genommen, scheint die Möglichkeit zu verbieten, durch eine neue Philosophie die Hegel'sche zu überwinden. Und wenn nun doch das Illusorische der Verbindung von Substanz und Subject, der Widerspruch des Realen gegen die Verflüchtigung in den

Begriff, die Erschleichung der intellectualen Anschauung und der absoluten Erkenntniß am Tage liegt, wenn doch endlich, was die Hauptsache ist, die historische Situation der Gegenwart dem Geiste dieser Philosophie mit jeder Stunde sich mehr entfremdet zeigt: muß nicht dennoch über Hegel hinausgegangen werden und muß nicht dennoch, was an philosophischer Kraft in der Nation vorhanden ist, den Versuch wenigstens machen, durch eine neue Philosophie diese offenen Schäden des gewaltigsten aller modernen Systeme zu decken?

Das verwirrende Schauspiel einer ganzen Reihe solcher Versuche begiebt sich vor unseren Augen und erfüllt die Geschichte der Gegenwart. Ein Wettkampf um die Erringung des rechten, des schlechthin berechtigten Standpunktes, ein Gewirr der Meinungen tritt ein, wie es bisher in der Geschichte der Wissenschaft der Wissenschaften noch unerhört war. Man wird von uns nicht die Indifferenz und die Parteilosigkeit verlangen, welche alle diese Versuche auf gleiche Linie stellen und die Entscheidung über das Glück und die Berechtigung des wahren, dem Urtheil der Zukunft anheimstellen würde. Unsere bisherige Darstellung hat sich zu kritisch verhalten, als daß sie uns nicht den Anspruch erworben haben sollte, mit sichtendem Blick auch diese jüngste Bewegung betrachten, einen Theil der inzwischen aufgetauchten Principien als Fehlversuche, als zukunftlos und als lebensunfähig beseitigen zu dürfen. Die Grenzen unserer Aufgabe schreiben uns überdies Kürze, ja für die werdende, den Moment erfüllende Geschichte eine Discretion vor, der wir nicht besser zu entsprechen wissen als dadurch, daß wir unserer festbegründeten Überzeugung über die Bedeutung der verschiedentlich angestrebten Standpunkte freien und sicheren Lauf lassen.

Wir reden demnach in der Kürze von drei Versuchen, in denen wir alle Momente der Weiterentwickelung beschlossen und von denen wir den einen für berufen halten, den ganzen Geist der Philosophie in nicht geringerem Grade und mit nicht unbedeutenderen Consequenzen zu reformiren, als es einst die Kritik der Vernunft that. Wir erkennen in zweien dieser Versuche den richtigen Instinct des Zurückgehens auf unerledigte und doch schlechthin berechtigte Probleme, den entschiedenen Bruch mit der Philosophie, die noch vor Kurzem die Philosophie des Tages hieß und die Energie und Sorgfalt des selbständigen Denkens an; aber wir erblicken diese Versuche zugleich vollständig verfallen an denselben Geist, von welchem sie sich zu emancipiren bestreben, vollständig unwissend über den bis in die tiefsten Gründe hinabgehenden Bruch des neuen mit dem bisherigen Geistesleben, verschlungen deshalb in die Schicksale schon zurückgelegter philosophischer Standpunkte. Sie haben Ein Antlitz, welches nach Vorn und Eins, welches nach Rückwärts schaut; wir werden sichtend zwischen ihrem zweideutigen Wesen mitten hindurch gehen; ihre Lichtseite wird uns zur Beleuchtung des Hegel'schen Standpunktes dienen und hat uns bereits dazu gedient, während ihre Schattenseite, ihr Rückfall in den Geist einer Periode, an deren Grenze sie stehen, zur Kritik ihrer selbst wird. Es ist das Auftreten Trendelenburg's und Reiff's, welches wir im Auge haben. Daneben aber bricht sich die geniale Kritik nicht blos des Hegel'schen Systems, sondern der alten, der bisherigen Philosophie überhaupt, Bahn und bezeichnet, von allen gleichzeitigen Versuchen specifisch sich unterscheidend, einen absoluten Umschwung des wissenschaftlichen Denkens, den Anfang einer völlig neuen Epoche des Philosophirens, indem sie zugleich im unmittelbaren Anschluß an Hegel und durch die nicht gesuchte und gemachte, sondern mit der Leichtigkeit des Genies gefundene und natürliche Widerlegung desselben sich als die legitime Erbin seiner Gedanken ausweist. Es ist Feuerbach, mit welchem wir uns zum Schluß um so ausführlicher beschäftigen, gegen welchen wir um so schärfer unsere Kritik wenden werden, weil wir in ihm neben einer entscheidenden und epochemachenden Wahrheit einen ebenso weit greifenden Irrthum gewahren, weil wir in seinen Gedanken ebenso den Keim einer folgereichen Entwickelung erblicken, als wir diese Entwickelung durch den einseitigen Eifer des genialen Mannes gehemmt sehen, weil es uns obliegt, endlich anzugeben, auf welche Weise wir selbst das Feuerbach'sche Philosophiren weiter zu fördern und in dem großen Sinne Kant's zu läutern die Absicht haben.

Trendelenburg zunächst hat das unzweifelhafte Verdienst, durch eine ins Einzelne gehende Kritik die künstlichen Fäden der dialektischen Methode aufgetrennt, die ihre Glieder bindende Flüssigkeit zersetzt, die Stätigkeit ihres Zusammenhalts zerbröckelt, die Nothwendigkeit ihres Fortschritts als eine Täuschung nachgewiesen zu haben. Ein Schüler des Aristoteles hat er das anerkannte Moment der Anschauung gegen dessen in der Hegel'schen Philosophie verdeckte und verleugnete Bedeutung eingesetzt. Er hat unwiderleglich und unwiderlegt bewiesen, daß das reine, bildlose Erkennen nur von den Subsidien der Anschauung lebt, daß es auf dem Boden des Gedankens keine generatio aequivoca gibt, daß der Begriff nicht aus sich allein zeugungsfähig ist, sondern daß er, wenn auch verstohlen, seine Nahrung aus dem Reichthum der Anschauung schöpft. Er hat bewiesen, daß trotz dieser heimlichen Anleihen aus dem Schatze der sinnlichen Welt, vielmehr aber ebendeshalb, weil sie nur heimlich, nur uneingestanden und unbewußt gemacht wurden, das absolute Erkennen der Hegel'schen Philosophie jene Welt an sich zu bringen, sich zu unterwerfen absolut außer Stande sei. Die Bildlosigkeit dieses Erkennens ist eine Täuschung, die Bewältigung der concreten Welt ist ebenso eine Täuschung; die eine Täuschung deckt und erzeugt die andere: mit der Aufdeckung der einen sinkt auch die andere. „Der immanente Zusammenhang des Systems," heißt es in den „Logischen Untersuchungen" (1. Bd. S. 95) ist vielmehr die fortgehende Unterbrechung, die eingeborene Discontinuität. Denn was aus sich entstehen soll, ist aus Anderm geborgt. Allenthalben wird die Wahrnehmung vorweggenommen; und die autochthonischen Begriffe des reinen Denkens sind nur verdünnte und geschwächte Anschauungen." Und zweitens: „Die Dialektik hatte zu beweisen, daß das in sich geschlossene Denken die wirkliche

Welt ergreife. Aber der Beweis fehlt. Denn allenthalben hat es sich heimlich geöffnet, um von Außen aufzunehmen, was ihm von Innen mangelt. Das geschlossene Auge sieht nur Phantasmen." (S. 96) „Das menschliche Denken" — so wird endlich die eigene dieser Kritik zu Grunde liegende und rückwärts durch sie erhärtete Überzeugung ausgedrückt — „das menschliche Denken lebt von der Anschauung, und es stirbt, wenn es von seinen eigenen Eingeweiden leben soll, den Hungertod." (ebendas.)

Es ist wahr ferner: Trendelenburg hat durch jene Einsicht in die Elemente und in die Textur der dialektischen Methode von den gröbsten und nächsten Illusionen des Systems sich frei gemacht. Er hat die Resignation gehabt, eine soviel verheißende, eine so bestechende Weisheit mit Aristotelischer Nüchternheit zu prüfen und hat es für keinen Rückschritt geachtet, das Problem der Philosophie neu zu stellen und ganz von Frischem wieder aufzunehmen. Der Bruch mit den überreifen Resultaten der nachkant'schen Speculation scheint bis an die Wurzel zu reichen, aller Schutt der zerstörten Gebäude scheint weggeräumt, nach einem neuen Riß und in originellem Styl scheint das eigne gebaut werden zu sollen, wenn zunächst nichts von der langjährigen Arbeit der Philosophie rückständig bleibt, als die auch ihr gestellte Aufgabe, als die uralte Frage über den Zusammenhang von Denken und Sein. „Denken und Sein," heißt es in den Logischen Untersuchungen (S. 103), „stehen sich gegenüber. Wie dringt das Denken denn in das Sein ein, das es nicht selber ist, und wie kommt das Sein in das Denken hinein, mit dem es nichts zu thun hat?" Und weiter (S. 105): „Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Übereinstimmung verdeckt. Wie dringt das Denken diese Übereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, daß es selbst der Übereinstimmung gewiß wird?"

Es ist wahr endlich: die Behandlung dieses Problems erinnert an die Sorgfalt derjenigen Untersuchungen, durch welche der Naturforscher der Natur ihre Geheimnisse abfragt. Mit fast mikroskopischem Scharfsinn, mit einer Reinheit und Nettigkeit wird jene Aufgabe aus der Umgebung so vieler anderer isolirt, zur Lösung vorbereitet, diese Lösung endlich ausgesprochen und sofort die Probe derselben gemacht. Man kann es nicht verschweigen, diese Akribie philosophischer Forschung, dies Ausgehen von der Kritik fremder Ansichten, dies Einlassen auf das von der Vorstellung suppeditirte Material, dies Auseinandersetzen mit den in den Weg tretenden Aporien, dieser Parallelismus endlich des philosophischen mit empirischen Problemen erinnert an den Gang und die Art Aristotelischer Untersuchung. Das anatomirende Verfahren Kant's und Herbart's, verbunden mit der Sinnlichkeit und Simplicität der Alten, verleihen den Logischen Untersuchungen jenen eigenthümlichen Reiz, welchen die Präcision des Ausdrucks und der dem Begriff nicht minder als der Anschauung durchsichtige Styl, die gelinde Begeisterung endlich, welche den Forscher auf jedem Schritte begleitet, noch um ein Beträchtliches zu erhöhen geschickt ist.

Aber welches auch die Vorzüge dieses Werkes seien, wie folgereich dasselbe auch eingreife in die jüngste Geschichte unserer Wissenschaft: seine Bedeutung liegt nicht auf der geraden Linie des Fortschrittes, es führt eine Entwickelungsreihe mehr zu Ende, als daß es mehr denn allgemeine Winke für die Anknüpfung einer neuen enthielte. Die Vermittelung zunächst zwischen Begriff und Anschauung, zwischen Denken und Sein, auf welche es sich einläßt, ist eine ungenügende und illusorische; wie bei Hegel, gegen einander gemessen, Subject und Substanz gleich sehr zu kurz kamen, so ist hier der Begriff durch die Anschauung wie nicht minder die Anschauung durch den Begriff beeinträchtigt, und die Vermittelung schwebt in der Luft über Beiden. Die Kühnheit — um dasselbe Urtheil mehr historisch zu fassen — die Kühnheit, mit der bisherigen Metaphysik zu brechen und für eine alte Frage eine neue Antwort zu geben, ist nicht unterstützt von der originellen Kraft des Geistes, welche dem Einflusse früherer Standpunkte sich zu entziehen und zwar von ihrem unsterblichen, aber nicht von ihrem vergänglichen Theil sich zu nähren versteht. In der Überwindung und Losreißung von der dialektischen Methode fällt Trendelenburg wider Wissen und Willen dem verborgenen Wesen derselben anheim und die Dürftigkeit seines Princips kann er nur dadurch decken, daß er, wie bescheiden und geschickt auch immer, die großen Gedanken früherer Systeme an dasselbe heranzieht, auf dasselbe aufträgt und es eben hierdurch zum Systeme ausbaut. Wir müssen, um wenigstens andeutend dies Urtheil zu begründen, eine gedrängte Übersicht über den Hauptbestand dieser Lehre vorausschicken.

Die „Grundfrage," die „nächste Aufgabe," ist die Vermittelung des Gegensatzes zwischen Denken und Sein. Diese Aufgabe zu lösen „muß etwas gesucht werden, das sich in beiden Gliedern des Gegensatzes findet, damit dieses Gemeinsame die Verbindung bilde (Log. Unters. S. 106)." Dies Gemeinsame „kann keine ruhende Eigenschaft," es muß „eine dem Denken und Sein gemeinsame Thätigkeit" sein und zwar weiter „eine ursprüngliche, sodaß sie nur aus sich selbst erkannt wird;" die „allgemeinste" ferner, über die keine allgemeinere begründend übergreife — Bestimmungen, aus welchen zugleich die letzte Foderung folgt, daß jene Thätigkeit nicht zusammengesetzt, sondern schlechthin einfach sei (S. 107. 108). Den gefoderten Bedingungen sämmtlich entspricht nach den Ausführungen des 4. Abschnitts der Logischen Untersuchungen die Bewegung. „Die Bewegung ist eine in sich einfache Thätigkeit, die sich nur erzeugen, nicht (etwa, wie nach der gewöhnlichen Ansicht, in Raum und Zeit) zerlegen läßt." Eben hiermit „ist sie zugleich die letzte, die aus keiner andern stammt und wird darum auch aus sich erkannt werden; weil sie die letzte ist, muß sie allgemein sein und jeder Thätigkeit zu Grunde liegen; und wenn sich das Denken als die höchste Blüthe der Thätigkeiten in der Welt erhebt, aber diese Blüthe die übrigen gleichsam als nährenden Boden und tragenden

Stamm voraussetzt, so wird um dieser Allgemeinheit willen die Bewegung dem Denken und Sein gemeinschaftlich angehören (S. 121. 122)." Diese „constructive Bewegung" nun ist die erste Grundlage, die elementare Bedingung der auf ihr sich ursprünglich erbauenden Welt des Seins und des Denkens. Sie ist das Princip aller Anschauung, sie „gebiert Raum und Zeit, Figur und Zahl und eröffnet mit der Entstehung reiner Objecte die Möglichkeit einer Einsicht in ihre Gesetze (S. 274)." Die Bewegung ist „das Apriori vor der Erfahrung" und es entspringen auf diesem Boden die mathematischen Kategorien der Causalität, der Substanz, der Qualität, der Quantität, des Maßes, der Inhärenz und der Wechselwirkung (S. 278 fg.). Aber die Bewegung liegt, wie dem Denken, „ebenso als eine Grundthätigkeit den Dingen zu Grunde (Hist. Beiträge zur Phil. I. S. 367)." „Diese Voraussetzung erfüllt sich in der materiellen Welt, in welche uns die Sinneswahrnehmung einführt. Allenthalben erscheinen Thätigkeiten und Erzeugnisse der Bewegung. Diese materiellen Anschauungen bilden jene ersten concreter aus (Log. Unters. I. S. 274)." Mit anderen Worten: von der Bewegung als dem Apriori vor der Erfahrung unterscheidet sich „die Erfahrung mittels der Bewegung (S. 276)." „Die Sinne, deren Object die Materie ist, empfinden nichts als specificirte Bewegungen," und „die mathematischen Kategorien werden im Materiellen erfüllt (Hist. Beitr. I. S. 367. 368)," sie werden zu *physischen* Kategorien.

Weiter jedoch. Auf der Grundlage der Bewegung erhebt sich der Begriff des *Zweckes*. Er ist nach der Bewegung und auf ihr beruhend das zweite Grundverhältniß zwischen dem Geiste und der Natur. Der Zweck „greift als ein zweites Apriori in die Wissenschaften ein." (L. U. II. S. 66.) Sein Beweis ist er selbst, wie sich das Licht selbst offenbart. Die Ohnmacht der wirkenden Ursache treibt von selbst zur Annahme des Zwecks. Wie es aber nur die Anschauung der Bewegung ist, welche, indem sie sich näher bestimmt, indem sie die Divergenz der Richtungen in eine Einheit zusammenfaßt, den Zweck in sich aufnimmt, so eignen sich auch die aus der Bewegung entworfenen Kategorien den Zweck an und gehen dadurch in „dichtere Gestalten des Begriffs" über. Die physischen Kategorien, durch den Zweckbegriff potenzirt, verwandeln sich in *organische* (L. U. II. S. 69. 70 fg. Hist. Beitr. I. S. 370) und diese weiter auf dem Gebiete des Handelns in *ethische* (L. U. II, 87 fg. Hist. Beitr. I. S. 371), indem sich jene durch das hinzutretende Moment der Erkenntniß und Gesinnung vertiefen.

Man kann weiter auch von *theologischen* Kategorien reden. Nur in dem Begriff des Ganzen nämlich beruhigt sich der denkende Geist. Er strebt nach dem Unbedingten, das die Einheit des Ganzen trägt, nach demjenigen, was die Philosophie das Absolute, der lebendigere Glaube Gott nennt. Nur das endliche Sein jedoch und das endliche Denken wurde durch die Bewegung und den Zweck in einander übergeführt. Auch die auf diesen beiden, dem Sein und Denken, identischen Thätigkeiten beruhenden Kategorien können daher nur für das Endliche gelten. „Wir haben kein Recht, Raum und Zeit, Quantität und Qualität, Substanz und Accidenz, Wirkung und Wechselwirkung, wie sie uns aus der erzeugenden Bewegung herflossen, jenseit dieses endlichen Gebietes auszudehnen. Wir strecken an dieser Grenze die Waffen des endlichen Erkennens" (L. U. II. S. 338). Die Begriffe mit ihrem bedingten Inhalt bis zum Unbedingten ausgespannt, schlagen in einen Sinn um, welcher demjenigen gradezu widerspricht, den sie auf den früheren Stufen hatten. Es bleibt nichts übrig, als einerseits die Folgerichtigkeit anzuerkennen, mit welcher diese Begriffe gebildet werden, andererseits die Schwierigkeit zuzugestehen, welche die wirkliche Vollziehung derselben begleitet. Von der Analogie des Endlichen getragen kann der Gedanke an das Absolute der verborgen leitende Mittelpunkt des Erkennens bleiben, und es ist die Aufgabe aller Wissenschaften, dahin im beständigen Fortschritt mitzuwirken, daß „sich eine im festen Einzelnen begründete organische Weltansicht bilde, in der nichts Wirkliches ohne Gedanken und kein Gedanke ohne Verwirklichung ist, in der die Dinge die Wirklichkeit der göttlichen Idee darstellen und die göttliche Idee die Wahrheit der Dinge ist" (L. U. II. S. 368).

Dies die Grundzüge der philosophischen Anschauung der Logischen Untersuchungen. Wie im Zusammenhang mit dem Dargelegten ferner noch die *modalen* im Gegensatz zu den realen Kategorien entwickelt und an den gleichfalls aus der Bewegung stammenden Begriff der Nothwendigkeit angelehnt werden, dies und was sonst noch über den Begriff, das Urtheil, den Schluß geboten wird, können wir bei Seite lassen. Die Hauptmomente liegen vor, welche unser Urtheil bestimmen.

Weder der Begriff, sagten wir, noch die Anschauung kommt in dieser Theorie zu gebührendem Rechte. Dieses Recht beiden zuzutheilen ist die wiederholt betonte Absicht der Logischen Untersuchungen. Man mißt dieselben mit ihrem eigenen Maße, wenn man auf diesen Punkt einzudringen versucht. Gleich ihr Ausgangspunkt aber ist es, an welchem die Ansprüche, welche das Gebiet der Anschauung hat, empfindlich verletzt werden. Es scheint nur ein vorläufiges Schema zu sein, wenn Sein und Denken gleich zu Anfang als etwas Einfaches, als zwei auseinanderliegende Begriffe behandelt werden, welche durch einen dritten Begriff zu vermitteln seien. Oder vielmehr eine Anschauung wird allerdings zu Hilfe genommen: die leerste und dürftigste jedoch, die sich finden läßt, die mathematische. Zwar nur zur Erläuterung, kann man sagen, wird das Beispiel des Pythagorischen Lehrsatzes herbeigezogen, dessen Beweis sich darauf stützt, daß man Dreiecke construirt, die „das Gemeinsame sind, durch welches die eine Figur auf die andere bezogen und beide verglichen werden." Aber das Beispiel ist mehr als Beispiel und das Schema beherrscht die ganze Anschauungsweise. Sein und Denken werden in der That wie zwei Figuren genommen, die durch eine dritte, durch die Bewegung, in Bezug gesetzt werden. Die zu Grunde liegende Vorstellung ist eine mathematische: es ist kein Wunder, daß das Resultat des Experiments eben auch ein mathe-

matisches ist und daß ein so kahles Princip wie das der Bewegung ausreichend befunden wird, um die gleichfalls zu kahlen Figuren zusammengeschrumpften Glieder, die reiche Welt des Seins und des Denkens in einander zu führen. Denn wäre es anders, warum übte nicht ein anderes, gleichfalls zur Erläuterung angezogenes, Beispiel denselben Einfluß auf die zu vollziehende Vorstellung? „Zwei verschiedene Sprachen," heißt es I. S. 107, „sind wie zwei geistige Welten zu betrachten, die neben einander wirken und verlaufen. Soll das Verständniß von der einen zur andern vermittelt werden, so geschieht es nur durch das Gemeinsame, sei es durch die gemeinsame Wurzel, oder durch die gemeinsamen Denkformen oder durch die gemeinsamen Gegenstände, oder durch diese gleichen Verhältnisse zusammen." Nicht Ein Gemeinsames also, sondern vieles bildet die Vermittlung zwischen zwei Sprachen. Es wäre, dünkt uns, billig gewesen, die Welt des Denkens und des Seins nicht für einfacher und dürftiger zu halten, als zwei „neben einander verlaufende geistige Welten." Denken und Sein, dünkt uns, ist jedes mindestens ein Gebiet, so groß und so in sich mannichfaltig, wie es zwei Sprachen sind. Die angezogenen Beispiele sollen dem Beweise dienen, daß jede Vermittlung von Gegensätzen ein gemeinsames Drittes bedingt: aber je voller und reicher die zu Vermittelnden sind und je inniger ihre Beziehung ist, desto mehr dringt dieses Gemeinsame in die Gegensätze selbst ein, desto mehr wird es von der beiderseitigen Natur der zu Vergleichenden absorbirt; die Mathematik ist es, welche das Vermittlungsglied am äußerlichsten hinstellt: sie ist der unangemessenste Ausdruck für die tiefe Durchdringung, in welcher das Denken zusammengeht mit dem Sein.

In der That wird über das gewonnene Resultat unmittelbar hinausgegangen. Weit entfernt, daß die Bewegung wirklich den beanspruchten Dienst leistete, so ist sie nur der trockene Faden, an welchen sich die Bestimmtheit des Denkens und der Reichthum des Seins allmälig aufreiht, nur das Skelet, um welches der lebendige Körper der Weltanschauung allmälig sich herumlegt. Die Anschauung, welche im Princip keine tiefere als die mathematische ist, wird äußerlich nachgeholt; es ist nicht das Verdienst des Princips, sondern vielmehr dessen Armuth, wenn die Welt der Objecte, das concrete Dasein, die Materie mit ihrer unendlichen Specificirung an die Bewegung herangebracht wird. Es sind Pharao's magere Kühe, welche die fetten verschlingen, um mager zu bleiben wie zuvor.

Und dies ist nur das Eine Mittel, um nach der Setzung eines unzureichenden Princips die tiefe Verschlingung zwischen den Dingen und dem erkennenden Geiste in die Gewalt zu bekommen; das weitere besteht in der Verdoppelung des Princips. Was weder die Bewegung selbst erreicht, noch auch mittels der Bewegung auf äußerliche Weise herangezogen werden kann, das soll sofort der Begriff des Zweckes thun. Für die Lücken der Weltanschauung, welche die Bewegung läßt, muß der Zweck einstehen und Trendelenburg selbst bekennt (Log. Unt. II. S. 67), daß es scheinen könne, „daß wir einem Dualismus in die Arme geführt werden, wenn wir eine zweite Bahn in dem Zwecke öffnen." Trendelenburg selbst bekennt dies, aber wir sehen nicht, wodurch er diesen Schein zu widerlegen, das Dualistische der Ansicht aufzuheben versuche. Es ist wahr: in dem Gedanken des Zweckes wird der Antheil der Bewegung bemerklich gemacht; aber dieser Antheil ist nicht das Specifische jenes Gedankens; dies ist ein Neues, und wenn Trendelenburg die Realität des Zweckbegriffes zu beweisen sich überhoben hält, wenn er dem an dieser Realität Zweifelnden vielmehr den Beweis des Gegentheils zuschiebt: so vergißt er, daß es sich hier vielmehr darum handelt, ob der Zweck ein der Bewegung ebenbürtiges, mit ihr auf gleicher Linie stehendes Princip sei, ob nicht etwa der Zweck aus einem Höheren abzuleiten, ob nicht die principielle Bedeutung des Zweckes die der Bewegung beeinträchtige. Oder übersehen hat dies Trendelenburg auch vielleicht nicht, sondern es zielt auf die Auseinandersetzung des Verhältnisses des Zweckbegriffs zu dem der Bewegung, wenn gesagt wird (Hist. Beitr. I. S. 372), daß die Beiden sich auf ähnliche Weise verhalten, wie das Besondere zum Allgemeinen, wenn die fortschreitende Umbildung der Kategorien und somit auch der durch den Zweck in sie eintretende Wendepunkt als bedingt durch das Gesetz jeder scharfen Begriffsbestimmung, durch die Aufnahme der artbildenden Unterschiede in das Allgemeine, behauptet wird. Aber etwas Anderes scheint nun doch eben hiermit allerdings übersehen. Ein logisches Gesetz soll hier ohne Weiteres die Aufstellung und Aufeinanderfolge realer Principien rechtfertigen. Es ist ohne Zweifel schön, wenn sich der Fortschritt im System dieser Gesetze nicht überhebt; daß jedoch grade dieser artbildende Unterschied, daß grade dieses Besondere das vorangehende Allgemeine ergänzt und höher hinaufhebt: dies wird zuerst real zu begründen, die Nothwendigkeit, daß das Neue hinzutrete, wird zu beweisen und das Specifische des Zweckes nicht durch die alleinige Rücksicht auf das formelle Gesetz der fortschreitenden Determination zu principieller Würde zu erheben sein.

Wir brechen diese Seite der Betrachtung ab, um sofort der anderen, der Verkürzung des Begriffs durch die Eingriffe der Anschauung, einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit zu schenken. Das Princip der Bewegung hat in seiner Abstractheit, in dem Mangel aus ihm selbst herauszuschöpfender Determination die ganze Dürre des Begriffs: es ist auf der anderen Seite, sobald es real gefaßt wird, dem denkenden Geiste und seiner Freiheit, der lebendigen Wurzel aller Begriffsbildung, fremd. Nachdem Trendelenburg ohne Mühe gezeigt hat, daß die Bewegung „die verbreitetste Thätigkeit im Sein" ist, so schickt er sich zu dem Nachweis an, daß „dieselbe Bewegung dem Denken angehört." Es ist ein bedenklicher Zusatz freilich, welcher sofort dieser Behauptung auf dem Fuße folgt, der Zusatz, daß die behauptete Dieselbigkeit freilich nicht in der Weise zu denken sei, daß der Punkt in der Bewegung des Denkens den entsprechenden Punkt der Bewegung in der Natur äußerlich deckt (S. 111). Denn wenn sie so nicht zu denken ist, so ist die angebliche Bewegung im Subject vielleicht nur ein Analogon

der in der Natur vor sich gehenden, das Wort Bewegung ist etwa nur eine Concession an die Wahrnehmung, über welche der Geist jeden Augenblick hinausgehen, die er durch die entgegengesetzte Concession an das Gefühl der eignen Freiheit und Selbständigkeit aufheben und illudiren kann. Vielleicht ist es so und vielleicht brauchen wir nicht zu sagen, was Trendelenburg selbst sagt. Es muß, sagt er, im Denken ein „Gegenbild" der äußeren Bewegung sein; denn wie käme sie sonst zum Bewußtsein? „Der innere Raum," heißt es, „in welchem die Vorstellung gleichsam zeichnet, entsteht für den Gedanken nur durch die Bewegung, und was sie darin zeichnet, wird wiederum nur durch die vor dem geistigen Blicke umlaufenden Punkte, durch die sich dehnenden und biegenden Linien, durch die sich hebenden und senkenden, öffnenden und abschließenden Flächen" (I. S. 111). Und wiederum: „Was sich in dieser doppelten Bewegung nicht völlig deckt, ist der Unterschied, daß sich auf der einen Seite eine Bewegung im äußern Raume, auf der andern eine Bewegung in dem Raume der Vorstellung findet" (S. 114). Trendelenburg rügt an der dialektischen Methode, daß sie von der Wahrnehmung heimlich borge, um den abstracten und ruhenden Inhalt der Kategorien in den Fluß des Fortschritts zu bringen. Ohne die stille Hilfe der Vorstellung z. B. meint er, welche die räumliche Bewegung unterschiede, sei die Kategorie des Mechanismus nichts als ein regungsloses Wort, lasse sich der Proceß des Lebens in der Idee auch nicht einmal ahnen. Mit Recht; und zwar mit demselben Recht, mit welchem gesagt werden muß, daß der „Raum der Vorstellung" ein aus der Bewegung im Sein in das Gebiet des Denkens Hineingedichtetes ist. Jenes Gegenbild der äußeren Bewegung im Denken ist ein dem letzteren aus der Anschauung her Aufgedrungenes. Die Bewegung stammt aus der äußern Wahrnehmung, und während sie als das ursprünglich zwischen Sein und Denken Vermittelnde behauptet wird, ist sie vielmehr ausschließlich auf der einen Seite entsprungen, sie wird dies Vermittelnde erst, indem es durch die Kraft der Phantasie und die reelle Vermittlung der Sprache von dem Philosophen auf die andere übertragen wird. Hier offenbar kommt der Begriff nicht zu seinem Recht, und es ist nicht schwer zu sagen, an welchem Punkte dieser der in den Geist aus der Natur übertragenen Bewegung entschlüpft. Trendelenburg selbst, was mehr ist, kann diesen Punkt nicht verhehlen. „Was die erzeugende Bewegung hervorbringt," heißt es S. 195, „entwickelt sich zwar nach der innern Nothwendigkeit, die ihm in der Weise der Erzeugung eingedrückt ist; aber die Erzeugung selbst ist eine freie That des Geistes." Die Freiheit, mit anderen Worten, ist ursprünglicher als die Bewegung; „sie findet sich," sagt Trendelenburg, „so sehr in der Bewegung, daß wir dieselbe allenthalben als das Bild der Freiheit anschauen und die Beweglichkeit physisch und ethisch als ein Anzeichen der Freiheit betrachten;" — und diese Worte bezeugen unwiderleglich die über die Bewegung übergreifende und sie setzende Gewalt der Thathandlung des Ich, es wäre denn, daß dasjenige, was als Bild und Anzeichen gebraucht werden kann, sich ebendadurch als das Höhere über das Abgebildete und Angezeigte legitimirte.

Um kurz zu sein: auf zwei Seiten wird die Bewegung überragt. Auf der Seite des Seins entschlüpft ihr der Reichthum der concreten Welt — die Materie; auf der Seite des Denkens entschlüpft ihr die Tiefe der Freiheit — das Apriori. Zwischen beiden geht sie inhaltslos mitten hindurch; ihr bleibt nichts als die Erzeugung von Zahl und Figur, nichts als die mathematische Welt, und auch diese nicht, wenn anders das Gesetz der Nothwendigkeit deren unterscheidendes Wesen ausmacht. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß der Dualismus von Bewegung und Zweck eine nothwendige Consequenz dieses Mangels des ersten Princips ist. Denn nur aus dem Conflicte zwischen der Freiheit mit der concreten Welt springt der Gedanke des Zweckes hervor: eine Philosophie, welche diese beiden ursprünglich in ihrem Schooße trägt, hat nicht nöthig, den Zweck erst dann in sich aufzunehmen, wenn sich die Ohnmacht einer inhaltslosen Vermittelung erwiesen hat.

Die Hegel'sche Philosophie in der That ist nicht in dieser Verlegenheit. Nicht das ist ihr Fehler, daß ihr das Moment der Freiheit oder das Moment der Anschauung überhaupt abginge; — aus der Combination dieser beiden, aus der Ästhetisirung der Thathandlung des Ich ist sie entstanden und die Zweckbewegung ihrer Dialektik ist die Frucht dieser Verbindung. Fehlerhaft ist nur dies, daß die Geltung beider Momente keine aufrichtige, daß die Verbindung derselben eine blos in der Region des Begriffes, blos im Himmel der Logik und blos in der Einbildung der intellectuellen Anschauung oder des absoluten Erkennens geschlossene ist, sodaß weder die Anschauung eine Wahrheit, noch auch die Freiheit ein Ernst ist. Trendelenburg hat das falsche Spiel des Systems mit der Welt der Anschauung, den heimlichen Umgang des Begriffes mit derselben, wie nicht minder seine Sprödigkeit gegen dieselbe ans Licht gezogen. An die Stelle des eingebildeten Reichthums hat er die bescheidene Armuth gesetzt. Nachdem er das Trügerische in dem absoluten Idealismus nachgewiesen, so hält er dennoch an dem seines Inhalts nunmehr entleerten, zu einem ganz Abstracten zusammengeschrumpften Reste der Dialektik fest. Die Anschauung ist nur illusorisch einerseits, und verhehlt andrerseits in dem Hegel'schen Systeme enthalten. Trendelenburg treibt sie mit Recht aus: aber er behält dafür den bloßen Balg der Methode in der Hand, und ist nun, um der Anschauung ihr Recht widerfahren zu lassen, genöthigt, denselben mit dem Stoffe der Anschauung vielmehr auszustopfen, als innerlich zu durchdringen. Eingestanden oder nicht eingestanden: die Trendelenburg'sche Philosophie ist nichts als die Enttäuschung über die sublimen Einbildungen des absoluten Idealismus, der Bodensatz dieses Idealismus; es ist das abstracte Wesen der dialektischen Methode, welches sich noch ein Mal zum Principe aufrafft, und eben hierdurch, mit der gemachten Erfahrung seiner Kraftlosigkeit, die factische und vollständige Auflösung, der legitime Schluß einer in Hegel culminirenden, philosophischen Periode. Bei Hegel die künstlich gegliederte, den Inhalt lebendig durchdringende Dialektik — bei Trendelenburg nur noch das abstracte Wesen,

das nackte Wort dieser Dialektik — die Bewegung. Ja, was der geistige Impuls der concreten Bewegung der Hegel'schen Methode ist, bei Trendelenburg tritt es nur neben der Bewegung, und gleichsam ein zweites Princip auf. Die Zweckbewegung der „absoluten Methode" ist bei Trendelenburg aus einander gebrochen; erst soll die Bewegung, höher hinauf soll der Zweck zwischen Sein und Denken vermitteln. Wie Organismen in verschlossener Luft sich erhielten, der Atmosphäre ausgesetzt, zerfielen, so zerfällt die dialektische Methode, der reich gegliederte Leib des Hegel'schen Systems, indem er aus dem Verschlusse des Begriffes herausgezogen der Anschauung ausgesetzt wird. Die Bestandtheile, in die er zerfällt, erheben den Anspruch, auch ein System, auch noch ein organisches Wesen zu sein. Es ist nicht so. Die „Bewegung" ist nur noch der abgehauene Fuß, der „Zweck" ist nur noch der vom Rumpf getrennte Kopf der dialektischen Methode, und wenn Hegel mit dem Dreimaster seiner Dialektik die ganze Welt umsegelte, so sehen wir seinen Nachfolger auf wenigen aus dem Wrack zusammengeschlagenen Bretern eine behutsame Küstenschiffahrt treiben.

Eine ablaufende Reihe philosophischer Bildungen kehrt zu unentwickelten und dürftigen Principien zurück. Das Vertrauen zu volleren und kühneren Gestaltungen ist geschwunden, es reicht nur noch aus, um an wenige einfache Grundlinien der Erkenntniß zu glauben. Die Gesetze der Logik und der Mathematik bilden den Grundstock eines von poetischer Productivität nur im Einzelnen, aber nicht mehr im Großen unterstützten Systems. Aus der Kritik der formalen Logik und der dialektischen Methode nehmen die Logischen Untersuchungen ihren Anfang. Sie schmelzen Beides zusammen: die „Bewegung" ist die von dem frischen Stamme des Hegel'schen Systems gepflückte, in das Herbarium der formalen Logik eingelegte, dialektische Methode. Neben der Kritik der Hegel'schen durchzieht die Logischen Untersuchungen die Kritik der Herbart'schen Philosophie. Ihr eigenes Princip ist ein Product aus Beiden die „Bewegung" die mit Herbart'schem Geiste mathematisirte „absolute" Methode. Andere Systeme müssen jedes an seiner Stelle zur Vollendung des Baues das Ihrige beisteuern. Der Einfluß des Aristoteles ist schon hervorgehoben. Die Materie wird auf der Stufe, wo die „mathematischen Kategorien" sich erfüllen, empfangen und angeeignet, und es geschieht dies ganz Aristotelisch „durch eine geistige Loslösung der Formen von der Materie;" es bilden sich dabei in den Köpfen stillschweigend die Grundbegriffe, während — nach einer deutlich Herbart'schen Anschauung — das wechselnde Beiwerk und die veränderliche Zuthat „in den unbestimmten Hintergrund tritt und sich gegenseitig stört und verwischt." Aus der „bewußten Richtung" der constructiven Bewegung erhebt sich der Zweckbegriff, und dieser Fortschritt klingt nicht undeutlich an denjenigen an, welcher Schelling's transscendentalen Idealismus beherrscht. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß es endlich Kant ist, von welchem die Ansicht der Logischen Untersuchungen über die Geltung der endlichen Kategorien für die Vorstellung des Absoluten, über die Fassung des bedingten Inhalts ins Unbedingte, ihren Anstoß und ihre Richtung empfangen hat.

Es ist das bedeutsame, und in Hegel fast gänzlich verloren gegangene, Moment der Empirie, welches wir aus der incompatibeln Mischung mit dem abstractesten und unfruchtbarsten Begriffe, von Trendelenburg's Logischen Untersuchungen davon tragen. Den empirischen Stoff durch die abstracte Bewegung beherrschen, durch die Bewegung und den Zweck die Empirie zur Philosophie gestalten zu wollen, ist der Irrthum: die uneingestandene Absorption des Empirischen durch den angeblich reinen Begriff fortan unmöglich gemacht zu haben, ist das Verdienst jener Untersuchungen. Wir haben sofort das in der Freiheit, in der Thathandlung des Ich wieder entdeckte Apriori, und wir haben endlich die tiefere und wahrhaftere Vermittelung von Empirie und Philosophie aufzusuchen.

Wie es die Hauptabsicht Trendelenburg's ist, das Moment der Anschauung, so ist es die Aufgabe Reiff's, das Moment der Freiheit geltend zu machen. Zwar wollen Beide Beides: der Erstere, „ein Princip des Denkens, das aus sich in die Anschauung führt," die gleiche Berücksichtigung des Apriorischen und des Aposteriorischen; der Letztere einen „absoluten Idealismus, der zugleich Realismus" sei, die gleiche Durchführung der Tendenz auf die Anschauung und der auf die Persönlichkeit. Zwar kommt Beiden Beides nicht rein zu Stande, das Eine beeinträchtigt immer das Andere und der Geist der Hegel'schen Philosophie, welche beide Momente auf die künstlichste, aber auch trügerischeste Weise in sich verschlungen hatte, der Geist der ganzen bisherigen Philosophie ist über Beide noch eine Macht. Aber es ringt sich darum nicht weniger bei Trendelenburg die Tendenz zur Empirie, bei Reiff das Motiv der Freiheit überwiegend hindurch. Wenn wir durch Jenen belehrt werden können, daß die Zukunft der Philosophie von dem Eingehen auf das Empirische bedingt sein werde, so erinnert dieser uns, daß sie nur dadurch eine Wissenschaft neben den empirischen bleiben könne, wenn sie den Punkt der Freiheit als ihren unerschütterlichen Standpunkt sich zu retten versteht. „Das menschliche Denken lebt von der Anschauung," — dies ist die eindringliche Mahnung der Logischen Untersuchungen: die philosophia prima, ruft uns Reiff zu, ist praktischer Natur und die Freiheit der reine Stoff, aus dem sie sich aufbaut. Trendelenburg's Philosophie ist eine Erinnerung an den großen Empirismus des Stagiriten, Reiff's Standpunkt eine Neubelebung der Wissenschaftslehre.

„Das praktische Ich," sagt Reiff, „ist der Grund des theoretischen; dieser Satz enthält das Princip der wahren Philosophie. Die Aufhebung der Trennung der theoretischen und praktischen Vernunft, in welcher Trennung die Kantische Philosophie stehen blieb, war der erste Gedanke, der für die Vollendung der Philosophie entscheidend sein mußte. Und Fichte hat denselben ausgesprochen [78])." „Das Gegebene," sagt er anderswo [79]) mit

78) Reiff, der Anfang der Philosophie mit einer Grundlegung der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, S. 21.
79) Über einige wichtige Punkte in der Philosophie. S. 2.

Fichte, „ist für das Ich; die Analyse dieses Satzes, der von Niemand geleugnet werden kann, ist der Anfang der Philosophie" und es scheint genau der Fichte-Schelling'sche Standpunkt zu sein, wenn ebendaselbst die Philosophie als „die Darstellung der Genesis des Bewußtseins oder die Erklärung desselben" definirt wird. Ihm, wie Fichte, ist „das Ich das Princip der Realität (Anfg. S. 15)." Er nennt es das reine, weil es ihm wie Fichte „was es ist nur als sein Thun ist (S. 7);" er erklärt es, wie Fichte, für die „absolute Identität des Subjectiven und Objectiven (ebendas.)" und es ist die Methode der Wissenschaftslehre, wenn im „System der Willensbestimmungen" die Deduction des Begriffs des Willens sich durch die drei Momente der „reinen Thesis, der reinen Antithesis und der reinen Synthesis" bestimmen soll (a. a. O. S. 25). Es fragt sich, bei so vieler Übereinstimmung, nach der Differenz des Reiff'schen von dem Fichte'schen Standpunkt.

Der Fichte'sche Idealismus, so scheidet Reiff wiederholt seine Sache von der der Wissenschaftslehre[80]), beruht auf einer absoluten Abstraction, vermöge welcher Alles im Ich gesetzt sein soll; „es bleibt aber ewig außer ihm; nicht die volle Realität gibt uns dieser Idealismus, sondern nur die leere Hülse der absoluten Abstraction." Es gilt dagegen, den Idealismus gleich in seiner Wurzel, im Ich selbst aufzuheben und das Bewußtsein soll „in seinem Begriff den Begriff seiner von ihm unabhängigen Voraussetzung, der Totalität des Realen," enthalten. Die gezwungene Art, in welcher Fichte auf seinen drei Grundsätzen die Wissenschaftslehre aufbaut, ist eine nothwendige Folge aus der angegebenen Mangelhaftigkeit des Princips. „Der Satz: Ich bin Ich und Ich setzt sich schlechthin, ist in der That nur die Form der Identität in A = A, er ist ohne allen Gehalt;" „über die Realität des A selbst ist nichts in ihm ausgesagt." Sofern nun aber doch an dem Begriffe des Ich das wahre Princip der Realität gefunden ist, so treibt jener Mangel des ersten nothwendig zum zweiten Grundsatze: dem Ich wird ein Nicht-Ich entgegengesetzt. Wiederum aber kann, wegen der Leerheit des ersten, dieser zweite nicht abgeleitet, sondern blos gesetzt, blos gefunden werden. Der dritte Grundsatz soll nun den Widerspruch der beiden ersten wieder gut machen, sowie der zweite den Fehler des ersten corrigiren sollte. Die Correction jedoch gelingt nicht; würde sie mit Bewußtsein vollzogen, so wäre die Mehrheit der Grundsätze zugleich erspart gewesen, Setzen und Entgegensetzen wäre dann vielmehr gleich Anfangs nicht als verschieden gefaßt worden. Dies ist der ganze Fehler, welchen Fichte begangen hat und Reiff behauptet ihn zu vermeiden in dem Ausgehen von einem absoluten Ich, „in dem die Einheit des Setzens und Entgegensetzens nicht blos behauptet ist, sondern welches in der Bewegung der absoluten Unterscheidung die absolute Setzung vollzieht." „Dazu aber gehört," fährt er fort, „daß die Thathandlung des Ich selbst ist als Abstraction vom Gegebenen als einem Andern, und als Reflexion darauf, daß das Andere in diesem Act der Unterscheidung des Gegebenen als eines Anderen selbst gesetzt ist. Das Fichte'sche Nicht-Ich soll sonach verschwunden und ein absoluter Idealismus erreicht sein, der zugleich Realismus sei, während die Wissenschaftslehre nur subjectiver Idealismus, Realismus aber nur dogmatisch, nämlich vermittels des nicht in das Thun des Ich schlechthin aufgehenden Nicht-Ich sei.

Das Ich demnach setzt bei Reiff nicht zuerst sich selbst, *findet* sodann ein Nicht-Ich sich entgegengesetzt und *strebt* endlich, dasselbe ins Ich zurückzuheben, sondern *es ist ursprünglich die volle Gewalt über das Nicht-Ich*. Es ist nach Reiff die Natur des Ich, ein Anderes als es von sich zu unterscheiden, so jedoch, *daß dieses Andere nur in diesem thätigen Unterscheiden ist*. „Indem es nur in diesem Unterscheiden ist — der reinen Thätigkeit, als welche Ich ist, — ist es vielmehr Ich selbst. Ich setzt daher in diesem Unterscheiden sich selbst; aber dieses Sichselbstsetzen ist vielmehr, als reines Unterscheiden, Setzen eines Andern u. s. f. ins Unendliche. Es ist daher die Sichselbstsetzung des Ich und die Setzung des Andern in Einem eine unendliche, d. h. Eine Handlung in unendlich vielen (Anfang der Philos. S. 4). Wenn auch Reiff daher mit Thesis, Antithesis und Synthesis vorschreitet, so erhellt aus dem Dargestellten, daß die Bedeutung derselben eine von der Fichte'schen wesentlich verschiedene ist. Bei Fichte treten dieselben gleichsam mechanisch aus einander, die eine ist immer eine Correctur der andern, sie sind in ihrer immer wiederkehrenden Wiederholung der Versuch, das über der ganzen Wissenschaftslehre schwebende absolute Ich zu realisiren. Bei Reiff dagegen sind sie in einander, sie sind der entsprechende und erschöpfende Ausdruck für die Natur des absoluten Ich; dies selbst ist es, welches sich in ihnen aus einander legt.

Man könnte nun freilich fragen, ob man, um Fichte zu kritisiren, so ausschließlich diesen Mechanismus der Wissenschaftslehre, diesen Anfang mit den drei Grundsätzen, die Formalität in ihrer Begründung und die Leerheit des Ich = Ich urgiren dürfe. Man könnte versucht sein, die ganze Tiefe und Energie der Fichte'schen Denkweise für unverstanden von demjenigen zu halten, welcher über der mangelhaften systematischen Analyse des Ich zu vergessen scheint, daß Fichte nur da eigentlich im Mittelpunkte seiner Lehre steht, wo er mit meisterhaften Zügen die kräftige Lebendigkeit des Ich, das Ich als in sich zurückkehrende Thätigkeit und die intellectuelle Anschauung als die Quelle des geistigen Lebens schildert. Wenn indessen Reiff doch wiederholt anerkennt, daß das Fichte'sche Ich seinem inneren Kerne nach und eben vermöge seiner Bestimmung als Thathandlung das wahre Princip der Philosophie enthalte, so müssen wir ihm auf der anderen Seite allerdings das Recht zugestehen, das Princip auch am Systeme zu messen, und wie erinnern uns, daß es dasselbe Maß war, welches auch Hegel an die Wissenschaftslehre anlegte. Die drei Grundsätze in ihrer Incontinuität müssen dann allerdings zur Sprache kommen, und wenn in ihnen auch nicht am tiefsten und begriffen-

80) Über das Princip der Philosophie s. Noack's Jahrbücher für specul. Philos. I, 1. S. 88. 89. Anfang der Philosophie. S. 16 fg. System der Willensbestimmungen. S. 43 fg.

sten das Misverhältniß zwischen System und Princip zur Erscheinung kommt, so doch am scheinbarsten und so zu sagen am gröbsten.

Wie jedoch wäre es, wenn dieses Misverhältniß, wenn jenes Stückwerk der drei Grundsätze, wenn die Nichtbewältigung des Nicht-Ich in ganz andere Tiefen der Fichte'schen Wissenschaftslehre hinabwiese, als welche Reiff auszufüllen im Stande gewesen? Wie wäre es, wenn diese Incongruenz zwischen dem Ich als Anschauung und dem Ich als dem mit der Realität nie vollständig sich Erfüllenden und nach dem Ich als Idee sich nur ins Unendliche Hinstreckenden einen viel bedeutenderen Wink nach der Wahrheit hin enthielte als ein Ich, dessen Natur es sein soll mit seinem Anderen im Unterschiede schlechthin identisch zu sein? Nicht der Fehler sowol als der eigenste und unzerstörbare Charakter der Wissenschaftslehre ist dieser Unterschied zwischen dem Ich als Anschauung und dem Ich als Idee. Es liegt darin eine, wenn auch nur widerstrebend dem Bewußtsein der unendlichen Freiheit abgerungene Anerkennung ihres eigenen Gegenwurfs, der im Realen dem Ich undurchdringlich sich widersetzenden Nothwendigkeit; es liegt darin die reinste, durch keinen Kampf mit dem Nicht-Ich getrübte oder gebrochene Anschauung von dem Wesen der sittlichen Freiheit, und es wird endlich aus dieser letzteren der durch keinen mislingenden Versuch erlahmende Drang, die allein aus der sittlichen Freiheit sich nährende Zuversicht geschöpft, daß die beiden gegenseitig unmeßbaren Wesen dennoch in ewiger Relation stehen, und daß es dennoch gilt, den Blick der Freiheit unabgewandt in die Tiefe der Nothwendigkeit hinabzusenken. Grade dieses Einspannen der widerstrebenden Welt in den ins Unendliche sich erweiternden Horizont der Freiheit, grade dies nie beruhigte Oscilliren des empirischen Ich in der geistigen Umfassung des absoluten, grade dieser Kampf zwischen dem Ich und dem Nicht-Ich ist die Größe und begründet die Unwiderleglichkeit der Fichte'schen Lehre. Es gleicht diese Lehre einem großen geistigen Entwurfe, welcher Leben und Wirklichkeit erst dann werden kann, wenn die Geschichte die Bedingungen seiner Verwirklichung auf ihren Wegen und in ihrer Weise gereift hat. Aber ein Höheres wird es für die Philosophie nie geben als die Anerkennung der Selbständigkeit des empirischen Daseins, als die dem gegenüber mit vollem Bewußtsein eingesetzte Anerkennung der sittlichen Freiheit, als die Einsicht endlich, daß jenes Dasein schlechterdings in die unzerbrechliche Form und unter das ewige Gesetz dieser Freiheit gefaßt werden muß. Diese Momente klar und bewußt hervortreten zu lassen, ist die Aufgabe derer, welche an Fichte's Versicherung glauben: „daß die Wissenschaftslehre ihren Grundzügen nach von keinem Menschen und in keinem Zeitalter wird widerlegt werden."

Alle drei Momente sind bei Reiff verwischt und verschoben. Indem er Fichte zu corrigiren unternimmt, indem er von dem großen Motiv seiner Lehre ausgeht, so zerstört er die Größe seines Werkes und wirft von Neuem die Schatten des späteren Idealismus darüber hin. Aus den unausgefüllten Lücken des Fichte'schen Systems spricht uns der große Sinn seines Ursprungs an: diese Lücken sind es, welche Reiff im Geiste der nachfolgenden Systeme ausfüllt und die Gedanken des Urhebers zu Grabe trägt, indem er sie wahr zu machen die Absicht hat.

Es ist zuerst das empirische Ich, das lebendige Gefäß der Freiheit, welches die Reiff'sche Philosophie in ihrem Princip verschwinden läßt. Für dasjenige Ich, welches er zum autonomen Mittelpunkte der Philosophie macht, ist „jeder Gegensatz eines Andern, jede Schranke eines Nicht-Ich verschwunden," die Philosophie geht „gänzlich a priori zu Werke" und „ihr Gegenstand ist das absolute Ich selbst, und nur dieses." Dieser durch die Unendlichkeit des Gegensatzes so belebende und die geistige Welt in ihren Tiefen aufregende Contact zwischen dem absoluten und empirischen Ich ist principiell erloschen und kann nur durch ein der Hegel'schen Dialektik ihren Ursprung verdankendes Kunststück, nur dadurch wieder angefacht werden, daß Thesis, Antithesis, Synthesis durch den Geist dieser Dialektik wiedergeboren, durch die Lehre von der im Unterschied sich vollziehenden Identität sich abgestumpft haben.

Es ist wahr freilich: aus der illusorischen Verbindung des Unterschieds und der Einheit, in welcher nur die Einheit eine ernstlich wenigstens gemeinte, der Unterschied dagegen etwas rein Erschlichenes ist, wird Reiff durch den Ausgang vom Ich und durch das Motiv der Freiheit zurückgetrieben. Er ist fern von jener Degradation der That zum unmittelbaren Sein; während er an Hegel rügt, daß die Tendenz seiner Philosophie überwiegend auf die Identität als Aufhebung des Unterschiedes gerichtet sei, so springt ihm vielmehr aus der Lebendigkeit des Ich der Act der Unterscheidung als das Wesentliche hervor und keineswegs in einem dogmatisch assimilirten Sein, sondern in der That des Ich selbst soll der Unterschied ins Unendliche zur Identität sich zurückbestimmen, „die Aufhebung des Unterschiedes ist nur, indem der Eine Act der Unterscheidung durch sich selbst erlischt." Aber das Wesen des Ich und die Natur der Freiheit, welcher so Großes zugemuthet wird, ist eben hiermit in der Wurzel verletzt. In der Überspannung der Kraft des Ich wird ihre Eigenthümlichkeit verletzt, und der Begriff der sittlichen Freiheit, welcher bei Fichte auch nicht durch einen Hauch der Unfreiheit berührt wird, sinkt tief unter die Bedeutung herunter, zu welcher ihn Fichte's Fassung erhoben hatte. Das Ich ist Subject-Object, hatte Fichte, das Ich ist Subject-Object hat auch Reiff versichert. Die Versicherung beider hat einen specifisch verschiedenen Sinn. Subject-Object sagte Fichte und er meinte damit die in sich zurückgehende Thätigkeit, das in sich selbst kreisende Leben des Ich, diese in der sittlichen Freiheit und nur in ihr zu verspürende schöpferische Macht des Geistes, durch die er sich selbst setzt, sein eigenes Wesen zugleich ist und zugleich ergreift. Subject-Object sagt Reiff und er meint damit dies, daß das Ich im Setzen eines Andern als es selbst, d. h. im Setzen eines Objectes außer sich, dieses Object zugleich in der unendlichen Rückkehr in sich als Subject, als Ich und somit als sich selbst, als Subject setzt. Es ist Subject-Object, indem die Sichselbstsetzung des Ich und die Setzung des Andern in Einem eine unendliche Handlung ist. Diese

Identität des Subjectiven und Objectiven, welche auch Reiff als den Ausgangspunkt der Philosophie bezeichnet, ist ihm die Aufhebung des Gegebenen als eines Andern als Ich, als eines Etwas, das für das Ich ist ohne das Thun des Ich. „Die Voraussetzung aufheben," sagt er (Anfang der Philos. S. 8), „ist nichts anderes, als das Andere nur im Thun des Ich gesetzt sein lassen; dies aber ist absolute Identität des Subjectiven und Objectiven." Das Fichte'sche Ich, welches, obgleich als Subject-Object bestimmt, nur sich selbst ergreife, sei, sagt man, leer und schlechterdings ohne Gehalt. Aber es ist ohne Gehalt nur für denjenigen, welcher darin den reinen Ausdruck der in sich selbst gegründeten sittlichen Freiheit, welcher die reine praktische Bedeutung dieses Begriffes, welcher die Unendlichkeit desselben als eines Actes und die absolute Lebendigkeit der darin aufgefaßten Thathandlung nicht anerkennt. Leer ist vielmehr das Reiff'sche Ich, indem es mit der Bewältigung des Andern, des Gegebenen, des Objects außer dem Ich sich einen Inhalt zu geben vermeint, der in dem reinen Äther der Freiheit sofort wieder in die angeblich leere Thathandlung des Ich zerfließt. Denn wenn diese Thathandlung, rein wie bei Fichte aufgefaßt, das Gehaltlose ist, so ist die Hereinnahme des Anderen, welche zugleich seine Vernichtung ist, keine Erfüllung des Ich, sondern umgekehrt eine Ausleerung des Andern. Das Reiff'sche Princip, um es anders zu sagen, steht in dem Widerspruch, das Fichte'sche Ich das Eine Mal als ein inhaltloses, realitätsloses zu behaupten, die Erfüllung und Realität desselben sofort aber nur dadurch zu gewinnen, daß von dieser angeblichen Leerheit des Ich, d. h. in Wahrheit von der praktischen Energie, von dem thatkräftigen Inhalt desselben, zur Aufhebung des Anderen als das Ich, Gebrauch gemacht wird. Das Ich soll mehr sein als das Fichte'sche, nicht leer wie dieses, sondern mit Gehalt versehen, durch das Andere; sofort jedoch nicht sowol durch das Andere als durch seine eigene Energie, das Andere vielmehr nicht als Anderes gesetzt sein zu lassen. Der praktische Charakter des Ich wird auf der Einen Seite aufs Höchste accentuirt, während er auf der andern dadurch, daß man einen sofort wieder repellirten Stoff ihm zur Bewältigung vorwirft, getrübt und geschwächt wird. Nur durch den Contact mit dem Sein soll es Gehalt bekommen: nur durch das Aufbieten seiner praktischen Tiefe bekommt es ihn wirklich. Diese wird als die wahre Kraft des Ich in Anspruch genommen und doch als solche nur in dem negativen und nicht ihr positives Wesen constituirenden Acte der Unterscheidung von dem Anderen als es, anerkannt. Fichte setzt sich im Mittelpunkte seiner Philosophie in dem Ich als der absoluten Kraft der Freiheit, nicht in irgend einem Begriff, nicht in einem theoretischen Verhalten, sondern in einem Handeln, in dem praktischen Wesen des Geistes fest. Reiff dagegen, indem er ebendasselbe thun will, indem er von der Activität des Ich gleich am Anfang allen möglichen Gewinn ziehen will, fällt heraus aus dem reinen thätigen Wesen des Ich, er verwechselt die theoretische Natur desselben mit seiner praktischen, er zieht das Verhalten des Ich gegen das Gegebene, wodurch es seiner praktischen Freiheit entrissen wird, mit in das reine Wesen desselben, welches sofort dadurch getrübt und in dem Acte der Abstraction von dem Gegebenen zu einem theoretischen Verhalten sich herabzulassen genöthigt ist. Dies letztere Verhalten hat für das reine Ich keine primitive Bedeutung; es tritt schlechterdings erst dadurch ein, daß ich ein Gegebenes an jenes heranbringe. Durch die schnellste, durch eine momentane Manipulation verschwindet nun zwar sofort dies Gegebene als solches und das von demselben afficirte Ich stellt sich in seiner praktischen Selbständigkeit wieder her, aber nur durch ein theoretisches Verhalten, nur durch eine Abstraction, welche ebendies zu sein darum nicht aufhört, weil die praktische Natur durch sie hindurchscheint, als die Seele und die positive Grundlage dieses Vorganges vorgestellt wird. Die Trübung des reinen Ich durch das empirische Moment, um den Unterschied schließlich noch von dieser Seite zu fassen, tritt bei Fichte nur im Verlauf des Systems ein: er hat das reine, schlechthin freie, gegensatzlose Ich über allen Kämpfen und aller Unvollkommenheit des empirischen in unerreichter Erhabenheit schweben, er zieht die Linien, mit denen er das Leben des empirischen Ich zeichnet, in dem grenzenlosen Raum des reinen Ich, sowie das menschliche Auge den Himmel als Grenze sieht und doch in schlechthin unbegrenzte und ungemessene Ferne hinausstrebt. Anders bei Reiff. Die Trübung des absoluten Ich durch das empirische Moment tritt hier gleich im Anfang und principiell ein: aber das so getrübte soll dennoch das absolute Ich sein, die Relaxation desselben zum activen Bezogensein auf die Totalität des Realen soll vielmehr eine höhere Anspannung seines Wesens sein, während in der That diese versuchte Überspannung der Thatkraft des Geistes seine Erschlaffung von praktischem zu theoretischem, von positiv freiem zu negativ freiem, zu blos abstrahirendem Verhalten ist. Bei Fichte eine ecclesia triumphans über der ecclesia pressa, bei Reiff die ecclesia pressa mit der Einbildung, ecclesia triumphans zu sein. Die Hinwendung zu der Thathandlung des Ich, nach dem Abhandenkommen dieses Gedankens, ist das Bedeutsame des Reiff'schen Princips. Aber sofort will er damit den Gewinn des Hegel'schen Systems, die Idee des reinen Selbsterkennens im absoluten Anderssein, verbinden. Er weiß nicht, daß diese Idee aus der Vermischung der Natur des Kunstwerks oder subjectiv der künstlerischen Einbildungskraft mit der reinen Thathandlung des Ich in Folge einer historisch nachweisbaren und von uns nachgewiesenen Übereilung entsprungen ist, welche sofort zum firen Glauben erstarrte. Indem er also zwar mit vieler Klarheit durchschaut, daß Hegel diese Idee nicht in voller Reinheit festgehalten und durchgesetzt habe, so entgeht ihm doch der wahre, nur historisch zu ermittelnde Grund dafür; er kann nichts weiter thun, als das Moment des Andersseins, der Unterscheidung schärfer zu accentuiren, als von Hegel geschehen, er kann nur die abstracte Form jener Idee rectificiren; die Verunreinigung der Thathandlung des Ich dagegen muß nothwendig fortdauern, der Einfluß des Grundgedankens der Hegel'schen Speculation erstreckt sich durchaus auch auf sein Princip,

ja seine Correctur desselben bringt nur das mit sich, daß er den Irrthum in die Thathandlung des Ich noch tiefer hineinsenkt und für denjenigen, welcher den realen Grund und Sinn desselben nicht kennt, die Schwierigkeit vermehrt, das Ich in seiner Freiheit und Reinheit wieder herzustellen und loszulösen. Die Hegel'sche Idee wird durch Reiff mit der höchsten Abstraction zugespitzt, sie wird in die Thathandlung des Ich hineingeschlagen, sie bekommt dadurch eine neue Stütze, neue Würde und neuen Schein; für jeden, welcher den Geist der Freiheit zum Ausgangspunkte des Philosophirens zu nehmen sich nicht entbrechen kann, enthält diese Fassung des Hegel'schen Gedankens eine neue Verführung: es wäre denn, daß man unbestochen und unverwandt diesen Geist der Freiheit in seiner ursprünglichen Klarheit ins Auge zu fassen und daß man jenes „Selbsterkennen im Anderssein" in sein reales Wesen aufzulösen und zu seinem historischen Ursprung zurückzuverfolgen im Stande wäre.

Die Anerkennung des Empirischen von den Logischen Untersuchungen her mit uns nehmend, durch den Reiff'schen Versuch, die Thathandlung des Ich in seiner principiellen Bedeutung wieder aufzunehmen, auf den reinen Begriff desselben hingeleitet: so kommen wir zu Feuerbach. Wir kommen von den angestrengten Bemühungen höchst scharfsinniger Männer, die Hegel'sche Philosophie zu überwinden, von Bemühungen, die nichtsdestoweniger immer wieder zurückgezogen wurden nach dem mächtigen Geiste dieser Philosophie, zu dem kühnen Handstreich eines genialen Mannes, welcher von dem Boden ebenderselben Philosophie und im leichten Spiele mit ihrem Sinne sie völlig herumkehrt und in die ganze Entwickelung der Philosophie einen nicht mehr rückgängig zu machenden, einen noch keineswegs begriffenen und noch keineswegs ausgebeuteten Umschwung bringt. Die Erörterung des Wesens der Philosophie, die Aufgabe dieses Artikels, hat sich im Verlauf unserer Darstellung immer inniger mit der Geschichte der Philosophie verwoben. Sie löst sich zum Schlusse in eine Kritik der Feuerbach'schen Philosophie auf. Diese begreifen und über sie hinaus die Richtung des Fortschritts andeuten, heißt jene Erörterung zu Ende bringen und zugleich den Standpunkt gewinnen, von dem alles Frühere sein helleres Licht, seine höhere Bedeutung empfängt.

Der Aristotelische Empirismus zunächst, an welchen sich bei Trendelenburg leicht hörbare Anklänge fanden, der Idealismus Fichte's, welchen Reiff zum absoluten Idealismus umgestalten wollte: — Beides findet sich, nicht äußerlich jedoch, sondern auf höchst originelle und überraschende Weise, auch bei Feuerbach wieder.

Feuerbach nimmt zur Hegel'schen Philosophie eine Stellung ein, die in einem sehr auffallenden Parallelismus zu derjenigen steht, mit welcher einst Aristoteles der Ideenlehre Plato's gegenübertrat. Gegen die Idee, welche Plato außer und neben den einzelnen Dingen bestehen ließ, machte Aristoteles die Idee in den Dingen geltend. Er zerstörte die Platonische Ideenwelt, indem er die Sinnenwelt begeistete. Er lenkte von Plato's transscendenter Mythologie zu einem das Ideelle nicht ausschließenden, sondern es in der Wirklichkeit zur Geltung bringenden Empirismus hin. Es ist dasselbe, was Hegel und der gesammten speculativen Philosophie gegenüber Feuerbach thut. „Die Idee," sagt Feuerbach in der Vorrede seiner Schrift über Philosophie und Christenthum (Sämmtl. Werke. 2. Bd. S. 183), „die Idee ist dem Verfasser nichts Anderes als die absolute Bestimmtheit eines Dinges, wie es ist; — das, was ist, wie es ist, zu erkennen, die Aufgabe der Philosophie." Den in der Hegel'schen Dialektik versteckten, in die Selbstentwickelung des Begriffs verwobenen Horos zieht er mit Aristotelischem Sinne aus seiner transscendenten Geltung und Bestimmung nieder und findet ihn in der intensiven Determination der sinnlichen Dinge wieder. Er bestrebt sich, wie er sagt, gegenüber den christlich speculativen Philosophen, „die Dinge in ihrer vollen Bestimmtheit, in ihrem wirklichen, bestimmten, specifischen Charakter an der Hand der Empirie und Philosophie zu erfassen." (ebendas.) Wenn Aristoteles seinen Vorgänger kritisirte, so war ein Hauptargument gegen die Annahme der Ideen, die überflüssige Verdoppelung der Dinge. Es ist absurd, sagte der Stagirit, zu behaupten, daß es irdische und himmlische Dinge gebe, daß diese letzteren aber dieselben seien wie jene, mit dem einzigen Unterschied, daß die Einen ewig, die Andern vergänglich; denn man behauptet, es gebe einen Menschen an sich, ein Pferd an sich, eine Gesundheit an sich und dies Ansich soll allein die Differenz begründen. Es ist dies nichts Anderes als wenn man zwar die Existenz der Götter behauptet, die Götter aber anthropomorphistisch sein läßt. Sowie dies dann nichts weiter als Menschen nur mit dem Prädicate der Ewigkeit sind, so sind die Ideen nichts weiter als die sinnlichen Dinge, gleichfalls nur mit dem Prädicate der Ewigkeit (Met. III, 2; 997, b. 5). Der Gott der modernen Theologie und die Hegel'sche Logik erfahren durch Feuerbach genau dieselbe Polemik. „Alles," heißt es in den „vorläufigen Thesen zur Reform der Philosophie (Werke II. S. 247)," „Alles was auf Erden, findet sich wieder im Himmel der Theologie — so auch Alles, was in der Natur, im Himmel der göttlichen Logik: Qualität, Quantität, Maß, Wesen, Chemismus, Mechanismus, Organismus. Alles haben wir zwei Mal in der Theologie, das Eine Mal in abstracto, das andere Mal in concreto. Alles zweimal in der Hegel'schen Philosophie: als Object der Logik, und dann wieder als Object der Natur und Geistesphilosophie." „Wie mit der Religion und Theologie," heißt es ein ander Mal (Wider den Dualismus rc. Werke II. S. 376), „ist es mit der Philosophie. So sehr sie sich von den Sinnen entfernt, so sehr sie sich brüstet mit ihren Übersinnlichkeiten, — ihre Übersinnlichkeiten sind nur abstracte Sinnlichkeiten. Was sind denn z. B. Sein, Qualität, Quantität, die Grundkategorien des ersten Theils der Hegel'schen Logik anders als Bestimmungen der Sinnlichkeit? was die Reflexionsformen anders als die Verhältnisse, in denen wir die sinnlichen Dinge auf einander beziehen? — — Ist es nun aber nicht vernünftiger und heilsamer, statt auf indirecte, verkehrte Weise, sei sie nun eine mystische, phantastische, wie die der Religion, oder

eine logische, abstracte, wie die der Philosophie, auf directe, auf selbst sinnliche Weise das Sinnliche anzuerkennen?" Und im Einzelnen werden nun die theologischen und metaphysischen Abstractionen auf die Sinnlichkeiten reducirt, deren bloße Verdoppelung, deren Hypostase sie nach Feuerbach sind. Gott, das Wesen der Theologie, ist nach dieser Anschauungsweise nichts Anderes als das transscendente, außer den Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen, der absolute Geist Hegel's nichts Anderes, „als der abstracte, von sich selbst abgesonderte sogenannte endliche Geist" u. s. w. Ja, wenn Aristoteles das Kunststück der Ideenlehre in der einzigen Vorsetzung des Wörtchens αὐτό vor die Namen der sinnlichen Dinge enthalten glaubte (Met. VII, 16; 1040. b. 32), so sieht gelegentlich auch Feuerbach in der Annahme des „Geistes" als eines vom Menschen unterschiedenen, selbständigen Wesens weiter nichts als einen „*sprachlichen und logischen Unfug*," durch welchen die Function des Centralorgans substantivisch hypostasirt werde. Aristoteles jedoch ging mit seiner Auflösung des Platonismus nicht völlig soweit wie Feuerbach, die Zerstörung der Transscendenz, die Versenkung des Ideellen in das Sinnliche war bei jenem nur eine Tendenz, die nicht weiter trug, als die Bekanntschaft mit den natürlichen Dingen. Aristoteles wurde Platoniker da, wo sein dem Empirischen zugewandter Sinn an die den Alten verschlossene Welt der Gestirne und ihrer Sphärenbewegung anstieß. An diesem Unbekannten bekam die Ideenlehre einen letzten Halt und mit der Ideenlehre der von Aristoteles umgedeutete Götterglaube. Wenn ein Fernrohr schon ihm den Zusammenhang des Planetensystems, die wahre Ordnung und Natur der Sphären, den Mechanismus des Himmels aufgeschlossen hätte: ohne Zweifel, daß dann die transscendenten Wesenheiten, an die allein er zu glauben bekannte, ihm ebenso wie der αὐτοάνθρωπος und der αὐτόϊππος verschwunden und er der entschlossene Verkündiger eines philosophischen Atheismus geworden wäre. So wenigstens ist es Feuerbach geworden. Der durchsichtig gewordene Himmel birgt keine ewigen οὐσίαι und keine Götter mehr, und sie in den Tiefen des eigenen Geistes wiederzusuchen, fodert eine Sammlung nach Innen, zu welcher der mit allen Sinnen nach Außen gerichtete Empiriker nicht gestimmt ist. Wir haben den Punkt angegeben, wo die Analogie zwischen Aristoteles' und Feuerbach's Verhalten zu dem Ideellen aus äußerlichen, historischen Gründen abbricht: wir können Beide zuletzt noch einmal in überraschender Nähe erblicken, in der ganz ähnlichen Behandlung der ethischen Fragen. Wie nämlich Aristoteles die Akribie begrifflicher Messung von dem ethischen Gebiete abwehrt, wie seine Ethik dadurch voll Frische und Naturwahrheit wird, daß er dem pathologischen Element eine breite Bedeutung einräumt, wie er endlich die Mitte zwischen den Extremen als den wahren Ort der Tugend bestimmt: so macht Feuerbach von denselben Grundanschauungen aus dem abstracten Begriff der Pflicht den Krieg, wie er ihn anderwärts der logischen Idee gemacht; wie Aristoteles die Sokratische Bestimmung, daß Tugend Erkenntniß, so bestreitet Feuerbach die Kantische des kategorischen Imperativs und legt wie jener einen starken Accent auf die Naturgrundlage des tlichen Lebens. „Die Pflicht," ruft er unter Andern aus (Über die Gedanken über Tod und Unsterblichkeit. Sämmtl. Werke 3. Bd. S. 371) „ist nicht a priori in mir, sie ist erst vom Triebe, vom Gefühle abstrahirt." „Wozu der Mensch keinen Trieb hat, dazu hat er auch keine Pflicht; oder: es kann dem Menschen nichts zur Pflicht gemacht werden, was nicht wenigstens irgend ein Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung oder Natur thut." Wir finden ferner bei Feuerbach wie bei Aristoteles zur Naturbestimmung die Selbstbestimmung als nothwendiges zweites Moment der Tugend; wir finden weiter die Übung in der Direction der Neigungen, und wir finden endlich das Maß und die Harmonie in deren Befriedigung angepriesen (a. a. O. S. 372. 373).

Die Zerstörung der Platonischen Transscendenz jedoch, welche in der objectiven Logik Hegel's ein neues Asyl gefunden hatte, wird nicht nur vollständiger und energischer von Feuerbach als einst von dem Stagiriten vollzogen, sie nimmt auch, wenigstens Anfangs, bestimmt durch den Charakter der ganzen modernen Philosophie, bestimmt nicht minder durch den eigenthümlichen Gehalt der modernen theologischen und speculativen Gebilde eine eigenthümliche, von der Aristotelischen abweichende Richtung. Die Ideenwelt Plato's war die verjenseitigte *natürliche Welt*. Die Gebilde des christlichen Himmels und der christlichen Speculation sind überwiegend mit dem Gehalt des *menschlichen* Wesens, mit dem Schein des *menschlichen* Interesses behaftet. Die Reduction derselben auf das Reale wird nicht sowol auf das Natürliche als auf das Menschliche hingehen. Das Zurückgreifen in das Subject ist überhaupt der durchgehende Charakter der von Cartesius ausgehenden Entwickelungsreihe. Nur wie vorübergehende Ruhepunke waren zwischen den immer mehr sich vertiefenden kritischen Systemen die dogmatischen aufgestiegen. Jedes der letzteren hatte immer wieder in das Subject zurückgetrieben; die objective Metaphysik des Spinoza war durch Leibnitz' Idealismus, die Wolf'sche Metaphysik durch die Kant'sche Kritik der Vernunft abgelöst und zerstört worden. In diesen Wechsel der Tendenzen fällt auch Feuerbach's Standpunkt ein. Der von der Kritik bereits in allen Poren durchdrungene Idealismus Hegel's fodert zu einer neuen Auflösung, zu einem neuen Rückgang in das Subject auf. Nach einem sehr begreiflichen Entwickelungsgesetze kann die kritische Zerstörung der Hegel'schen metaphysischen Wesen zunächst nur in einem Parallelismus mit dem Kant'schen und Fichte'schen Philosophiren verlaufen, und diese Seite des Feuerbach'schen Unternehmens ist daher das nächst Weitere, das wir ins Auge fassen.

Mit Fichte theilt vorerst Feuerbach aufs Entschiedenste das Bewußtsein, daß einer erraisonnirenden und dogmatisch construirenden Metaphysik gegenüber die wahre Aufgabe der Philosophie nur in der Tendenz des *Erklärens* bestehen könne. Wir haben früher die hierauf bezüglichen Aussprüche Fichte's angeführt und haben gesehen, wie die Größe seiner Philosophie in diesem Erklären, in dem Nachweis der *Genesis* der Vorstellung

und Wahrnehmung lag, in der Zurückführung des Empfundenen, Geglaubten, Vorgestellten auf den Proceß des Ich. Wir hören Feuerbach seine Aufgabe auf ganz analoge Weise beschreiben. Er sagt in Betreff seiner eigenen Jugendschrift über die Unsterblichkeit (Sämmtl. W. III. S. 385): „Die wahre und ebendeswegen versöhnende Verneinung ist nur die, welche in der genetischen Erklärung des Gegenstandes seine Auflösung gibt, welche ihn nur indirect verneint, so, daß die Verneinung nur eine unwillkürliche, sich von selbst ergebende Folge ist, so, daß der verneinende Schlußsatz: es ist keine Unsterblichkeit, nur der negative, plumpe Ausdruck von dem, was die Unsterblichkeit ist, die Nichtigkeit der Unsterblichkeit nur die Enthüllung ihres Wesens, ihre Wahrheit — die Verneinung nur die sinnvolle Auflösung eines Räthsels ist." „Vom Dasein," sagt er gleich darauf ganz ähnlich wie Fichte in den „Rückerinnerungen, Fragen und Antworten" — „vom Dasein des Unsterblichkeitsglaubens geht die Anthropologie zum Wesen desselben über" und sie gibt hiermit zugleich „unwillkürlich oder nothwendig die Erklärung von dem Dasein dieses Glaubens, seine innere anthropologische Entstehungsgeschichte;" und er bezeichnet endlich (S. 377) in demselben Sinne seine Aufgabe als eine „intensiv historische."

Aber auch dasjenige — und dies ist uns hier die Hauptsache — wodurch das zu Erklärende erklärt, worauf die Transscendenzen der Theologie und Speculation reducirt werden, ist zunächst bei Feuerbach und bei Fichte ein ganz Verwandtes: es ist hier wie dort ein Subjectives. Das transscendentale Erklärungsprincip des Letzteren ist das Ich, das des Ersteren ist der Mensch. Da wo es auch Fichte mit der Auflösung metaphysischer Wesenheiten zu thun hat, tritt zuweilen eine wahrhaft überraschende Übereinstimmung zwischen den Resultaten beider Philosophen ein. Von dem praktischen Standpunkte aus, d. h. da, wo wir uns als Individuen betrachten, wird nach Fichte (Brief an Jacobi. Leben I, 240) „das reine Ich außer uns gesetzt und heißt Gott." „Wie kämen wir auch sonst," fährt er fort, „zu den Eigenschaften, die wir Gott zuschreiben und uns absprechen, wenn wir sie nicht doch in uns selbst fänden und nur in einer gewissen Rücksicht, als Individuen sie uns absprächen?" Und „das göttliche Wesen," sagt Feuerbach (Wesen des Christenthums. 1. Aufl. S. 20), „ist nichts anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen," eine Behauptung, welche zuvor und demnächst in den mannichfachsten Ausdrücken wiederholt und eingeprägt wird. Was bei Fichte das reine Ich, das ist bei Feuerbach das von den Schranken der Individualität gereinigte Wesen des Menschen, das Wesen der Gattung [81]). Wie von dem Ich aus für Fichte alle Objectivität verschwand und immer gesetzt, immer wieder in die verzehrende Kraft des Ich zurücksank, so geht bei Feuerbach im Wesen des Menschen das Wesen, welches angeblich das menschliche überragen soll, unter; es gibt bei Fichte nichts über dem (reinen) Ich: es gibt nach dem „Wesen des Christenthums" nichts über dem Wesen des Menschen. „Kann denn das Ich," ruft Jener (Über den Grund unseres Glaubens. V. S. 180), „sich selbst erklären, sich selbst erklären auch nur wollen, ohne aus sich herauszugehen und aufzuhören, Ich zu sein? Wobei nach einer Erklärung auch nur gefragt werden kann, das ist sicher nicht das reine absolut freie, und selbständige Ich." Es scheint nur die Übersetzung abstracter Ausdrücke in eine sinnlichere Sprache zu sein, wenn es dafür im Wesen des Christenthums (S. 9 fg.) heißt: „Jede Beschränkung der Vernunft oder überhaupt des Wesens des Menschen beruht auf einer Täuschung, einem Irrthum." „Es ist Wahn, lächerlicher und zugleich frevelhafter Wahn, das was die Natur des Menschen constituirt, das Wesen der Gattung, welches das absolute Wesen des Individuums ist, als beschränkt zu bestimmen. Jedes Wesen ist sich selbst genug. Kein Wesen kann sich, d. h. seine Wesenheit, negiren; kein Wesen ist sich selbst ein beschränktes." „Das Maß des Wesens ist auch das Maß des Verstandes. „Der Mensch kann nun einmal nicht über sein wahres Wesen hinaus." Und wie im Ganzen, so im Einzelnen. Der Anklänge an den Fichte'schen Subjectivismus sind, namentlich in der Hauptschrift Feuerbach's, im „Wesen des Christenthums" so viele und so frappante, daß der Vorwurf des Fichtianismus — des längst widerlegten! — ein Hauptargument gegen den Standpunkt jener Schrift geworden ist. Wenn man den allgemeinen Grundsatz des Verfassers, wenn man Sätze wie den, daß „das Bewußtsein des Gegenstandes das Selbstbewußtsein des Menschen ist (Wes. des Christenth. S. 6)," in seiner ganzen Ausschließlichkeit nehmen wollte, so würde das, meint Zeller [82]), zu demjenigen führen, was Feuerbach selbst am meisten verabscheue, zur Naturlosigkeit, zum subjectiven Idealismus. Bald, bemerkt Schwarz [83]), scheine es, als

81) Wie diese Übereinstimmung zwischen Fichte und Feuerbach tief im Geiste der Kant'schen Philosophie angelegt war, beweisen die Aphorismen des Ersteren, die er „über Religion und Deismus" zu einer Zeit schrieb, in welcher er noch durchaus Kantianer war. „Gott," heißt es daselbst (Werke 5. Bd. S. 8), „betrachtet die christliche Religion nur, in wiefern er Beziehung auf Menschen haben kann. Über sein objectives Dasein sind die Untersuchungen abgeschnitten." Und Feuerbach: „Fragen, ob Gott an sich so ist, wie er für mich ist, heißt fragen, ob Gott Gott ist? heißt über seinen Gott sich erheben, gegen ihn sich empören (Wes. des Christenth. S. 25)." „Jesu," sagt Fichte (a. a. O.) weiter, „werden alle Eigenschaften Gottes, die sich auf Menschen beziehen können, beigelegt: er ist zum Gotte der Menschen gesetzt." Betrachtungen der Schicksale Jesu aus diesem Gesichtspunkte, als Bildung und Darstellung zum menschlichen Gotte der Menschen würden ein neues Licht über das Ganze der Religion werfen." Und Feuerbach: „Christus allein ist der persönliche Gott — Er der wahre, wirkliche Gott der Christen (Wes. des Christenth. S. 195)." „Daß Gott, der an sich nichts anderes als das Wesen des Menschen ist, auch als solches verwirklicht werde, als Mensch dem Bewußtsein Gegenstand sei, das ist das Ziel der Religion, und dieses erreichte die christliche Religion in der Menschwerdung Gottes (S. 191)."

82) Recension der Feuerbach'schen Schrift, in den theologischen Jahrbüchern. 2. Bd. S. 329.

83) Das Wesen der Religion. II. S. 196.

ob dieser Subjectivismus zum allgemeinen Princip erhoben werden solle, aber immer trete dann wieder die Beschränkung solcher Paradoxie auf die Religion und das göttliche Wesen ein; bald werde mit subjectivistischen Keckheiten gespielt, dann dieselben wieder aufgegeben, dann wieder angewandt auf das Gebiet der Religion; entweder habe Feuerbach Ernst machen müssen mit dem Subjectivismus, oder aber sich aller von diesem Standpunkte hergenommenen Argumente enthalten müssen.

Wenn es nun aber wahr ist, wie es denn wahr ist, daß Feuerbach nichts mehr verabscheut als die Naturlosigkeit: — welches Recht hat dann die Kritik, die an den Fichte'schen Standpunkt anklingenden Argumente „in ihrer ganzen Ausschließlichkeit" wirklich zu nehmen? wenn Feuerbach mit subjectivistischen Keckheiten nur „spielt," wenn er der Natur gegenüber sich eine ganz andere Stellung als die subjectiv idealistische und eine ganz andere, als der Objectivität der Idee, des Absoluten, des göttlichen Wesens gegenüber gibt: hätte es da nicht erst noch der Prüfung bedurft, ob jene subjectiv idealistisch klingenden Argumente denn wirklich pure von dem Standpunkte Fichte's hergenommen, von Feuerbach denn wirklich blos als gegen die Religion brauchbare Waffen utiliter acceptirt, gegenüber der Natur dagegen stillschweigend und nicht eben redlich oder nicht eben scharfsinnig wieder bei Seite gelegt seien? hier, so schließen die genannten Kritiker, finden sich an den Fichte'schen Idealismus erinnernde Argumente: Hier wiederum ist von diesem Idealismus keine Spur mehr, er wird im Gegentheil als zur Naturlosigkeit führend, verabscheut. Feuerbach folglich ist inconsequent, seine Argumente sind zusammenhangslos, ein festes, einiges philosophisches Princip hat er gar nicht, sein Princip vielmehr ist der Haß gegen die Religion, der Unglaube an die Objectivität der Idee, und er wendet nun, um hiermit durchzudringen, nicht nur ein zwiespältiges, sondern auch ein sich gradezu widersprechendes philosophisches Raisonnement an: er ist Subjectivist der Idee gegenüber, er ist nicht Subjectiv ist der Natur gegenüber. Wir begreifen in der That, wie Männer, welche von dem Geist der bisherigen Philosophie durchdrungen sind, das Verhalten der „Idee" gegenüber zum Kriterium für den Standpunkt eines philosophischen Neuerers machen, daß sie von dem Auftreten Feuerbach's gegen die Objectivität der Idee nur den Subjectivismus begreifen, würdigen und fixiren: wir begreifen dagegen nicht, wie so scharfsinnige, unparteiische und im besten Sinne kritische Männer aus Prämissen, wie wir sie angegeben, so schonungslos rasch den Schluß einer inconsequenten, gradezu willkürlichen und ganz einfach widerspruchsvollen Haltung Feuerbach's ziehen mochten. Feuerbach bekämpft — und es scheint, mit subjectiv-idealistischen Gründen — die Objectivität der Idee; derselbe Feuerbach bekämpft keineswegs, er erkennt vielmehr nachdrücklich an die Objectivität der Natur: — ob es nicht billig ist, zu versuchen, ob dieser nach bisheriger Philosophie zwiespältig und widersprechend scheinende Standpunkt dennoch ein, wenn auch bisher noch nie dagewesener, in sich einiger und zusammenhängender ist? ob es nicht eine Sache des unparteiischen Scharfsinnes ist, allererst den Widerspruch als aufhebbar, als blos scheinbar zu supponiren, ehe man, sowie er nur eben entdeckt ist, ihn zur Widerlegung des kritisirten Werkes und sofort als ein Letztes und Entscheidendes geltend macht? ob nicht unmittelbar in dem Auffinden jenes Widerspruches für einen kritischen Mann die Auffoderung lag, nachzusehen vor allen Dingen, ob es nicht am Ende blos ein Schein ist, ob es nicht wenigstens blos die Eine Seite der Sache ist, wenn die von Feuerbach gegen die Objectivität der Idee eingesetzten Beweise wie Beweise aus dem Apparate der Wissenschaftslehre klingen? ob nicht endlich die ersten Regeln einer gerechten Kritik es foderten, daß man einen Autor nicht aus einzelnen, im Eifer der Darstellung über das Ziel hinausgreifenden, sondern vielmehr aus allen seinen gegenseitig auszugleichenden und gleichsam durch das Ganze seines Sinnes zu temperirenden Aussprüchen richte, ja ob ein solches Verfahren da nicht doppelt zur Pflicht wird, wo man es mit einem so lebendigen, so eifrigen, so sinnlich-spirituellen Autor zu thun hat, wie der ist, welcher das Wesen des Christenthums schrieb?

Um es kurz zu sagen: der Irrthum dieser vom Geiste der bisherigen Philosophie beherrschten Kritik besteht darin, daß sie in Feuerbach's Auftreten gegen die Objectivität der Idee nur den Subjectivismus sieht und diesen Subjectivismus sofort — weil die bisherige Geschichte der Philosophie keinen anderen producirt hat — für identisch hält mit dem subjectiven Idealismus. Von diesem fixen Gedanken aus findet sie dann sofort in der Feuerbach'schen Anerkennung der Objectivität der Natur eine Inconsequenz, einen Widerspruch und hält sich überzeugt, hierdurch den Feuerbach'schen Standpunkt philosophisch widerlegt zu haben. Aber man kritisirt einen geistvoll lebendigen Denker nicht von fixen Gedanken aus; und man kann einen wesentlich neuen Standpunkt nicht durch Einfügung in die Maße eines alten weder begreifen, noch widerlegen und unkräftig machen. Feuerbach's Kritik gegen die Objectivität der Idee ist nach Einer Seite hin allerdings Subjectivismus: sie ist aber gar nicht Idealismus. Nicht subjectiver Idealismus, sondern subjectiver Sensualismus ist sie. Ja, was mehr ist: der Subjectivismus Feuerbach's ist schlechterdings gar nicht das Wesentliche an seinem Standpunkt; derselbe ist subjectivistisch schlechterdings blos *κατὰ συμβεβηκός*. Der Kern, die Substanz dieses Standpunktes, ist vielmehr das sensualistische, das empirische Moment, er wird subjectivistisch nur dadurch, daß auch der Mensch in den Inbegriff der sinnlichen Wirklichkeit gehört, daß also für Objecte, welche Objecte nur für den Menschen sind, nur der Mensch, für Objecte endlich, die blos Vernunftobjecte sind, nur die menschliche Vernunft als Maß gelten gelassen wird.

Man sehe die Argumentationen des Anthropologen nur genauer an, und es wird einleuchten, daß nur der oberflächlichste Schein an denselben ein subjectiv idealistischer ist. Ist es die schlechthinige Selbstgewißheit des Ich, welche diesem alle Objectivität zum Opfer bringt? Vielmehr es ist die Überzeugung, daß nur das Sinnliche,

nur das, was sich fühlen und empfinden läßt, eine Realität sein kann. Ist die Angel jener subjectivistisch klingenden Beweise die idealistische Foderung, alle Bestimmtheit durch ein Object soviel wie möglich zur freien Selbstbestimmung des Subjects zu verwandeln? Vielmehr grade die Bestimmtheit ist die Angel und das bindende Glied dieser Beweise. Die specificirten Empfindungen, die Qualitäten der physischen Dinge waren die schlimmsten Instanzen gegen die Wissenschaftslehre; und die Naturphilosophie in ihrer ersten Fichte'schen Färbung mußte grade sie als das Unableitbare, als das Gebiet nothwendiger Determination bei Seite liegen lassen. Bei Feuerbach grade im Gegentheil ist die Qualität dasjenige, wodurch sein angeblich idealistisches Raisonnement Halt bekommt. „Der Gegenstand," sagt Feuerbach irgendwo, „auf den sich ein Wesen nothwendig bezieht, ist nichts Anderes als sein offenbares Wesen. So ist der Gegenstand des Auges das Licht. Das Auge ist das Lichtorgan." Wird hier die Existenz des Lichtes negirt, wird sie idealistisch in das Ich zurückgezogen? Weder das Eine noch das Andere. Es ist zunächst nicht von einem ideellen, sondern von einem sinnlichen Subject die Rede. Es ist zweitens nicht darum zu thun, das Licht aufzuheben, sondern darum, es aus einem bloßen Object, aus einem undeterminirten Begriffswesen zu einem durch und durch qualitativen, zu einem Empfindungswesen zu machen. Feuerbach hat nicht sowol an der Subjectivirung als vielmehr an der Geltendmachung der Subject und Object verbindenden Qualität sein Interesse. Sein Standpunkt ist allerdings der der Identität von Subject und Object, aber er ergreift diese Identität in dem lebendigen Proceß der Empfindung, der Affection. Selbst Ausdrücke, welche am meisten Fichtisch lauten, wie wenn es heißt: Glaube, denke ich keinen Gott, so habe ich keinen Gott; er ist für mich nur durch mich, für die Vernunft nur durch die Vernunft; das Apriori, das erste Wesen, ist nicht das Gedachte, sondern das Denkende, nicht das Object, sondern das Subject" — selbst solche Ausdrücke sind nicht ihren Motiven, ihrem inneren Wesen nach, sondern blos eventuell, blos per accidens Fichtisch. Denn warum ist das Denkende und nicht das Gedachte, warum das Subject und nicht das Object das Prius? Etwa weil in Fichte'schem Sinne die ganze Welt auf die Spitze eines idealistischen Ich, auf die Spitze der Thathandlung gestellt werden soll? Gar nicht! sondern weil Realität für Feuerbach nur in der Empfindung ist; die Empfindung des Göttlichen ist aber das Glauben, das Denken Gottes; das empfindende, das empfindliche Wesen, dasjenige daher, welchem Realität zukommt, ist in diesem Falle in Beziehung auf das ideelle Gebiet das denkende Wesen, oder, mit einem allgemeinen philosophischen Terminus, das Subject. Feuerbach's Standpunkt fällt mit dem Fichte'schen nur in diesem einzigen Punkte zusammen; dieser Punkt, welcher für die Wissenschaftslehre der einzige ist, ist für Feuerbach nur die Spitze einer, die ganze Breite der Sinnlichkeit und der Empfindung zur Basis habenden Pyramide. Man darf den Fichteanismus Feuerbach's schlechterdings nicht trennen von seinem Aristotelismus. Der letztere ist das eigentlich Mächtige, ist dasjenige in ihm, welches seinem Philosophiren die Richtung gibt, und es ist nur die Eine Durchschnittsfläche durch diese Richtung, welche mit Fichte'schem Idealismus zusammenzufallen scheinen kann.

Und wenn nun freilich Aussprüche genug vorliegen, welche dieses Sachverhältniß konnten übersehen machen, welche den Aristotelismus des Mannes zurücktreten, das Realisiren des Objects durch das Subject als die Hauptsache konnten erscheinen lassen: so fehlen doch schon in derjenigen Schrift, in welcher diesem Irrthum am meisten Stoff gegeben wird, keineswegs die Hinweisungen auf das wahre Verhältniß der Sache. Daß hier nirgends von dem Subject im Sinne des subjectiven Idealismus die Rede sei, daß die Beweise, die wie Beweise des Wissenschaftslehrers klingen, eine breitere Unterlage haben als das Fichte'sche Ich, daß sie nicht im Widerspruch, sondern im Zusammenhang stehen mit der Anerkennung der Natur, welche Anerkennung so durchaus nicht Fichtisch ist: dies konnte aus einer Bemerkung, wie die folgende, ohne Mühe entnommen werden; „wie der Mensch zum Wesen der Natur, so gehört auch die Natur zum Wesen des Menschen;" es konnte entnommen werden aus dieser Bemerkung, auch wenn nicht ausdrücklich noch hinzugefügt wäre: „Dies gilt gegen den subjectiven Idealismus." (Wes. des Christenth. S. 369 Anm.) Feuerbach, soviel liegt schon im Wesen des Christenthums unzweideutig vor, kritisirt den Inhalt der Religion und Philosophie nicht vom Ich, sondern vom Menschen aus; vom Menschen aus, d. h. nicht von dem Menschen sofern er das freie Wesen über der Natur, das durch die Thathandlung des Ich sich schlechthin von der Natur unterscheidende Wesen ist, sondern vielmehr, sofern das Wesen der Natur zu ihm mitgehört." „Die Natur und der Mensch," heißt es in den Thesen (II. S. 263), „beide gehören zusammen. Schaut die Natur an, schaut den Menschen an. Hier habt ihr die Mysterien der Philosophie vor euern Augen!" und „die neue Philosophie," heißt es §. 54 der Grundsätze der Philosophie der Zukunft (Werke II. S. 343), „macht den Menschen mit Einschluß der Natur, als der Basis des Menschen, zum alleinigen, universalen und höchsten Gegenstand der Philosophie."

Wir haben selbst auf die Verwandtschaft Feuerbach's und Fichte's aufmerksam gemacht: es scheint mindestens ebenso wesentlich, den Unterschied zum Bewußtsein zu bringen. Wir haben es in dem Entwickelungsgesetz der modernen Philosophie begründet gefunden, daß nach einem in Platonischer Weise die wahre Wesenheit der Dinge objectivirenden und sie nur nachträglich, nur illusorisch mit dem Subject wieder vermittelnden Dogmatismus, das Subject wieder ernstlich sich geltend mache; Feuerbach selbst bekennt sogar daß in dieser Richtung sein Abfall von der Theologie und Speculation sich stufenweise vollzogen habe. „Gott," sagt er (Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen Curriculum vitae II. p. 410), „war mein erster Gedanke, die Vernunft mein zweiter, der Mensch mein dritter und letzter Gedanke. Das Subject der Gottheit ist die Vernunft, aber das

Subject der Vernunft der Mensch." Aber wir haben so eben bereits die Überzeugung gewonnen, daß dieser neue Subjectivismus dadurch, daß er keineswegs Idealismus ist, zugleich durchaus objectivistisch, ja daß die Seele desselben ein frischer und voller Realismus, die Hingebung an die Empfindung, die Sinnlichkeit der Natur ist; wir können aus der eben angeführten Confession Feuerbach's ersehen, wie die Richtung auf das Subjective nur die Eine Seite von der auf das Reale ist, können sehen, wie dieser Subjectivismus in sich selbst den Drang zum Realismus hat, sich nicht eher für vollzogen hält, bis er nicht ganz realistisch geworden. Denn daß die Vernunft das Subject der Gottheit sei, dies könnte noch als subjectiv-idealistisch erscheinen; aber ebendeshalb beruhigt sich Feuerbach bei diesem Gedanken nicht; wenn er nach dem Subject strebt, so ist das wahre Motiv dieses Strebens das Verlangen nach einem realen Subject, das Verlangen nicht sowol nach dem Subject, als nach einer für die Sinne, für die Empfindung, für den ganzen Menschen gewissen Basis der gesammten Gedankenwelt, und diese Basis eben ist der ganze, der leibhaftige und lebendige, der mit der Natur zusammengehörige Mensch. Der Unterschied von Fichte, sofern sie Beide in Bezug auf die Richtung nach dem Subjectiven verglichen werden, ist ein ungeheurer. Fichte geht auf ein ideales, Feuerbach auf ein reales Subject; jener auf das abstracte, dieser auf das concrete Ich; jenem ist das Subjective des Princips wesentlich, diesem blos accidentell, und wesentlich vielmehr die concrete Beschaffenheit desselben; hinter dem Ich des Wissenschaftslehrers liegt als das eigentlich Bedeutsame die Gewißheit des Sittlichen: hinter dem „Menschen," welchen die Anthropologie als Princip proclamirt, die Gewißheit des Sinnlichen. Feuerbach selbst unterscheidet sein Princip ausdrücklich von dem Fichte'schen, seine eignen Worte bestätigen unsere Auffassung dieser Differenz. Zu den Speculationen, welche „ohne Grund und ohne Realität" seien, rechnet er in den „Thesen" auch die Fichte'sche, und nur der Mensch, sagt er, sei „der Grund und Boden des Fichte'schen Ich." (II. S. 267.) An dem Willen des Kant'schen und Fichte'schen Idealismus hat er auszusetzen, daß er „ein pures Verstandeswesen" sei, und Fichte, meint er, „hat nur den Gott des Pantheismus, in wiefern er ein denkendes Wesen, aber nicht wiefern er ein ausgedehntes, materielles Wesen ist, realisirt." (Grundsätze II. S. 297.) „Wenn die alte Philosophie," sagt §. 36 (II. 325), „zu ihrem Ausgangspunkt den Satz hatte: Ich bin ein abstractes, ein nur denkendes Wesen, der Leib gehört nicht zu meinem Wesen, so beginnt dagegen die neue Philosophie mit dem Satze: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen: der Leib gehört zu meinem Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber." Dem bisherigen Empirismus gegenüber legt Feuerbach allerdings Gewicht auf das Subjective und hiermit implicite auf das Ideelle: aber dem subjectiven Idealismus gegenüber nicht minder auf die reale Basis des blos ideell und abstract gefaßten Subjects. „Mit Recht," sagt er (§. 41; II. S. 330), „leitet der Empirismus den Ursprung unsrer Ideen von den Sinnen ab; nur vergißt er, daß das wichtigste, wesentlichste Sinnenobject des Menschen der Mensch selbst ist, daß nur im Blicke des Menschen in den Menschen das Licht des Bewußtseins und Verstandes sich entzündet. Der Idealismus hat daher Recht, wenn er im Menschen den Ursprung der Ideen sucht, aber Unrecht, wenn er sie aus dem isolirten, als für sich seiendem Wesen, als Seele fixirten Menschen, mit einem Worte: aus dem Ich ohne ein sinnlich gegebenes Du ableiten will." „Die neue Philosophie," heißt es §. 50 (II. S. 339) in sehr deutlicher Unterscheidung von dem Fichte'schen Standpunkt, „hat zu ihrem Erkenntnißprincip, zu ihrem Subject nicht das Ich — — nicht die Vernunft *in abstracto*, sondern das wirkliche und ganze Wesen des Menschen," und es wird, um unsere oben gegebene Interpretation des Bekenntnisses über den stufenweise gemachten Fortschritt vom Subject der Gottheit bis zum Menschen als Subject der Vernunft, zu bestätigen, hinzugefügt: „Die Realität, das Subject der Vernunft, ist nur der Mensch. Der Mensch denkt, nicht das Ich, nicht die Vernunft." Realität der Vernunft ist unserem Philosophen also gleichbedeutend mit Subject der Vernunft; er ist Subjectivist, indem und in sofern er Realist ist; er ist immer tiefer in das Subjective zurückgegangen, indem er immer entschiedener zu der Realität hingestrebt hat, und der „Mensch" ist der Ausdruck, ist das Wesen, in welchem zunächst dies Beides am deutlichsten zusammen ist. Gegen die Übersetzung des Namens „Mensch" mit „Selbstbewußtsein" protestiren daher endlich die „Vorläufigen Thesen." „Man legt," sagen sie (II. S. 265), „alsdann die neue Philosophie im Sinne der alten aus, versetzt sie wieder auf den alten Standpunkt zurück; denn das Selbstbewußtsein der alten Philosophie als abgetrennt vom Menschen ist eine Abstraction ohne Realität. Der Mensch ist das Selbstbewußtsein."

Und dieser specifische Unterschied von Fichte erstreckt sich nun sofort auch auf den andern Vergleichungspunkt zwischen Beiden. Beide gehen auf das Subject zurück: aber als Unterschied hat sich ausgewiesen, daß dies Subject von dem Einen abstract, von dem Andern concret, von dem Einen deshalb als das Wesentliche, von dem Andern als ein Accidentelles an der Realität ergriffen wird. Beide, dies war die zweite Analogie, gehen nicht construirend, nicht erraisonnirend, sondern erklärend und reducirend zu Werke. Wie aber nach dem eben Entwickelten dasjenige, wozu sie hingehen, indem sie eine gegebene Welt auf deren Princip reduciren, bei Beiden ein ganz Verschiedenes, nur in einem Punkt sich Begegnendes ist, so ist weiter auch dasjenige, was sie erklären, dasjenige, wovon sie ausgehen, ein ganz Verschiedenes, abermals nur in einem einzigen Punkte ein Gemeinschaftliches. Weil Fichte auf ein ganz und gar Ideelles, auf das Ich, hingeht, weil dies ihm das allein Wirkliche, das allein Geltende ist, so ist ihm das Concrete, ist ihm die Wahrnehmung und die Empfindung das in philosophischem Sinne Unwirkliche, das Aufzulösende und zu Erklärende. Weil Feuerbach umgekehrt auf ein ganz und gar Reales, auf den Menschen, zu welchem die Natur gehört, hingeht,

so ist das Aufzulösende und zu Erklärende für ihn nicht die sinnliche, sondern die Gedankenwelt, die Welt der Abstractionen und der Ideen. Sofern das Fichte'sche Ich nach der einen Seite, sofern nämlich von dessen sittlicher Bedeutung, von seinem Act-Sein abgesehen wird, gleichfalls eine Abstraction, ein bloßes Begriffswesen ist, so verfällt daher auch dies Ich der Reductionsaufgabe Feuerbach's; es hat in sofern dasselbe Schicksal, wie der Aristotelischen Kritik gegenüber die Platonischen Ideen, die nach ihrem innersten Kern ja auch, wenn auch viel versteckter, viel unbewußter als das Fichte'sche Ich, der Ausdruck des (Sokratischen) sittlichen Wesens waren. Der Feuerbach'sche Standpunkt, obgleich der *Tendenz* nach derselbe wie der Fichte'sche, erscheint somit doch als die gerade Umkehrung dieses Letzteren, als der auf den Kopf gestellte Standpunkt der Wissenschaftslehre. Wenn wir die eine wie die andere Philosophie eben wegen jener übereinstimmenden Erklärungstendenz beide als Transscendentalphilosophie im Gegensatz zu transscendenter, metaphysischer, „erraisonnirender" Philosophie bezeichnen können, so müssen wir doch sogleich hinzufügen, daß die Fichte'sche *idealistisch transscendental*, die Feuerbach'sche *realistisch transscendental* ist. An ebenderselben Stelle, wo Feuerbach seine Aufgabe als „genetische Erklärung" angibt, scheidet er diese Aufgabe von der ebenso angegebenen der früheren Philosophie. Auch diese, führt er aus (Über die Gedanken. Über Tod und Unsterblichkeit III. S. 384. 385), verfährt genetisch, aber in *umgekehrter Richtung*; sie „kommt deswegen auch nie zur wahren Genesis, denn der Begriff ist für sie eine Aseität, ein durch sich selbst Seiendes," sie „leitet daher überall das, wovon der Begriff erst abgeleitet ist, das Empirische, d. i. Wirkliche, Sinnliche, aus dem Begriff ab[84])." Nur in Einem Punkte, wie gesagt, berührt sich hier abermals Feuerbach mit Fichte. Indem der Erstere nämlich die Begriffswelt auf den Menschen (und die Natur), der Letztere die Empfindungswelt auf das Ich reducirt, so trifft es sich, daß hierdurch beide mit einem Object zu schaffen bekommen, *welches nach der Einen Seite in der Empfindungswelt, nach der andern in der Begriffswelt wurzelt*. Dies Object ist die *Religion*. Sofern die Religion eine praktische Angelegenheit, sofern sie eine Empfindungsfunction ist, fällt sie derjenigen Erklärungsaufgabe anheim, die sich Fichte gestellt hat. Seine Philosophie ist in ihrem religions-philosophischen Theile transscendentale Theorie der Religion, sofern er die Religion überwiegend, ja ausschließlich auffaßt als eine in der Empfindung wurzelnde, durchaus nicht theoretische Bestimmtheit des, nicht philosophirend, sondern praktisch sich verhaltenden Menschen. Sie muß die Religion daher ebenso aus dem Ich erklären, wie die ganze übrige Empfindungs- und Vorstellungswelt des gemeinen Bewußtseins, und ebenso gut wie die Natur und alles Sinnliche. Sofern dagegen die Religion ein Theoretisches, sofern sie ein Inbegriff von Lehren und Begriffen ist, fällt sie derjenigen Erklärungsaufgabe anheim, die sich Feuerbach gestellt hat. *Seine* Philosophie, soweit sie als Religionsphilosophie auftritt — und dies ist bisher ihr hauptsächliches Auftreten gewesen — ist (realistisch-) transscendentale Theorie der in Dogmen und Begriffen sich aussprechenden, überhaupt der äußerlich *erscheinenden* und in sofern wenigstens immer auf Vorstellungen und Lehren beruhenden und diese nur zum Ausdruck bringenden Religion[85]). Sie muß die Religion daher ebenso aus dem Menschen (und der Natur) erklären, wie die ganze übrige Begriffs- und Idealwelt, ebenso gut wie die Kategorien und die gesammte Constructionsmetaphysik der speculativen Philosophie. In der Erklärung der Religion demnach trifft das Interesse Fichte's mit dem Feuerbach's zusammen, aber nur, um sofort Jeder eine andere Seite der Religion zu ergreifen und nur um sofort Jeder nach entgegengesetzter Richtung mit ihrer Erklärungstendenz aus einander zu gehen.

Nach entgegengesetzter Richtung sage ich, und ich muß hinzufügen: in entgegengesetzter Absicht, mit entgegengesetzter Gesinnung, mit entgegengesetztem Charakter. Es ist ein fernerer Unterschied zwischen Fichte und Feuerbach der, daß Jener das Erklärte neben demjenigen, wodurch er es erklärt, worauf er es reducirt, *stehen läßt*, dieser durch die Erklärung das Erklärte aus dem Wege schaffen zu können, es auch praktisch aufheben zu können glaubt. Jener unterscheidet als zwei neben einander berechtigte Standpunkte den des Lebens und den der Philosophie, den vulgären und den transscendentalen, den natürlichen und den künstlichen. Auf dem letzteren wird der erstere nur *theoretisch* aufgelöst; *praktisch* hat jener eine größere oder vielmehr allein Gültigkeit; derselbe kann wol theoretisch transformirt, aber niemals praktisch aufgehoben oder beseitigt werden. In Bezug auf die Religion insbesondere hat das transscendentale Verfahren nur die Bedeutung — nicht etwa die Religion als Empfindungsfunction aufzulösen, sondern nur die mit der Religion zusammenhängenden Dogmen aus der reineren Erkenntniß der Empfindungsfunction heraus zu rectificiren, zu läutern, auf ihr berechtigtes Maß zu reduciren: die *Religion* bleibt ungeachtet der transscendentalen Ableitung unangefochten und nur auf die *Theologie* hat das Ergebniß jener Ableitung rückwirkenden, regulativen Einfluß. Feuerbach setzt keineswegs zwei gleichberechtigte

84) Diese Ausführung ist allerdings zunächst gegen die speculative, Hegel'sche Philosophie gerichtet. Dieselbe ist nur accidentell genetisch oder erklärend, transscendental, und das Interesse der Construction überwiegt das der Erklärung. Die Wissenschaftslehre dagegen ist, wie die Kant'sche Philosophie, wesentlich erklärend und transscendental, sofern deren Princip kein, wenigstens zunächst nicht, erraisonnirtes, sondern das Sittliche, die Thathandlung des Ich, nicht sowol ein erraisonnirter *Begriff*, als vielmehr ein schlechthin gewisser und reeller *Act* ist. Aber dieser Act schlägt allerdings auch in der Wissenschaftslehre *in einen Begriff um*, wie denn das absolute Ich, in Fichte's zweiter Periode zum „Absoluten" wurde. Und in sofern gelten die obigen Bemerkungen Feuerbach's auch gegen Fichte und dessen Princip; auch haben wir oben bereits die Stellen angeführt, welche ausdrücklich die Reduction des Fichte'schen Ich auf das concrete Ich, auf den Menschen, enthalten.

85) Die Richtigkeit dieser Behauptung, welche allerdings noch ganz bestimmt modificirt werden muß, wird in Folgendem erhellen.

Standpunkte, sein philosophischer, d. h. der Standpunkt der Anthropologie, ist ihm der einzig berechtigte. Auf diesem Standpunkte wird derjenige, dessen Erklärung er ist, nicht blos theoretisch, sondern zugleich praktisch aufgelöst, und in Bezug auf die Religion insbesondere wird kein Unterschied zwischen derselben als Empfindungsfunction und Dogmatik gemacht. Beide fallen, ohne hinlänglich auseinandergehalten zu werden, derselben Verdammniß anheim: die Anthropologie ist das Grab der Religion zusammt der Theologie. „Feuerbach hat sich," wie er selbst sagt (Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den Einzigen und sein Eigenthum. Werke I. Bd. S. 347), „in seiner Schrift keine andere Aufgabe gestellt, als Gott oder die Religion auf ihren menschlichen Ursprung zurückzuführen und durch diese Reduction im Menschen theoretisch und praktisch aufzulösen." Diese Differenz vollendet die Charakteristik des Verhältnisses der Anthropologie zur Wissenschaftslehre und es erhellt zugleich, wie sie mit den bisher auseinandergesetzten zusammenhängt und ihre natürliche Consequenz ist. Wer die sinnliche Welt und das natürliche Bewußtsein zurückleitet auf das abstracte Ich, der wird freilich das Künstliche, Gezwungene und Unnatürliche dieses Standpunktes nur dadurch halten können, daß er ihn eben ausdrücklich für einen blos künstlichen nimmt, neben welchem der praktische des Nicht-Philosophen in seinem ungekränkten Rechte bestehen bleibt. Wer dagegen umgekehrt die Begriffswelt auf den Menschen und die Natur zurückführt, der tritt eben hiermit auf einen dem nichtphilosophischen, praktischen Menschen völlig zugänglichen Boden und er zerstört einen für den so sich verhaltenden Menschen ohnehin fremden, unzugänglichen und paradox erscheinenden. Ob freilich in Betreff der Religion die Anthropologie Recht hat, wenn sie ihren Standpunkt für den natürlichen, den religiösen für einen verkehrten und deshalb auch praktisch umzukehrenden hält, desgleichen ob nicht die Unterscheidung eines vulgären und eines philosophischen Standpunktes eine niemals aufzuhebende und die nothwendige Bedingung für die Existenz der Philosophie ist, dies sind Fragen, welche hier, wo nur Feuerbach und Fichte zunächst nach der Seite ihrer Verwandtschaft, wie nach der ihrer Differenz zusammengestellt werden sollten, zu entscheiden noch nicht der Platz ist[86]).

Wie aber Feuerbach mit Fichte, so könnte er sofort, wenn es gälte, ihn allseitig zu charakterisiren, auch mit dem Nachfolger Fichte's, mit Schelling, in Parallele gestellt werden. Ich will von den äußerlichen Ähnlichkeiten nicht reden, die nichtsdestoweniger augenfällig genug sind. Ich will nicht reden von den zuversichtlichen Prophetismen Feuerbach's, mit denen er, fast genau wie Schelling, seine Philosophie als „die Quelle einer neuen Poesie und Kunst" ausruft, „die an Energie, Tiefe und Feuer alle bisherige übertreffen werde," oder sie anpreist „als eine absolut selbständige und lautere Wahrheit." Ich will nicht reden von dieser eilenden, springenden aphoristischen Manier der Darstellung, von dieser Ungeduld des Genies, welche uns mit Andeutungen absindet, wo wir Ausführungen, mit Fragmenten, wo wir ein Ganzes, mit Versprechungen, wo wir Leistungen erwarten. Aber bis ins Innerste scheint die Verwandtschaft beider Männer zu reichen, wenn wir Beide durch die gleiche Antipathie gegen die abstracte und einseitig subjective Beschaffenheit des Fichte'schen Ich zu einer Erfüllung des Abstracten, zu einer Ergänzung des Subjectiven durch die Natur getrieben sehen. So scheint es; aber es scheint auch nur. Wenn Schelling zu dem Ich seines Vorgängers die Natur, so nahm er sie in demselben Sinne, in derselben abstracten Geltung hinzu, welche das Ich charakterisirte. Durch die Transscendentalphilosophie war der Natur bereits das Blut ausgesogen, als die Identitätsphilosophie an sie sich wandte, um der Abstraction und der Subjectivität des Princips der Wissenschaftslehre zu entfliehen. Der Hauch der Abstraction war bereits versengend und ausdörrend über die Natur gegangen, als man an ihr sich erfrischen und das Skelett der Wissenschaftslehre mit dem Fleisch der Anschauung überkleiden wollte. Wie dem hungernden Midas alles Eßbare unter der Hand zu Gold, so wurde der nach der Anschauung dürstenden Naturphilosophie alles Natürliche zu einem Verstandeswesen. Es war nur eine Sättigung im Traume, nach welcher man nur hungriger aufwacht. Wenn daher Feuerbach das Wesen der bisherigen Philosophie darein setzt, daß sie es mit „puren Verstandeswesen" zu thun gehabt, so hat er ganz Recht, die Schelling'sche hiervon nicht auszunehmen; denn „die Anschauung," wie er sich ausdrückt (Grundsätze §. 18. II. S. 298), „die Schelling, im Gegensatze zu Fichte, mit dem Verstande verband, ist nur Phantasie, keine Wahrheit, kommt also nicht in Betracht." „Schelling," wie es ein ander Mal (Thesen II, 261) heißt, „ist die alte Philosophie mit der Einbildung, der Illusion, die neue Realphilosophie zu sein." Ferner auch der Entwickelungsgang Feuerbach's, es ist wahr, scheint auf den ersten Blick und gewiß nicht zufällig, ein ganz analoger zu sein wie der, welchen Schelling nahm. Während im „Wesen des Christenthums" der „Mensch" fast ausschließlich als Princip ausgesprochen wird, so wird im Wesen der Religion die Natur als ein zweites mit dem ersteren zu verbindendes Erklärungsprincip eingeführt, und man findet sich unwillkürlich daran erinnert, wie die Schelling'sche Identitätsphilosophie gleichfalls aus der Doppelwurzel des Ich und der Natur zusammengewachsen. Abermals jedoch ist der Unterschied wichtiger als die Ähnlichkeit; abermals ist es wesentlich, daß wir durch den nächsten Schein uns nicht über das Wesentliche des beiderseitigen Verhältnisses täuschen lassen. Auch Feuerbach ergänzt durch die Natur den Menschen, auch Feuerbach hilft der Subjectivität des ersten Princips durch die Objectivität des zweiten nach: aber in dem „Menschen," auf den er das Wesen Gottes oder der Religion reducirt, liegen bereits durchaus die Keime auch der Natur; es ist nur eine weitere Explication darüber, wie so der Mensch das Geheimniß des religiösen Wesens in sich enthalte, wenn später nachdrücklich ein Theil dieses Geheimnisses

86) Vergl. über diese Parallele: Haym, Feuerbach und die Philosophie. Ein Beitrag zur Kritik Beider. S. 23 fg.

auch in der Natur aufgezeigt wird; der Mensch ist von vorn herein der mit der Natur zusammengehörige Mensch und diese Zusammengehörigkeit nur wird je länger je mehr zum Bewußtsein gebracht und analysirt. Ganz anders offenbar als bei Schelling. Hier wird viel äußerlicher die Natur an das Ich herangeholt, viel dualistischer jetzt das Eine, jetzt das Andere zum Ausgangspunkt gemacht. Hier wird das Ich nachträglich durch die Natur ergänzt; nicht die concrete Beschaffenheit des Ich treibt dazu die Natur als den Grund und die Wahrheit dieses Concreten am Ich auszusprechen: im Gegentheil, die abstracte Beschaffenheit des Ich fodert Erfüllung, fodert ein Complement an der Natur. Bei Feuerbach ist der wirkliche, sinnliche, der ganze Mensch das Princip, er enthält implicite die Natur und dies wird nur explicite später zur Geltung gebracht. Bei Schelling ist der abstracte Mensch, das Ich, das Princip, und diese Einseitigkeit des Princips wird nur, oder soll vielmehr durch die Hinzunahme der Natur corrigirt werden und weil das erste Princip das andere nicht sowol enthält, als vielmehr nur negativ provocirt, so tritt dies Letztere in derselben Einseitigkeit und Abstraction auf, welche das Wesen des ersteren ausmacht.

Inzwischen, wie sich doch auch immer Feuerbach und Schelling zu einander verhalten mögen: uns hat die Vergleichung zwischen Beiden zu dem Punkte geleitet, welcher zur Einsicht in den Feuerbach'schen Standpunkt, sowie zur Kritik desselben beiweitem der wichtigste ist. In welcher Weise nämlich geschieht es, daß Feuerbach den Menschen und die Natur zum Erklärungsprincip für die gesammte Geisteswelt und insbesondere für die Religion macht? Es wird nöthig sein, daß wir zur Beantwortung dieser Frage, hier wie überall zunächst historisch und zwar extensiv historisch und sodann erst philosophisch, oder, nach einem Feuerbach'schen Ausdruck, intensiv historisch zu Werke gehen.

Das göttliche Wesen, sagt Feuerbach, ist nichts anderes als das menschliche Wesen. Dies ist die Behauptung, welche das Wesen des Christenthums ausspricht und durchführt. „Der Mensch," heißt es z. B. S. 19, „verlegt zuerst (in der Religion) sein Wesen außer sich, ehe er es in sich findet. Das eigne Wesen ist ihm zuerst als ein anderes Wesen Gegenstand." Der geschichtliche Fortgang in den Religionen, wird dann bemerkt, bestehe darin, daß das, was der je früheren Religion für etwas Objectives gegolten, von der je späteren als etwas Subjectives, was als Gott angeschaut und angebetet worden, jetzt als etwas Menschliches erkannt werde. Jeder späteren Religion sei jede frühere Götzendienst. Aber jede bestimmte Religion, nehme sich selbst — und zwar nothwendig, sonst wäre sie nicht mehr Religion — von dem Schicksal, dem allgemeinen Wesen der Religion aus. „Weil sie einen anderen Gegenstand, einen anderen Inhalt hat, weil sie über den Inhalt der früheren sich erhoben, wähnt sie sich erhaben über die nothwendigen und ewigen Gesetze, die das Wesen der Religion constituiren, wähnt sie, daß ihr Gegenstand, ihr Inhalt ein übermenschlicher sei." Dies aber eben sei bloßer Wahn. Dem Denker, dem Philosophen werde alle Religion, werde das Wesen der Religion überhaupt Gegenstand, was sich selbst die Religion nicht sein könne. Seine Aufgabe sei es, nachzuweisen, „daß der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen ein durchaus illusorischer," daß auch der Gegenstand der christlichen Religion ein durchaus nur menschlicher sei. „Die Religion," heißt es S. 20, „ist das Verhalten des Menschen zu sich selbst, oder richtiger: zu seinem Wesen, aber das Verhalten zu seinem Wesen als zu einem andern Wesen. Das göttliche Wesen ist nichts anderes als das menschliche Wesen, oder besser: das Wesen des Menschen, gereinigt, befreit von den Schranken des individuellen Menschen, verobjectivirt, d. h. angeschaut und verehrt als ein anderes von ihm unterschiedenes, eigenes Wesen — alle Bestimmungen des göttlichen Wesens sind darum menschliche Bestimmungen." Dies, wie gesagt, das Thema des Wesens des Christenthums, welches bis ins Einzelne und in den mannichfachsten Variationen durchgeführt und an den Dogmen und den Cultusformen des Christenthums erwiesen wird. Daß zu dem Wesen des Menschen auch das Wesen der Natur gehöre, dies wird in der genannten Schrift nur im Allgemeinen ausgesprochen; diese Behauptung tritt noch nicht durchgeführt, noch nicht mit ihren Consequenzen auf, sie greift noch nicht folgereich und energisch ein in die Ausführung, daß das Wesen der Religion das Wesen des Menschen sei. Im Verlaufe jedoch von Feuerbach's weiterem Bildungsgange mußte es nothwendig dazu kommen. Wodurch, fragt es sich, wurde Feuerbach hierzu äußerlich gedrängt und sollicitirt? welches, fragt es sich zweitens, waren die Handhaben, an denen die größere Berücksichtigung der Natur als eines zweiten Factors eingreifen konnte in die zunächst fast allein, oder doch überwiegend auftretende Berücksichtigung des Menschen?

Äußerlich sollicitirt ist dieser Fortschritt dadurch, daß Feuerbach seine Aufmerksamkeit nicht mehr blos dem Christenthum, sondern sofort auch den vorchristlichen, insbesondere den Naturreligionen zuwandte. Auch das Christenthum allerdings hat — wenn wir vorläufig in Feuerbach's Sinne reden dürfen — nicht blos den Menschen, sondern auch die Natur zu ihrem Inhalt, Wesen und Gegenstand; „denn der Mensch kommt nie von der Natur los," aber es zeigt überall das Bestreben, die Natur zu negiren, die Natur „in eine seinem Ideal entsprechende Natur, in eine Natur, die soviel wie keine mehr ist," zu verwandeln, der Natur „Alles zu nehmen, was eben die Natur zur Natur macht[87])." Sehr begreiflich daher, daß, als Feuerbach zuerst die Analyse des Christenthums zu seinem Thema machte, er auf das Verhältniß, in welchem die Natur mit dem Wesen des Menschen auch im Christenthum sich verbindet, minder reflectirte, daß ihm nur oder doch vor Allem das Wesen des Menschen als der Kern der Religion in die Augen fiel. Anders verhält es sich in der Naturreligion.

87) Die gebrauchten Ausdrücke sind dem Feuerbach'schen Aufsatz: über das Wesen der Religion, in den Epigonen 5. Bd. S. 165, entnommen.

Auch diese hat allerdings den Menschen zu ihrem Inhalt, Wesen und Gegenstand. Aber in ihr füllt sich das göttliche Wesen auch positiv mit Bestimmungen, welche der Natur entnommen sind. Das zum göttlichen Wesen umgekleidete Wesen der Natur tritt weit in den Vordergrund, es scheint die Hauptsache und umgekehrt das menschliche Wesen nur Beiwerk. Sehr begreiflich daher, daß Feuerbach, sobald er die Naturreligion ins Auge faßte, überwiegend auf den zweiten Factor jeder Religion, auf die Natur, gewiesen wurde, daß er nun in erster Stelle auf die Natur, erst in zweiter auf den Menschen reflectirte. Vom Christenthum herkommend stand ihm der Antheil des menschlichen an dem religiösen Wesen schon fest. In dem Aufsatz, das Wesen der Religion galt es also nur das Wesen der Natur bestimmter und motivirter mit dem des Menschen zu verbinden. Man ist zu der Erwartung berechtigt, daß wenn das Wesen des Christenthums „aufs Neue castigirt" erscheinen wird, dieser Hinblick auf die Naturreligion und die dadurch bewirkte Aufmerksamkeit auf die Natur als zweiten Factor aller Religion auch dieser Schrift zu Gute kommen, daß auch im Christenthum das Beibringen der Natur als ein positives werde gewürdigt werden.

Weiter jedoch, nachdem wir gesehen, woher es gekommen, daß Feuerbach nicht sogleich die Bedeutung der Natur für das Wesen der Religion mit gleicher Bestimmtheit erfaßt wie die des Menschen, nachdem wir den äußerlichen Faden gezeigt, der ihn von der überwiegenden Berücksichtigung des Menschen zu der gleichen der Natur fortgeleitet: so ist sofort das Wichtigere dies, die inneren Anknüpfungspunkte für diesen Fortschritt aufzudecken. Wir wollen nachweisen, daß solcher Anknüpfungspunkte zwei vorhanden sind. Von der ausschließlichen oder doch weit überwiegenden Geltendmachung des Menschen als Factors der Religion wird Feuerbach zu der der Natur einmal durch eine materielle, sodann aber durch eine formelle Bestimmung fortgenöthigt.

Durch eine materielle. Das Wesen des Christenthums gibt an, daß das Verhalten des Menschen zu Gott nichts Anderes sei als das Verhalten des Menschen als Individuum zu dem von den individuellen Schranken befreiten Menschen, zu dem Menschen als Gattung. Diese Bestimmung war der Gegenstand eines bedenklichen Angriffs geworden. Dem Gegner der Religion wurde von dem Verfasser des „Einzigen und sein Eigenthum" religiöse Befangenheit vorgeworfen, dem Feinde der Abstraction wurde vorgeworfen, daß er sich selbst in Abstractionen bewege, Abstractionen so gut wie die Hegel'sche Logik, zu festen Wesenheiten erhebe und vergöttere. Eine solche Abstraction sei die Gattung; real sei einzig und allein das Individuum; erst mit der alleinigen Vergötterung des Individuum, erst mit dem Egoismus, höre das Reich der Abstractionen, höre die religiöse Befangenheit auf. Das Gewicht dieser Einwürfe lastete auf Feuerbach; wenigstens die eine Seite derselben, wonach ihm die Abstraction vorgeworfen wurde, suchte er eifrigst von sich abzuwenden. Er suchte nachzuweisen, daß die Gattung mit Nichten ein Abstractum, sondern vielmehr eine sinnliche Existenz sei. Und dies eben war der Eine Weg, auf welchem er vom Menschen zu der Natur fortschritt. Er urgirte die geschlechtliche Bestimmtheit als dasjenige, wodurch das Individuum auf natürliche und stätige Weise zu anderen Individuen übergeführt, mit der Gattung in Bezug gesetzt wird; er sagte, daß er unter der Gattung nicht ein Gedankenwesen, sondern die anderen mit-, vor-, und nachlebenden Individuen, also durchaus etwas Sinnliches, Reales, Natürliches verstehe. „Übrigens," fügte er drittens hinzu, „verstehe ich unter Gattung auch die Natur des Menschen; eine Bedeutung, die mit der andern aber aufs Innigste zusammenhängt; denn die Natur des Menschen existirt ja nur in dem Gegensatz von Ich und Du, Mann und Weib[88])." Den Vorwurf also, um es kurz zu sagen, daß er das Wesen einer unreellen Wesenheit, das Wesen Gottes, durch eine andere ebenso unreelle Wesenheit, nämlich durch das Wesen der Gattung, erkläre, suchte Feuerbach durch eine dreifache Wendung von sich abzulehnen, durch eine dreifache Wendung, welche eine wie die andere darauf hinausließ, daß ihm unter der Hand das Wesen des Menschen hinüberglitt in das Wesen der Natur. Die Vertheidigung gegen Max Stirner hob ihn unversehens aus der Position heraus, die er sich im „Wesen des Christenthums" gegeben hatte; er gestand selbst zu (I. S. 342), „daß er in einem höchst kritischen Verhältnisse zu seiner Schrift stehe, daß er es immer nur mit ihrem Gegenstande, ihrem Wesen, ihrem Geiste zu thun habe;" er bewies dies factisch damit, daß das Wesen des Menschen sich sehr merklich zum Wesen der Natur hinbewegte; der Angriff drängte ihn dazu, mit der Behauptung, daß zum Wesen des Menschen die Natur mitgehöre, Ernst zu machen, sie bestimmter zu expliciren.

Aber wichtiger noch ist das Andere. Zur Natur führte ihn zweitens eine formelle Bestimmung. Nach dem „Wesen des Christenthums" nämlich war Gott das vergegenständlichte Wesen des Menschen. Der Fortschritt der Feuerbach'schen Einsichten ist, wie sich fast Schritt für Schritt verfolgen läßt, der, daß ihm zuerst ganz einfach nur die Erkenntniß aufgeht, daß das Wesen Gottes nichts anderes ist als das Wesen des Menschen. Nur daß das Eine vielmehr das Andere sei, hat zunächst Interesse für ihn. In dem Aufsatz: Über Philosophie und Christenthum (Werke II. S. 179 fg.) wird darauf, daß nur erst die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens dieses zum göttlichen Wesen macht, noch so gut wie gar kein Gewicht gelegt, es wird dies gradezu als etwas blos Nebensächliches, blos Formelles bezeichnet. „Grade Phantasie und Gemüth," sagt er mit polemischer Beziehung auf die Hegel'sche Religionsphilosophie, „constituiren das Wesen der Religion — nicht der Inhalt als solcher, der vielmehr nur (sic!) die Bedeutung der Vergegenständlichung des Gemüths und der Phantasie hat." Und diese Vergegenständlichung wird ganz einfach und

---

88) Vergl. den Aufsatz: Über das Wesen des Christenthums in Beziehung auf den „Einzigen und sein Eigenthum" (Werke I, 342 fg.) die letztangeführte Stelle S. 351 Anm.

ohne irgend einen Ansatz zu machen, um sie zu erklären, als „eine merkwürdige Täuschung des Menschen" bezeichnet. Es ist klar, daß hierbei nicht stehen geblieben werden konnte. Die Verwunderung, der Standpunkt, auf welchem etwas einfacher Weise „merkwürdig" gefunden wird, ist nach Plato und Aristoteles nur der Anfang der Philosophie, und der Standpunkt, auf welchem ein über die ganze Menschheit verbreitetes Phänomen für eine „Täuschung" ausgegeben wird, ist noch immer durch einen späteren Standpunkt, der die Täuschung auf ein schlechthin Berechtigtes und Reelles zu reduciren unternahm, aufgehoben und überwunden worden. Nicht genug also, daß im „Wesen des Christenthums" bereits dies Vergegenständlichen des menschlichen Wesens als eine durchaus charakteristische Eigenschaft der Religion, als eine integrirende Bestimmung derselben beständig festgehalten wird, — es mußte nothwendig auch darüber hinausgegangen werden, daß immer noch der Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen als ein „durchaus illusorischer" behauptet wurde; es mußte nachgewiesen werden, wodurch der Mensch determinirt wird, sein Wesen zu vergegenständlichen. So lange dies nicht geschehen, war nur die Eine Seite, nur der Inhalt, nur die Materie des göttlichen Wesens auf ein Reales, nämlich auf das Wesen des Menschen, reducirt. Die andere Seite, die Form der Vergegenständlichung, unter der allein oder doch überwiegend die Religion das Wesen des Menschen zu ihrem Inhalt hat, diese war noch nicht auf ein Reales reducirt. Die Auflösung der Religion war höchstens erst zur Hälfte vollzogen. Aber der Keim zu der Beantwortung auch dieser Frage lag gleichfalls im „Wesen des Christenthums." Es kam abermals nur darauf an, aus der Bestimmung, daß zum Wesen des Menschen „die Natur mitgehöre," Ernst zu machen. Dies ist der Schritt, welcher im „Wesen der Religion" gethan wird. Hier, in §. 10 z. B., wird erklärt, woher dies Vergegenständlichen rührt, wie die Materie der Religion auf ein Reales reducirt war, so wird hier auch die Form derselben auf ein anderes Reales reducirt. „Der Glaube," heißt es I. S. 417, „daß Gott — — ein außer dem Menschen existirendes, ein objectives Wesen ist, — hat seinen Grund nur darin, daß das außer dem Menschen existirende, gegenständliche Wesen, die Welt, die Natur ursprünglich selbst Gott ist. Die Existenz der Natur gründet sich nicht, wie der Theismus wähnt, auf die Existenz Gottes, nein! umgekehrt: die Existenz Gottes, oder vielmehr der Glaube an seine Existenz gründet sich nur auf die Existenz der Natur." Und Feuerbach selbst gibt als eine der Fragen, mit deren Lösung es „das Wesen der Religion" zu thun gehabt habe, die an: „wie kommt der Mensch dazu, sein eignes Wesen für ein anderes von ihm unterschiedenes, nicht menschliches Wesen zu halten, oder anders ausgedrückt, wie kommt er dazu, seinem Gotte, der doch nur das Wesen seines eignen Geistes ist, gegenständliche, äußerliche, vom menschlichen Geist und Wesen unterschiedene und unabhängige Existenz zuzuschreiben?" „Und die Antwort," fügt er hinzu, „die Antwort darauf ist: diese Existenz oder Gegenständlichkeit Gottes ist nichts anderes als die Natur." (In den Epigonen 5. Bd. S. 166[89]).

Recapituliren wir, was wir bis hierher für das Verständniß und die Kritik Feuerbach's gewonnen. Derselbe macht den Menschen und die Natur zum Erklärungsprincip für die Gedankenwesen der Philosophie, für die Glaubenswesen der Religion. Um zu erfahren, wie er dies thut, um später zu beurtheilen, mit welchem Rechte er es thut, haben wir bis hierher den historischen Weg eingeschlagen. Wir haben zuerst die Beobachtung gemacht, daß die Natur als ausdrückliches Erklärungsprincip erst dann geltend gemacht wurde, nachdem Feuerbach seine Aufmerksamkeit auf die Naturreligion wandte. Wir haben zweitens die innerliche Nothwendigkeit aufgedeckt, die von der Behauptung des Wesens des Menschen als verkannten Wesens der Religion zu der ausdrücklicheren und explicirtern Behauptung des Wesens der Natur, als zweiten Factors des Zustandekommens der Religion, hinüberführen mußte. Wir haben diese innerliche Nothwendigkeit als in zwei Bestimmungen des „Wesens des Christenthums" enthalten aufgezeigt. Die Bestimmung, daß der Mensch in der Religion sich zu sich als seinem eignen Wesen, als zu dem Wesen der Gattung verhalte, drängte wegen des ihr anhaftenden Scheines der Abstraction dazu, das Wesen des Menschen durch das Wesen der Natur zu stützen, und die Bestimmung zweitens, daß sich der Mensch in der Religion zu seinem eignen Wesen als einem anderen, einem gegenständlichen verhalte, drängte durch ihre Räthselhaftigkeit, durch ihr Nichtserklären zu der Natur als der realen Basis dieser Vergegenständlichung.

Wenn aber auf diese Weise eben dasjenige, was früher im Wesen des Menschen gefunden worden war, jetzt im Wesen der Natur begründet sein soll: wie läßt sich, sachlich oder philosophisch betrachtet, das Verhältniß Beider zu einander vorstellig machen, wie ist es zu denken, wenn dennoch Beide als Erklärungsprincipien fortgenannt werden? Denn wenn etwa nur die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, nur diese formelle Bestimmung der Religion ihren Grund in der Natur hätte, die Materie der Religion dagegen fortwährend nur in das Wesen des Menschen verlegt würde: dann freilich wäre das Verhältniß von Natur und Mensch ein klar gesondertes, leicht zu verstehendes. So jedoch ist es bei Feuerbach nicht. Die Bestimmung, daß in der Religion der Mensch unbewußt das Wesen der Gattung verehre, haben wir bereits umschlagen sehen in die, daß er im

89) Indem wir im Obigen die äußerlichen sowol als die innerlichen Fäden blossgelegt haben, durch welche die Behauptung des „Wesens des Christenthums," daß das Wesen Gottes das nur nicht als solches von der Religion erkannte Wesen des Menschen sei, mit der Behauptung des Wesens der Religion zusammenhängt, daß das Wesen Gottes das der Natur sei, so haben wir unsere frühere Bemerkung, daß von dem einen zu dem andern Standpunkte nur durch einen Sprung übergesetzt sei (Feuerbach und die Philosophie S. 3) zurückgenommen, oder wir haben sie vielmehr vor einer Misdeutung geschützt; denn schon dort gestanden wir ausdrücklich ein, daß sich „Andeutungen" des nun energischer, ausschließlicher geltend gemachten Standpunkts „reichlich schon in früheren Aufsätzen Feuerbach's finden."

Grunde die Natur verehre. Ja, der Aufsatz: das Wesen der Religion erklärt ausdrücklich ebendasselbe, was früher aus dem Wesen des Menschen abgeleitet wurde, vielmehr aus dem Wesen der Natur. Die Erhabenheit Gottes über den einzelnen, sich überall beschränkt fühlenden Menschen, die Verschiedenheit des göttlichen von dem (individuellen) menschlichen Wesen hatte das Wesen des Christenthums daraus erklärt, daß Gott eben nicht die Darstellung des individuell Menschlichen, sondern des von den Schranken des individuellen Menschen gereinigten Wesens des Menschen sei. Man lese dagegen den §. 11 des Wesens der Religion. „Die den Unterschied," heißt es hier (I. S. 418), des göttlichen Wesens vom menschlichen Wesen oder wenigstens vom menschlichen Individuum begründenden und ausdrückenden Eigenschaften sind ursprünglich oder der Grundlage nach nur Eigenschaften der *Natur*." Noch in dem Aufsatze ferner, in welchem sich Feuerbach gegen den „Einzigen" vertheidigt, wird (I. S. 351) das Abhängigkeits-, oder wie es hier heißt, das „Beschränktheitsgefühl" als Grund der Religion, als Mittel der Erlösung von diesem Gefühle aber der Gedanke „der unbeschränkten Gattung" angegeben. Man lese dagegen den §. 2 des Wesens der Religion. „Das Abhängigkeitsgefühl des Menschen," heißt es auch hier (I. S. 411), „ist der Grund der Religion;" „der Gegenstand," wird nun aber hier hinzugefügt, „der Gegenstand dieses Abhängigkeitsgefühls, das wovon der Mensch abhängig ist und abhängig sich fühlt, ist aber ursprünglich nichts anderes, als die Natur." Genug, dasselbe, was früher das menschliche Wesen, dasselbe ist jetzt die Natur; nicht blos von der formellen Bestimmtheit des göttlichen Wesens als eines objectiven ist die Natur der Grund, sondern sie ist der Grund und Inhalt auch von der Materie der Religion, welches Letztere früher vielmehr das Wesen des Menschen sein sollte.

Diese beiden Bestimmungen nun, so scheint es zunächst, widersprechen sich. Es scheint, daß von Zweien nur Eins möglich ist: *entweder* ist die Materie des göttlichen Wesens das menschliche Wesen, *oder* aber es ist die Natur. Es fragt sich, ob dieser Schein nicht trügt, es fragt sich, ob nicht beide Bestimmungen sich vereinigen lassen?

Sie lassen sich vereinigen. Nämlich zunächst, wie wir schon oben bei der historischen Beobachtung des Feuerbach'schen Philosophirens fanden: zunächst ist es nicht zufällig, daß grade im „Wesen des Christenthums" der Mensch im „Wesen der Religion" die Natur als Materie des göttlichen Wesens angegeben wird. Auch jetzt noch, auch noch im „Wesen der Religion" wird der Unterschied festgehalten, daß das Christenthum das Wesen des Menschen, die Naturreligion die Natur vergöttert. Die beiden Behauptungen scheinen zuvörderst dadurch versöhnbar, daß man die eine für das Christenthum, die andere für die Naturreligion gültig sein läßt.

Indessen man reicht hiermit nicht aus; man würde nur sehr unvollständig Feuerbach's Meinung treffen, wenn man das Christenthum *nur* das Wesen des Menschen, die Naturreligion *nur* die Natur zum Gegenstande der Verehrung haben ließe. Nur *das* ist die Meinung des Philosophen, daß der Gott der Christen *überwiegend* die Züge des menschlichen Wesens, der Gott der Naturreligion *überwiegend* die Züge der Natur an sich trägt. Der Gott der Christen, meint Feuerbach, ist die fast ganz unkenntlich, fast ganz menschlich gewordene Natur; der Gott der Naturreligion die nur oberflächlich, nur auf rohe Weise erst menschlich gewordene, die noch kaum vermenschlichte Natur. Die Basis des göttlichen Wesens ist auch im Christenthume die Natur, das, was die Natur zum Gotte macht, ist auch in der Naturreligion das menschliche Wesen. Natur und Mensch sind *die beiden Factoren jeder Religion*; die beiden Factoren nicht blos in *der Weise*, daß die formelle Bestimmtheit (die Vergegenständlichung) von der Natur, die materielle Bestimmtheit (die Substanz der Gottheit) von dem menschlichen Wesen herrührte, sondern auch die Materie der Gottheit selbst ist ein Product von Beiden, ein Product von Natur und Mensch im Christenthum nicht minder als in der Naturreligion. Der Unterschied der einen von der anderen Religion ist nur der, daß hier und dort die beiden Factoren *in verschiedenem Verhältnisse zu einander stehen*. Im Christenthum ist das menschliche Wesen mehr Herr geworden über die Natur, hat dieselbe völliger durchdrungen und durchleuchtet, hat sie mehr in den Hintergrund, sich mehr in den Vordergrund gedrängt, und das Umgekehrte ist der Fall in der Naturreligion. Das Christenthum geht in dieser Verdrängung des menschlichen Wesens *beinahe* soweit, daß nur die Existenz, nur die Gegenständlichkeit Gottes noch, so nur dasjenige, was wir als die formelle Bestimmtheit bezeichnet haben, von der Natur übriggeblieben ist. Mögen folgende Stellen von Feuerbach beweisen, daß wir mit dem Gesagten seine Meinung getroffen haben. „Der Polytheismus," heißt es I. S. 456, „die Naturreligion überhaupt macht die wirklichen Wesen zu vorgestellten Wesen, zu Wesen der Einbildung; der Monotheismus vorgestellte Wesen, Einbildungen, Gedanken zu wirklichen Wesen, oder vielmehr das Wesen der Vorstellungs-, Denk- und Einbildungskraft zum wirklichsten, absoluten, höchsten Wesen." Und „der Glaube an einen *Gott* ist entweder der Glaube an die Natur (an das objective Wesen) als ein menschliches (subjectives Wesen, oder der Glaube an das menschliche Wesen als das Wesen der Natur. Jener Glaube ist Naturreligion, Polytheismus, dieser Geist-, Menschreligion, Monotheismus." Was von der Religion gilt, gilt endlich ebenso von der speculativen Philosophie. Die Substanz des Spinoza ist ein Product aus denselben beiden Factoren, welche das göttliche Wesen der Religion constituiren, nur, daß nicht sowol das gesammte menschliche Wesen, als vielmehr nur der Verstand sich mit dem Wesen der Natur zur Erzeugung des Absoluten befruchtet. „Was ist denn," heißt es im 4. Bd. der Werke, S. 380, „bei Lichte besehen, das, was Spinoza logisch oder metaphysisch: Substanz, theologisch: Gott nennt? nichts Anderes, als die *Natur*." „Aber die Natur," wird später hinzugefügt (IV. S. 384), „ist dem Spinoza nicht Gegenstand als sinnliches, sondern als unsinnliches, abstractes, metaphysisches Wesen, sodaß das *Wesen der*

Natur bei ihm gar nichts anderes ausdeückt, als das *Wesen des Verstandes*."

Versuchen wir noch tiefer in Feuerbach's Sinn in Beziehung darauf einzubringen, wie er sich das Verhältniß der beiden Factoren denkt, so können wir noch hinzufügen, daß dasselbe *sachlich* kein anderes ist, als wie es sich *historisch* gestaltet hat. Sowie in den historisch früheren Religionen die Natur am meisten durchgeschlagen, wie im Christenthum dagegen das menschliche Wesen sich stärker über die Natur übergebreitet hat und diese nur dunkel noch duechscheinen läßt, sa ist auch sachlich die Natur das Prius, das menschliche Wesen das Zweite. Die das göttliche Wesen vam (individuellen) menschlichen unterscheidenden Eigenschaften sind, wie wir schan oden hörten, *ursprünglich aber der Grundlage nach* Eigenschaften der Natur; das, wovon sich der Mensch abhängig fühlt, ist *ursprünglich* nichts anderes als die Natur; „die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens hat (nach I. S. 460) zur *Voraussetzung* die Vermenschlichung des vom Menschen unteeschiedenen, gegenständlichen Wesens oder die Anschauung der Natur als eines menschlichen Wesens." Die Natur also bildet bleibend und sartwährend die Grundlage, den Kern Gottes; auch der Christ kann nur dadurch das Wesen der menschlichen Gattung als Gott verehren, daß dieses Wesen sich austrägt auf dem Grunde der Natur; die Natur verschafft auch dem Christen nach *mindestens* die Objectivität, die Gegenständlichkeit, die der Gedanke der Gattung bedarf, um das Ansehen eines Gottes zu haben; *mindestens* sage ich die Objectivität; denn in Wahrheit verzweigt sich auch im Christenthum noch tiefer und den *Inhalt* selbst bestimmend die Vorstellung der Natur in die der Gattung. Sich immer negativ gegen das Natürliche verhaltend, das Natürliche zum Menschlichen sublimirend, kann das Christenthum dennoch dieses Verfahren nur durch die sich immer wieder und unvertilgbar unterbreitende Vorstellung von der Natur durchsetzen. Es bleibt nicht nur dabei: *jede* Religion bildet ihre Glaubenswelt, ihren Gott auch der Materie nach aus *beiden* Factaren, wenn auch in verschiedenem Mischungs- oder Durchdringungsverhältniß, sondern der eine dieser Factoren, die Natur, behauptet auch bis in das Christenthum hinauf die Bedeutung, das Fundament, den Kern, die erste Voraussetzung der Glaubensvorstellungen auszumachen.

An dieser Stelle nun aber angekammen macht unsere Betrachtung des Feuerbach'schen Philasaphirens einen wesentlichen Einschnitt. Wir sind an die äußerste Grenze gekommen, bis zu welcher die Kritik nur heimlich und völlig einig mit der Darstellung der fremden Gedanken foetrücken konnte. Sie reißt sich an diesem Punkte von der Darstellung selbständig los. Sie wird fortan vielmehr zusammenfallen mit der Darstellung unsrer eignen Gedanken. Man wird schon nach dem Bisherigen nicht zweifeln, daß wir von der festen Überzeugung fortwährend beherrscht sind, „daß der Weg der Geschichte dee Philosophie von Hegel aus nirgends anders als durch die drängende und jedem Feigen unbequeme Pforte der Feuerbach'schen Kritik der Religion und Speculation hindurchgeht;" aber man wird mit Recht auch verlangen, daß wir, wenn ja Einer uns solgen will, ihn durch diese Pforte hinduechführen; wir unserseits erwarten nicht, daß man dies füe mehr als einen Versuch hinnehme: genug, daß nur wir selbst voll fester Überzeugung sind, und daß wir hieean Jeden, dee uns folgt, zu glauben zwingen.

Das göttliche Wesen ist ein Produet des menschlichen Wesens und der Natue. Die Religion und die religiöse Philosophie hat dies Praduct zu ihrem Inhalt. Man glaubt nicht mehr an dasjenige, dessen Elemente und dessen reale Entstehung man kennt. Was man selbst machen kann und selbst auflösen, das ist keine Autorität mehr; wir sind Meister über dasselbe, es ist nicht mehr unser Meister. Das ist begreiflich und wie wallen es an einem Beispiel erläutern. Wenn eine Nation einmal, zweimal und dreimal den Thron seiner Könige umgestürzt, wenn es bewußt, absichtlich und beeechnend sich selbst einen König *gemacht* hat, während dies sanst nur eine objeetive That der Geschichte ist, ein Historisches, in welches kein individueller Eingriff gestattet ist, ein Natürliches geknüpft an das Gesetz der Nachfolge des Sohnes auf den Vater: dann verliert eine salche Nation unvermeidlich den Respect vor der objectiven Macht der Geschichte; die Geschichte ist ihr keine fremde Autarität mehe, der Glaube an das Königthum, dieses keineswegs allein durch die ewige Vernunst, sondern nothwendig durch die Pietät vor dem Historischen zu stützende Institut, ist unterhöhlt; der Thron läßt sich nicht aus bloßen Nützlichkeitsgründen reconstruiren; die Eide für ein blos *gemachtes* Staatsoberhaupt sind schaal geworden, nur in der Republik und ihren Verhängnissen kann allmälig vielleicht der Glaube an die objective Macht dee Historie wiedererrungen werden. Feuerbach stellt sich in ein ganz ähnliches Verhältniß zu den Wesen der Religion und der Speculation. Sa gut wie wir selbst nicht mehr an das Hegel'sche Absalute glauden, weil wir es in seiner Entstehung belauscht haben, bei der es sehr menschlich herging, sa gut glaubt Feuerbach übeehaupt nicht mehe an die Wesen der Speculation und der Religion: denn er kennt ihre realen Elemente. Soweit, wie gesagt, sehr begreiflich. Aber Feuerbach glaubt weiter auch nicht mehr an die Philosophie im bisheeigen Sinne und nicht mehr an die Religion. Nicht blas den Glauben an deren Producte, auch den Glauben an das sie Erzeugende hat er aufgegeben: er will ganz ausdrücklich die Religion auch praktisch auflösen und „keine Philosophie," erklärt er, „ist meine Philosophie." Ganz begreiflich und ganz berechtigt offenbar auch dies, *falls er auch den eeligiösen Proceß als salchen durchschauen, falls er nicht blos die realen Factoren des göttlichen Wesens, sandern auch dasjenige als etwas Reales nachweisen kann, wodurch diese Factoren zu dem religiösen Producte gebildet und verarbeitet weeden.*

Feuerbach kann, Feuerbach thut dies nicht. Er richtet erstlich *seine Aufmerksamkeit gar nicht auf diesen Punkt*, er bleibt wesentlich immer bei den *Producten* der Religion stehen, ohne in die *Werkstätte*

derselben hinabzusteigen; er gibt zweitens, wo er wirklich auf diesen Proceß stößt, nichts-erklärende Bestimmungen über denselben; er steht also in dem Widerspruch, diesen Proceß als einen unerklärten stehen zu lassen und doch, wie als ob er ihn erklärt, ihn auf ein Reales reducirt hätte, seine Berechtigung zu leugnen, ihn wegschaffen, auflösen zu wollen.

Zuerst, er richtet seine Aufmerksamkeit gar nicht auf den religiösen Proceß als solchen. Zwar es könnte scheinen, daß grade Er zuerst polemisch gegen die Hegel'sche Religionsphilosophie aufgetreten, daß grade er zuerst die Hegel'sche Auffassung bestritten, nach welcher die Religion fast ausschließlich als theoretischer Inhalt, als ein Complex von Vorstellungen und gar nicht als innerliche subjective Function behandelt wurde. Die Schrift über „Philosophie und Christenthum" ließ sich in dieser Beziehung als eine Vertretung des Schleiermacher'schen Geistes gegenüber dem Hegel'schen an, wenn im „Wesen der Religion" auf das Abhängigkeitsgefühl als Grund der Religion zurückgegangen wird, so erinnert auch dies an den großen Theologen und zwischen den Aussagen des frommen Gefühls oder des „Herzens" und den Aussagen des das Herz nicht verstehenden Kopfes oder der Theologie weiß Feuerbach sehr bestimmt zu unterscheiden. Alles dies jedoch stößt unsere Behauptung nicht um, daß seine Erklärungen, seine sinnlich-transscendentalen Reductionen niemals direct auf den religiösen Proceß selbst, sondern stets nur auf das aus diesem Hervorgegangene, stets nur auf die schon zu einem theoretischen Wesen, zu einer praktischen Erscheinung verhärteten Erzeugnisse jenes Processes, stets nur auf die fertigen Erscheinungen der Religion gerichtet sind. Was er auflöst, ist das Wesen, die Existenz, die Eigenschaften Gottes, sei es nun, daß das Herz, sei es, daß der theologische und metaphysische Verstand die Bestimmungen dafür entworfen habe. Der Reflexion auf die reale Wesenheit, die dem „Herzen" oder dem „Abhängigkeitsgefühl" zu Grunde liegt, hält er sich dadurch überhoben, daß er sofort den Gegenstand ins Auge faßt, in welchem das Herz sich befriedigt fühlt, oder welchen das Abhängigkeitsgefühl über sich setzt. Dieser Gegenstand, weist er dann nach, ist keineswegs das übermenschliche und übernatürliche Wesen, welches das Herz verehrt und von welchem es liebt sich abhängig zu denken; es ist vielmehr das menschliche Wesen selbst und die wirkliche, unsern Sinnen gegenwärtige Natur: auf die stille Wirksamkeit des Herzens, auf den innern Charakter des Abhängigkeitsgefühles, auf dasjenige also, was allein den Umschlag der Natur und des menschlichen Wesens in ein göttliches Wesen hervorbringt, achtet er gar nicht. Geben wir ein Beispiel, an welchem sich diese Vernachlässigung des inneren religiösen Processes, die Richtung des Erklärens blos auf die in die Erscheinung tretende Religion recht evident zeigt. Man kann nicht vortrefflicher das Wesen und die Natur des Opfers enthüllen, als dies in §. 29 des „Wesens der Religion" geschieht. „Im Opfer," sagt dieser Paragraph (I, 440), „versinnlicht und concentrirt sich das ganze Wesen der Religion. Der Grund des Opfers ist das Abhängigkeitsgefühl — die Furcht, der Zweifel, die Ungewißheit des Erfolgs, der Zukunft, die Gewissenspein über eine begangene Sünde — aber das Resultat, der Zweck des Opfers, ist das Selbstgefühl — der Muth, der Genuß, die Gewißheit des Erfolgs, die Freiheit und Seligkeit. Als Knecht der Natur schreite ich zum Opfer; aber als Herr der Natur scheide ich vom Opfer. Das Gefühl der Abhängigkeit von der Natur ist daher wol der Grund, aber die Aufhebung dieser Abhängigkeit, die Freiheit von der Natur, ist der Zweck der Religion. Oder: die Gottheit der Natur ist wohl die Basis, die Grundlage der Religion und zwar aller Religion, auch der christlichen, aber die Gottheit des Menschen ist der Endzweck der Religion." Vortrefflich, wir wiederholen es, dieser Blick in die Natur des Opfers: aber ebendieser Blick hätte nur noch tiefer zurückdringen, bis auf die diesem Cultusacte in den Tiefen des menschlichen Wesens vorausgehende Function, bis auf den in der religiösen Gemüthsconcentration verschlossenen Keim dieses frommen Thuns sich hinabsenken sollen. Was im Opfer äußerlich erscheint, das ist in der Stimmung der Frömmigkeit, im Momente der Andacht ursprünglich vorhanden. Was ich im frommen Thun als zweierlei, als auseinanderfallend in Grund und Zweck, finde, das ist in der Frömmigkeit als solcher, in der Religion als innerlichem Proceß durchaus zumal und in einander. Auch die Handlungen der Liebe, auch das Thun des Künstlers kann ich in die Momente des Grundes und des Zweckes zersetzen: ursprünglich jedoch sind diese Momente zusammengebunden. Das Wesen der Religion, als subjectiven Acts, ist nicht das Nacheinander, sondern das In- und Durcheinander von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl. Was Feuerbach in der Äußerlichkeit des frommen Thuns aufdeckt, ist in die Innerlichkeit zurückzunehmen. Nicht die Natur als Grund des Abhängigkeitsgefühls und zweitens das menschliche Wesen als Zweck der Cultushandlung, als das aus der Abhängigkeit wieder Herzustellende wird alsdann als ein erster und zweiter Factor dastehen, sondern als das Ursprüngliche, als die Quelle auch der frommen Handlung wird die vorausgehende Durchdringung von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl, die im Gemüthe als ein schlechthiniges Prius der Dualität vorhandene Einheit des Natürlichen und Menschlichen begriffen werden. Von Schleiermacher, kann man sagen, ist zunächst das Abhängigkeitsgefühl in der Feuerbach'schen Ansicht erhalten, nur daß diese mit Recht auf die Natur als dessen Basis verweist; von Fichte ist das Freiheitsgefühl als das gleich Berechtigte überkommen, nur daß mit Recht dasselbe concreter, als menschliches Selbstgefühl auftritt. Sofort jedoch, nachdem wir die concretere Fassung beider Momente dem Hindurchgehen durch Feuerbach verdanken, ist noch einmal auf Schleiermacher zurückzugehen. Sein schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nämlich hatte sich einseitig als solches wegen der abstracten Fassung constituirt, die ihm gegeben wurde. Seine Genesis führte auf ganz etwas Anderes. Die Meinung war, in dem frommen Gefühl ein Drittes zu dem theoretischen oder dem abhängigen und dem praktischen oder dem freien Ich, eine Iden-

tität Beider zu haben. Diese Seite an Schleiermacher's Doctrin, die specifische Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit der Religion als solcher, gilt es festzuhalten. Mit dem concreten Sinne gefaßt, den wir von Feuerbach empfangen, gestaltet sich die Religion zu einer ursprünglichen und specifischen Identität des Menschlichen und des Natürlichen, einer Identität, welche sich nur erst in den Erscheinungen der Religion, in ihren praktischen und theoretischen Äußerungen in jene Duplicität zerschlägt, in welcher allein sie von Feuerbach aufgefaßt wird.

Feuerbach richtet auf diese Identität, auf den religiösen Proceß keine Aufmerksamkeit. Er stößt darum nicht weniger — und dies ist das Zweite — an ihn an, aber nur, um ihn unerklärt stehen zu lassen. Er nennt ihn sehr oft, aber ohne alles Bewußtsein, mit diesem Namen ein Geheimniß zurückzulassen, welches jenseit seiner sinnlich-transscendentalen Erklärungen der religiösen Wesen, der äußeren religiösen Erscheinungen liegt. Aus der Durchdringung des menschlichen Wesens mit dem Wesen der Natur entstehen die religiösen Producte. Die Wünsche, die Vorstellungen verkörpern sich zu göttlichen Wesen, indem sie nach dem Modell der sinnlichen Welt Gestalt annehmen. Gut das. Die religiösen Producte sind also nichts Elementareres, nichts Früheres, nichts Primitiveres als der Mensch und als die Natur, und zwar so wenig wie das Wasser etwas Primitiveres ist als Oxygen und Hydrogen. Aber ist nicht auf alle Fälle die Kraft, welche die menschlichen Wünsche auf diese Weise naturalisirt und dadurch zu Göttern oder göttlichen Eigenschaften hypostasirt, etwas Ursprünglicheres, Mächtigeres, Höheres als diese zwei Elemente? ist nicht die Sauerstoff und Wasserstoff zu Wasser verbindende Kraft, die in der Qualität dieser Beiden liegende, über ihre Differenz übergreifende Affinität, das ihre Verbindung Anlegende, etwas Mächtigeres, als die nur als Elemente, nur als Stoffe betrachteten zwei Gase? Auf verschiedene Weise erkennt Feuerbach im Vorbeigehen und gezwungen durch die Wahrheit dieses Höhere an, aber nur, um es genannt, um es unberücksichtigt, unerklärt liegen zu lassen. Nicht diesem, sondern immer nur dem Material der religiösen Producte wendet er sein Interesse zu. Im „Affect," sagt er (Wesen der Rel. §. 32; I. S. 443), „— und nur im Affect, im Gefühl wurzelt die Religion — setzt der Mensch sein Wesen außer sich, behandelt er das Leblose als Lebendiges, das Unwillkürliche als Willkürliches, beseelt er den Gegenstand mit seinen Seufzern; denn es ist ihm unmöglich, im Affect an ein gefühlloses Wesen sich zu wenden." Was nun hier Affect oder Gefühl genannt wird, ist das etwas, was sich wegschaffen, dessen Austreten unmöglich gemacht werden kann, sobald nur das Material, welches von ihm verarbeitet wird, als entnommen aus der Natur und aus dem Wesen des Menschen nachgewiesen wird? Und ist es der Affect überhaupt, ist es jeder Affect, welcher die Natur vermenschlicht, das menschliche Wesen naturalisirt und ein göttliches Wesen gebiert? Gibt es nicht verschiedene Arten dieser Vermenschlichung und Vernatürlichung? Ist eine derselben nicht auch die Kunst? Wurzelt nicht auch die Kunst im Gefühl und Affect? Bleibt also nicht, wenn die Genesis der Götter dem Affect zugeschrieben wird, das eigentlich Lebendige, die eigentliche Kraft dieser Genesis unter dem vagen Namen des Affects unerklärt, unaufgelöst, ununtersucht im Hintergrunde zurück? Kommt man damit über die Aufgabe, den religiösen Proceß als solchen aufzulösen, hinweg, wenn man angibt, daß „die Zustände der Begeisterung, der Leidenschaft, der Versenkung, des Außersichseins" diejenigen seien, „welche eben den Menschen bestimmten, sein Wesen, seine Eigenschaften als göttliche Mächte von sich zu unterscheiden und über sich zu setzen?" Sind diese Zustände schlechthin unberechtigt? sind sie es heutzutage, da sie doch, wie Feuerbach selbst gesteht, früher oder historisch berechtigt waren? und sind es nicht endlich nur ganz bestimmte Modificationen dieser Zustände, welche ein religiöses vielmehr als ein künstlerisches, oder ein sprachliches Product erzeugen? „Die Natur," heißt es I. S. 436, „ist dem Menschen ursprünglich — da eben, wo sie mit religiösen Augen angeschaut wird — Gegenstand als das, was er selbst ist, als ein persönliches, lebendiges, empfindendes Wesen." Ist es hier nicht ausdrücklich eingestanden, daß es ein specifischer Proceß ist, durch welchen sich die religiösen Producte erzeugen, und war es nicht die Pflicht des Verfassers, die „religiösen Augen" physiologisch zu untersuchen, statt nur zu zeigen, daß die Bilder, welche das religiöse Auge erblickt, von dem nichtreligiösen Auge nicht gesehen, oder vielmehr als etwas Anderes gesehen werden? Noch eine Menge anderer Kategorien hat Feuerbach, mit denen er den letzten Hergang bei der Bildung religiöser Mächte zudeckt, mit welchen er die Nichterklärung, das Geheimniß dieses Hergangs beschönigt. Bald muß schlechtweg die Einbildungskraft herhalten, bald heißt es, daß in der Religion die Natur im Kopfe des Menschen „spukt" (Wes. d. Rel. §. 10); der Geist des Menschen, heißt es ein ander Mal (§. 9), legt sich „unwillkürlich" in die Natur hinein und was dergleichen Ausdrucksweisen mehr sind. Indem für die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens auf die Natur als die reale Hinterlage verwiesen wird, ist die frühere Behauptung, wonach dies Vergegenständlichen eine pure Illusion war und ohne alle Erklärung blieb, um ein Wesentliches corrigirt. Es ist aber klar, daß auch hierbei nicht stehen geblieben werden kann. Es ist, wie wir sagten; die Objectivirung des menschlichen Wesens hat nunmehr eine Hinterlage, wir wissen nunmehr, wo diese Objectivität ihren Stoff hernimmt, wir kennen das reale Was derselben; aber, so lange noch davon die Rede ist, daß dieser Stoff blos dadurch dem menschlichen Wesen zur Objectivität verhilft, daß er im Kopfe des Menschen „spukt," so lange müssen wir den eigentlichen Hergang der Objectivirung für unerklärt halten. Entweder man gebe alsdann die Unerklärbarkeit, damit aber auch die Nothwendigkeit und das absolute Recht dieses Processes zu, oder aber man erkläre außer dem Was, welches den Stoff der Vergegenständlichung hergibt, auch das Daß derselben, man führe, so es möglich ist, auch den Proceß selbst auf ein Reales, auf ein Höheres und Ursprünglicheres, auf sein wahres Sein und Wesen zurück.

Es leuchtet ein, um noch dies hinzuzufügen, daß so wie die Feuerbach'sche Doctrin gegenwärtig steht, ihre Consequenz ebenso die Auflösung der Kunst, ja nahezu selbst der Sprache ist, wie sie Auflösung der Religion sein will[90]). Es ist in dieser Beziehung interessant, daß Feuerbach in den „Ergänzungen und Erläuterungen zum Wesen der Religion (I, 367)" selbst das Verfahren der Kunst mit dem der Religion in eine und dieselbe Ordnung stellt. Auf die Frage, warum sich denn der Mensch sein Wesen außer sich vorstelle, warum er es denn vergegenständliche? antwortet er mit der Gegenfrage, warum denn der Mensch dichte, warum er denn in der Fabel von Thieren und Blumen sich sagen lasse, was doch nur er selbst sich sage, warum er Gedanken und Grundsätze in sinnlichen Zeichen und Bildern verkörpere? *Wir* nun haben auf dies Warum eine ganz bestimmte Antwort, es setzt *uns* dasselbe durchaus gar nicht in Verlegenheit: wir fürchten aber allerdings, daß den Frager selbst diese Parallele in Verlegenheit setze. Nämlich *wir* sehen in der Kunst eine ganz specifische und schlechthin nothwendige reale Identität von Natur und Geist; nicht irgend eine Willkür ist es, wenn der Künstler seine innersten Empfindungen verkörpert, sondern eine Nothwendigkeit seiner Existenz; nicht durch einen Spuk der Natur im Kopfe des Künstlers, entspringen aus diesem Kopfe Gestalten und Melodien, sondern sowie im Thier- und Pflanzenreich diese und jene Gattungen und Species mit Naturnothwendigkeit sich immer wieder erzeugen und fortpflanzen, so gibt es, wie wir meinen, eine Reihe höherer Existenzen, die vollkommener oder unvollkommener auf reale Weise die Identität von Natur und Geist, die Identität des Nothwendigen und des Freien, des Subjectiven und des Objectiven darstellen, Existenzen, die ebendeshalb nicht aus irgend einem Grunde *gemacht* werden, sodaß man nach dem Warum fragen könnte, sondern welche zu Folge realer und historischer Nothwendigkeit sich immer und immer wieder erzeugen. Zu diesen Existenzen gehört wie die Kunst so die Religion, und wir wissen nicht, ob die Anthropologie im Ernst auch die Kunst wird auflösen wollen, wie sie die Religion auflösen will. Die Zusammenstellung Beider führt folgerecht dahin. Denn daß Alles, was gegen die Religion geltend gemacht wird, auch die Kunst trifft, ist klar. Wer in jener Nichts sieht, als einen Spuk der Natur im Kopfe des Menschen, wer dann ausdrücklich beide in Bezug auf ihre charakteristische Eigenthümlichkeit der Vergegenständlichung des Innern zusammenstellt, dem muß auch die Kunst nur ein ebensolcher Spuk sein und als der Feind alles Spuks muß er die Menschheit von dem einen wie von dem andern zu befreien für seine Pflicht halten. Es ist eine Inconsequenz, für die es bis jetzt an Aufklärung fehlt, wenn Feuerbach zwar die religiöse Einbildung glaubt zu Verstande bringen zu müssen, die künstlerische dagegen so wenig, daß er vielmehr auf dem Boden der Anthropologie eine neue, herrlichere Kunst emporblühen sieht. Wir wünschen ausdrücklich die Aufmerksamkeit Feuerbach's diesem Punkte zuzulenken. Er wird sich dann zugleich über die *Sprache* auszulassen haben. Auch diese ist *uns* eine reale Identität von Natur und Geist: bei Feuerbach dagegen sind die Stellen nicht selten, in denen die Sprache nicht viel besser als die Religion behandelt wird. Bald ist die Rede von einem „sprachlichen Unfug," bald glaubt Feuerbach der Gewalt der Sprache entfliehen zu können, wenn er ausdrücklich bemerkt, daß ihm „Geist" oder „Natur" — „*nur* ein allgemeines Wort" zur Bezeichnung von Gegenständen sei, bald ist ihm die Sprache nichts weiter als Zeichen und Symbol, dessen Prius die Vernunft; bald endlich wird gesagt, daß sie „nur auf den subjectiven Schein der Dinge gegründet" sei. In der That, auf dem Gebiete der Sprachphilosophie ist die Ansicht, daß die Sprache blos Zeichen des Gedankens sei, ein ganz analoger niedriger Standpunkt, wie auf dem Gebiete der Religionsphilosophie die Behauptung, daß die Verehrung des Göttlichen ein bloßer Spuk, ein religiöser Unfug, etwas Nachzuconstruirendes und folglich Auflösbares sei. Es ist derselbe niedrige Standpunkt, welcher in der Kunst nichts weiter als eine absichtliche Nachahmung der Natur sieht. Das eigentliche Wesen der Sprache, der Kunst, der Religion, dies, daß in ihnen eine reale Identität von Geist und Natur mit absoluter Nothwendigkeit Existenz hat, wird auf dem einen wie auf dem andern Standpunkte übersehen.

Und so hätten uns denn von selbst diese Bemerkungen auf eine weitere Fassung dessen geführt, was der Irrthum der Feuerbach'schen Anschauungsweise ist. Er sieht, sagten wir, nicht auf den *Proceß der Religion*: und wir haben damit nur erst das Symptom, nicht das Übel selbst bezeichnet, wir haben nur einen Theil, nur eine einzelne Erscheinungsform des Irrthums, nicht diesen selbst und ganz angegeben. Wir sagen jetzt: *Feuerbach sieht überhaupt nicht das Band, nicht die Einheit von Natur und Geist*: er sieht ebendeshalb auch den religiösen Proceß nicht. Der Grund hierfür liegt in der historischen Bedingtheit Feuerbach's. Das Wesen der vorangehenden speculativen Philosophie machte die *chimärische*, die *phantastische*, die *blos erraisonnirte Identität* von Denken und Sein, von Subject und Object aus. Feuerbach's auf das Reale gerichteter Sinn wandte sich auf die Zerstörung dieser Illusion; aber er schüttete das Kind mit dem Bade aus. Das Chimärische der „absoluten Identität," der Hegel'schen „absoluten Idee" war er zu zerstören vollkommen berechtigt; die Frage aber ist die, ob er auch die Identität als solche aufzulösen berechtigt war. Jene speculative Identität, eben weil sie eine höchst unkritisch zu Stande gebrachte, eine blos in intellectueller Anschauung concipirte war, bekam die Existenz einer Platonischen Idee, eine begriffliche Objectivität. Mit Recht richtete sich Feuerbach gegen diese Art der Existenz, gegen diese Objectivität und zog diese nach Außen geworfenen Bilder des Realen in den Menschen und in die Natur zurück. Er zerbrach bei dieser Reduction auch die Wahrheit jener speculativen Gedanken; nur stückweise und nach einander fand er im

90) Vergl. Feuerbach und die Philosophie. S. 51 fg. und Schaller, Darstellung und Kritik der Philosophie Ludwig Feuerbach's. S. 145.

Menschen und in der Natur deren reale Elemente; es gelang ihm nicht, mit Einem Male das reale Gegenbild jener chimärischen Identität zu gewahren, und es wird ihm unmöglich sein, diese reale Identität nun nachträglich wieder aus ihren von ihm allein ergriffenen realen Elementen zusammenzusetzen. In dem Fichte'schen Ich sieht er nur die Abstraction und hebt sie auf durch den Hinweis auf den wirklichen und ganzen Menschen; in den Wesen der Hegel'schen Logik sieht er nur die erraisonnirte Objectivität und hebt sie auf durch den Hinweis auf die Wirklichkeit, auf die sinnliche Gegenständlichkeit der Natur. Aber das Fichte'sche Ich ebenso wie die Hegel'sche Idee birgt die Wahrheit der Identität des Subjectiven und Objectiven. Das Fichte'sche Ich enthält, als in sich zurückkehrende Thathandlung, die absolute und schlechthin gewisse, die ewige Form dieser Identität, die Hegel'sche Idee hat diese ewige Form in ein chimärisches Wesen, in einen blos erraisonnirten Begriff gehüllt und diesem Objectivität verliehen. Er hat diese ewige Form realisiren wollen und wir haben nachgewiesen, wie eine wirkliche Erscheinung dieser Identität, nämlich das Kunstwerk, durch Schelling's und Hegel's Schuld zu einer unwirklichen Wesenheit in der intellectuellen Anschauung verkehrt und verflüchtigt wurde. Hätte Feuerbach diese Genesis der „absoluten Identität" beobachtet, so würde ihm aus der Verwerfung und Auflösung derselben zunächst die Kunst als deren realer Kern in die Hände gefallen sein, während er so nur auf den Dualismus von Mensch und Natur zurückgeworfen ist. Er weist in dem Aufsatz: „Zur Kritik der Hegel'schen Philosophie (II. S. 185 fg.) vortrefflich nach, daß für Hegel die Idee der absoluten Identität vom Uranfang seines Philosophirens an schlechtweg eine über allen Zweifel erhabene, weder von ihm noch von Schelling jemals bewiesene Voraussetzung gewesen, und er zeigt, wie diese Idee ziemlich plötzlich zuerst von Schelling, dann von Hegel eingeschmuggelt worden (II. S. 215 fg.); aber er zeigt in der That blos das äußerliche Werden dieser Idee auf; er weiß nichts davon, daß der Schluß des Systems des transscendentalen Idealismus, daß die im Kunstwerk gemachte und wieder vernachlässigte Entdeckung den realen Schlüssel zu dieser Idee enthält; er weiß nicht, daß das eigentliche Geheimniß dieser Einschmuggelung in der unkritischen Confundirung des Ich = Ich mit dem genialen, künstlerischen Ich und dem Kunstwerke liegt. Er sieht deshalb in dem Glauben an eine solche Identität blos eine Wirkung der Theologie; „zu diesen Übergriffen des Denkens in das Eigenthum des Seins" kommt der Mensch nach ihm „durch die Theologie." Der „concrete Begriff" Hegel's ist ihm weiter nichts als „der in den Begriff verwandelte Gott;" denn auch in Gott sei „unmittelbar mit dem Wesen oder Begriffe das Sein, mit der Allgemeinheit die Einzelheit, die Existenzform verbunden (Grundſ. II, 314)." Wie nun aber, wenn wir weiter fragen: wie kommt der Mensch zu der Vorstellung Gottes, wo liegt der Ursprung der Theologie? Was dann Feuerbach antwortet, wissen wir gleichfalls; er verweist dann auf die Elemente des göttlichen Wesens, auf die Natur und den Menschen, aber er bleibt die Angabe schuldig, wie diese Elemente sich in einem berechtigten und realen Processe zu einer Einheit verbinden müssen; er hält diese Einheit für eine schlechthin unberechtigte, ohne doch ihre Genesis hinreichend erklären zu können; er weist auf die Natur und den Geist, statt auf deren reale Einheit zu weisen, statt zu begreifen, daß die transscendente Identität von Denken und Sein herstammt aus der realen Identität von Denken und Sein; er spricht immer nur von Geist und Natur, statt die Quelle jener chimärischen Identität in dem Geiste der Natur und in der Natur des Geistes zu finden. „Die Einheit des Subjectiven und Objectiven" ist nach ihm (zur Kritik der Hegel'schen Philosophie II. S. 223) „für die Philosophie ein ebenso unfruchtbares, als verderbliches Princip;" aber verderblich ist diese Einheit nur, wenn sie als eine begriffliche, transscendente; sie ist es keineswegs, wenn sie als eine reale gefaßt wird, sie ist es nur, wenn mit ihr zugleich der Inhalt dieser Identität gesetzt wird, nicht, wenn sie als die Form des empirischen Inhalts begriffen wird. Nur in ihrer verkehrten, speculativen Fassung, wo sie zugleich Form und Inhalt ist, ist ihre Folge die, „daß das Denken nicht von sich weg, nicht aus sich heraus zum Sein kommt," (Grundsätze II. 307); ihre richtige Fassung besteht grade darin, sie als eine reale aufzusuchen, sie als das beherrschende Gesetz der Wirklichkeit, durch diese versinnlicht und verwirklicht, sie im religiösen Proceß, im Kunstproduct, in der Sprache nicht chimärisch, sondern greifbar und fühlbar in Existenz zu wissen.

Wir haben die Feuerbach'sche Verkennung der Berechtigung der Identität von Geist und Natur aus seiner historischen Bedingtheit abgeleitet; wir müssen sie zweitens aus seiner eigenen Natur, aus dem Charakter seines Denkens, aus der Naturbestimmtheit seiner Individualität ableiten. Was der Mensch selbst auf subjective Weise ist, das wird ihm nie vollständig gegenständlich; er befreit sich nie von seiner Subjectivität dergestalt, daß deren Wesen ihm ein reines Object des Denkens würde. Für Feuerbach wird die Identität von Natur und Geist nicht in bestimmter Weise objectiv, weil seine ganze Denk- und Sinnesweise, seine subjective Natur mitten in dieser Identität befangen ist. Feuerbach hat kein Auge für die Religion, als Proceß der Ineinsbildung von Geist und Natur, weil sein eigenes Denken ein religiöses ist. Er steht subjectiv an dem Punkte, welchen objectiv die Religion und weiterhin die Kunst und die Sprache einnimmt; er kann deren innerstes Wesen nicht sehen, weil er sich dazu von seiner eigensten Subjectivität loslösen müßte; diese ist es, welche ihm den Punkt verdeckt, auf welchen es ankommt und welchen er deshalb so wenig erblicken kann, wie Jemand seinen eignen Rücken sehen kann. Genauer gesprochen: er verkennt das allgemeine Wesen der Religion, der Kunst, der Sprache, weil er es selbst auf individuelle Weise ist und besitzt. Seine eigene Genialität hebt ihn hinweg über die ruhige Anerkennung dessen, was der Menschheit im Großen für jene Genialität der Ersatz ist. So ist er zwar überaus geschickt, die Producte der Religion zu analysiren, über die Natur des

Religiösen einzelne ungemeine Aufschlüsse zu geben, aber die specifische Berechtigung der Religion übersieht er, weil er durch geniale Begabtheit, durch den religiösen und künstlerischen Charakter seines Denkens individuell über die Religion hinaus ist, wie sie das Eigenthum und das Glück der Menge ist. So wollte ähnlich Sokrates die Tugend in Erkenntniß auflösen: das machte, das Sittliche war der Kern seiner eignen genialen Individualität.

Wir machen uns über das Behauptete deutlich, indem wir es aus Feuerbach's Worten beweisen. Er ist, sagten wir, subjectiv religiös; er hat die Identität von Sein und Denken, von Natur und Geist darum nicht als objective Existenz, weil sie seiner ganzen Denkweise immanent ist. Es ist ihm unmöglich, das Sein zu fassen, ohne es sogleich vermöge seiner subjectiven Auffassungsweise als begeistetes Sein zu fassen. Die Exposition seines eignen Standpunkts ist der Ausdruck einer genialen Religiosität, mit der er der Außenwelt entgegenkommt. Das wahre Sein, sagt er (Grundsätze §. 33; Werke II. S. 322. 323) „ist das Sein des Sinns, der Anschauung, der Empfindung, der Liebe. Das Sein ist also ein *Geheimniß* der Anschauung, der Empfindung, der Liebe." Man sieht, Feuerbach hat seine Mysterien so gut wie die Religion deren hat; aus der Anschauung der Natur ist er dieselbe Seligkeit zu schöpfen im Stande, mit welcher Andere der Glaube und die Hingebung an das Göttliche erfüllt. Es ist die Religion, welche wie die Kunst den Menschen das Gefühl bringt, im Endlichen das Unendliche zu umfassen, und es ist derselbe Dienst, welchen Feuerbach dasjenige leistet, was er seine Philosophie nennt. Denn er fährt fort: „Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat das Einzelne absoluten Werth, ist das Endliche das Unendliche." „In der Liebe allein ist der Gott, der die Haare auf dem Haupte zählt, Wahrheit und Realität." „Die neue Philosophie," heißt es im folgenden Paragraphen, „stützt sich auf die Wahrheit der Liebe, die Wahrheit der Empfindung." Sie sagt — nach §. 35 — „was nicht geliebt wird, nicht geliebt werden kann, das ist nicht. Was aber nicht geliebt werden kann, das kann auch nicht angebetet werden. *Nur was Object der Religion sein kann, das ist Object der Philosophie.*" Deutlicher kann dies religiöse und künstlerische Verhalten Feuerbach's, wodurch ihm die specifische Natur der Kunst und Religion immer wieder in die eigene Genialität zurückgeht, nicht zu Tage kommen als in §. 39. 40. 41. Was nach der Meinung der speculativen Philosophie die Kunst und die Religion gewähre, das, wird hier ausdrücklich gesagt, gewähre die sinnliche Anschauung, das sei das eigene Wesen der Sinnlichkeit. Ganz richtig ohne Zweifel, nur daß wir hinzufügen müssen: nur ihm, nur diesem so poetisch begabten, so religiös gestimmten Individuum. Er daher mag „die Identität von Subject und Object," die „im Selbstbewußtsein nur abstracter Gedanke" gewesen sei, umdeuten zu der subjectiven Empfindung, welche *ihm* aus der sinnlichen Anschauung des Menschen vom Menschen erwachse, und als Bekenntniß der eignen poetischen Natur ist es sehr charakteristisch, was wir §. 41 lesen: „wir fühlen nicht nur Steine und Hölzer, nicht nur Fleisch und Knochen, wir fühlen auch Gefühle, indem wir die Hände oder Lippen eines fühlenden Wesens drücken u. s. w." Wir haben anderswo [91]) Feuerbach den Vorwurf gemacht, daß er die Natur, indem er sie im Gegensatz zum Menschen auffasse und alle menschlichen Kategorien von ihr abwehre, zu einem Abstractum, zu einem Ding an sich mache. Wir nehmen diesen Vorwurf nicht nur nicht zurück, sondern wir halten diese Auffassung der Natur auch für eine nothwendige Consequenz seines Standpunkts. Wer die religiösen Producte nicht aus dem religiösen Processe, d. h. aus einer ursprünglichen, in der Natur des Menschen angelegten, schlechthin anzuerkennenden Identität von Geist und Natur entspringen läßt, wem gegen diese Ineinsbildung Beider, wie sie mit höchster Energie die Religion (wie in anderer Weise die Kunst und die Sprache) vollzieht, vielmehr die getrennten Elemente, der Mensch einerseits, die Natur andererseits, das Wahrere und das Realere ist, der muß, um diese Anschauung durchzusetzen, das, was die Religion eben verbindet, aus einander sprengen; er muß, wenn auch wider seinen Willen, die Natur vom Geist, den Geist von der Natur absperren, er muß den einen wie die andere zu realitätslosen Abstractis machen; denn das Reale ist eben vielmehr ihre Einheit, ist die Natur, die sich im Menschen zur Sprache, zum Kunstwerk und zum Gott umsetzt. Aber freilich wider seinen Willen geräth Feuerbach auf diese Abstracta; denn er ist nur der Gegner der Religion, keineswegs der Gegner der religiösen und poetischen Anschauungsweise, wie er sie selbst auszuüben die Genialität besitzt. Vielmehr aber er löst grade deshalb die Religion als solche auf, weil er auf individuelle Weise die Identität, welche diese ist, in jedem Augenblicke für sich wiederherzustellen, die Trennung, die Abstraction für sich zu Nichte zu machen im Stande ist. Die Natur wird ihm zu einem Ding-an-sich, zu einem schlechthin Nicht-Menschlichen nur in der Opposition gegen diejenige Identität, die die Religion als subjectiver Proceß *ist* und als objectives Phänomen *darstellt*. Sie wird ihm dagegen zu einem Begeisteten, einem durchaus Realen, sobald er sich positiv verhält, sobald seine eigene religiöse Anschauungsweise aus ihm redet, diese Anschauungsweise, die ihn eben hindert, die Religion als dieselbe berechtigte, nothwendige, nur nicht blos individuelle, sondern generalisirte, nur nicht geniale, sondeen natürliche Anschauungsweise der ganzen Menschheit anzuerkennen. Deshalb ist es keine Instanz gegen uns, wenn sich Feuerbach ein ander Mal wieder natursinnig wie Baco der Natur gegenüber verhält, und es frappirt uns so wenig, wenn er die nur eben gemachte schroffe Unterscheidung zwischen Geist und Natur wieder höchst sinnig und poetisch annullirt, daß wir vielmehr grade diese ihm individuell eignende Poesie der Naturbetrachtung als die letzte und tiefste Quelle seiner Polemik gegen die von der Religion, dieser gleichsam genialen Bestimmtheit der ganzen Gattung geübte Poesie begreifen. Die Natur als Abstractum zu setzen ist für ihn nur ein Vorläufiges, nur die nächste Nothwendigkeit, um mit der

---

91) Feuerbach und die Philosophie S. 4.

Religion sich auseinanderzusetzen, und er thut dies nur, um sofort seine eigene Religion an die Stelle der Religion der Gattung zu setzen. Dies erhellt sehr klar aus §. 48 des „Wesens der Religion." Die Natur, ist hier auseinandergesetzt, ist nicht durch menschliche Kategorien in ihrem Wesen zu ergreifen; sie hat nicht Willen, Verstand, Voraussicht, Bewußtsein. „Aber obgleich," wird nun (I, S. 467) fortgefahren, „obgleich die Natur nicht sieht, so ist sie deswegen doch nicht blind, obgleich sie nicht lebt (im Sinne des menschlichen, überhaupt subjectiven, empfindenden Lebens), doch nicht todt, und ob sie gleich nicht nach Absichten bildet, so sind ihre Bildungen doch keine zufälligen." Was Feuerbach also der Religion vorgeworfen, das thut er nur feiner, nur sinniger, nur künstlicher, nur auf gebildetere, reflectirtere Weise selbst; der religiöse Trieb seines eigenen Denkens arbeitet sich in diesen negativen, limitirenden Bestimmungen ans Licht, durch die Bekämpfung der objectiven Religion bricht die subjective Religiosität des Mannes durch und setzt sich mit dem Rechte des Genies an die Stelle jener. Wollen wir endlich diese Religiosität des modernen Atheismus von ihm selber eingestanden hören: — hier ist dies Geständniß: Der Atheismus, heißt es in den Zusätzen zu den Gedanken über Tod und Unsterblichkeit (Werke III. S. 380), ist nichts Anderes „als die Wiederherstellung der Urreligion, aber nicht mehr eines Gegenstandes kindlicher Phantasie, sondern des reifern, männlichen Bewußtseins, nichts Anderes als die Religion der Sinnlichkeit und Menschlichkeit." Die ganze Stellung Feuerbach's aber endlich der Religion und Speculation gegenüber, sowie wir sie eben begriffen und erklärt haben, enthüllt eine Anmerkung ebendesselben Aufsatzes: „Die Identität von Denken und Sein," heißt es S. 390, „ist ein subjectives, ästhetisches Princip; aber schlechtweg als ein universelles Princip ausgesprochen, ist sie das Princip des politischen Despotismus, des religiösen Aberglaubens und speculativen Wesens."

Wir verlassen diesen Gesichtspunkt für Beurtheilung des Feuerbach'schen Philosophirens nicht, ohne uns von ihm aus noch weiter über die Natur und die Consequenzen desselben orientirt zu haben. Von ihm aus zunächst wird uns klar, warum Feuerbach die theoretische Auflösung der Religion von der praktischen nicht trennt, warum er nicht, wie Fichte, den Standpunkt der Philosophie von dem Standpunkte des Lebens unterscheidet, sondern beide vielmehr, wie Jacobi, zusammenschüttet. Der Grund ist einfach der, daß die Position, welche in Feuerbach selbst seiner Bekämpfung der Religion zu Grunde liegt, einen selbst religiösen Charakter hat, eine praktische Identität des Subjectiven und Objectiven, das Gefühl der Einheit von Geist und Natur ist. „Die neue Philosophie," sagt einer der letzten Paragraphen der „Grundsätze (II, 346)," „als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die Philosophie für den Menschen — sie hat unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine praktische und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das Wesen der Religion in sich, sie ist in Wahrheit selbst Religion." So ist es; aber eine geniale Religion, eine Religion nicht für Jedermann, ein individuelles, aber kein generelles Surrogat für die Religion. Feuerbach selbst kommt in den Fragmenten über sein philosophisches Curriculum vitae auf diesen Einwand zu sprechen. „Die neue Lehre," so läßt er sich (II, 409) einwerfen, „ist wahr, aber nicht praktisch, nicht für das Volk." Und er beantwortet diesen Einwurf: „Wenn Du so sprichst," sagt er, „so beweist Du nur, daß Du selbst dich noch im Zwiespalt mit der neuen Lehre befindest, daß sie für Dich selbst nur eine theoretische, unpopuläre Wahrheit ist, daß sie sich nicht Deines ganzen Wesens bemeistert hat. Was Sache Deines Wesens ist, das flößt Dir auch die Gewißheit ein, daß es einst auch, freilich auf seine Weise, Sache des Volkes wird." Wie jedoch, wenn die Wahrheit dieser Lehre grade darin läge, daß sie nur der geniale Ausdruck für dasjenige ist, was der Menge unter der Form der Religion bereits angehört? wie, wenn die Weise, in welcher das Volk jener Wahrheit habhaft werden kann, eben die wäre, welche aufzulösen der geniale Denker bemüht ist? wie dann?

Wir werfen ferner von demselben Gesichtspunkte aus einen Blick auf die Methode — ich will sagen auf die Methodelosigkeit Feuerbach's. Sie ist in der That identisch mit seiner Genialität. Indem er durch Religion die Religion auflöst: — was bedarf es des Syllogismenfalls, was bedarf es künstlicher Beweise, eines strengen Ganges, einer bestimmten Methode? Seine Philosophie ist nur die zur Gesinnung, zur Religion, zur Wahrheit der subjectiven Empfindung gewordene speculative Philosophie und Theologie. Eine Religion beweist sich nicht: sie spricht sich aus; was sinnliche Gewißheit ist, das bedient sich der Sprache und der Argumente der Sinnlichkeit, und das Sinnliche demonstrirt man nicht; man zeigt es, man stellt es hin. Die Wahrheit der Feuerbach'schen Theorie liegt darin, daß sie sich mit ihrem Gegensatz, mit der speculativen Philosophie deckt, daß sie deren entsprechendes Gegenbild ist. Das ganze Kunststück, welches Feuerbach anwendet, ist die genaue Umkehrung des Reichs der speculativen Wesen. Er hat nicht einen neuen Inhalt zu erraisonniren; es ist der alte und bekannte, den er mit dem Hauch des sinnlichen Lebens beseelt und dadurch zu seinem Gegentheil umschlagen macht. Es bedarf keines weiten Weges und keiner Dialektik von dem Wesen der Theologie und Speculation zur Anthropologie: es bedarf nur, jene in eine andere Perspective, in eine Lage zu bringen, die durch ihre Natürlichkeit und ihre Leichtigkeit gefällt und gewinnt. Die Sinnlichkeit, die Empfindung, die Liebe ist der Inhalt und ist zugleich die Form dieser Lehre. Sie will nichts sein, als die sich gegen die Unwahrheit der Abstraction auflehnende, die einfach sich selbst ponirende, sich selbst manifestirende Wahrheit des reinen menschlichen Empfindens. In ihrer Polemik sprüht der Unwille gegen die Unnatur der philosophischen Abstraction, in ihrem darstellenden Theile wird sie warm von dem Feuer der Begeisterung; sie behauptet selbst, nichts zu sein als das zu Verstande gebrachte Herz: sie wendet sich deshalb

zugleich an Beides, an den Verstand und an das Herz. Sie ist poetisch und rhetorisch. Philosophie der genialen Empfindung genügt es ihr zu wirken, indem sie ist, zu überzeugen, indem sie überredet. Sie ist einfach, aber in sich reich; sie besteht aus wenig Sätzen, aber aus vielen Gedanken; ihr angemessenster Ausdruck ist daher der, sich zu wiederholen, indem sie nur immer andere Formen von der Empfindung leiht, sich einzuschärfen, indem sie den Gedanken nur immer nach einer neuen Seite wendet, das Gemüth nur immer von einer neuen Seite anspricht. Nicht die Philosophen haben diesen Mann reden gelehrt; seine Darstellung trägt nicht die Farbe Hegel'scher, Fichte'scher, Kant'scher, sie trägt noch am meisten die Farbe Jacobi'scher Diction. Sie erinnert bald an Herder, bald an Jean Paul: sie erinnert am häufigsten nur an sich selbst. Aber das Bemerkenswertheste ist dies, daß, soweit ja von Methode die Rede sein kann, diese Methode weniger Kunst als Natur, eine der Sache nicht sowol angelegte, als aus ihr selbst erwachsende Form ist. Die Philosophie, die sich im Bereich abstracter Gedanken bewegte, hatte, bewußter Weise die Formen des Schlusses und des Urtheils, der Entwickelung von Begriffen aus Begriffen, die Species der Logik zu ihren Beweismitteln. Die Philosophie, welche aus jenen Übersinnlichkeiten zur Sinnlichkeit herabsteigt, hat folgerecht die sinnliche Unterlage des Logischen, nicht den Begriff, sondern das Wort, nicht das Urtheil, sondern den Satz, mit einem Worte die Sprache zum Vehikel ihrer Beweise. Die Hegel'sche Dialektik war voll der List der Sprache: die Feuerbach'sche Dialektik besitzt den Instinct der Sprache. Sie schließt sich ganz dicht an den sinnlichen Körper der Sprache an, sie läßt sich tragen von der Natur derselben, sie wirkt nicht blos mit, sondern unmittelbar durch und in derselben. Feuerbach's Genialität zeigt sich nicht zum wenigsten darin, daß die Sprache ihm hilft, wie die Götter ihren Lieblingen helfen. Sie ist die Göttin, unter deren Wirken und Treiben er warm wird, wie der Künstler durch seinen Genius. Nicht er, sondern die Sprache für ihn, philosophirt. Kann es anders sein? — Die Sprache ist die reale Voraussetzung, die im Geheimen schaffende Macht aller Philosophie. In den Ideen Plato's, in den Monaden Leibnitz's, in der Dialektik Hegel's ist sie gegenwärtig, und verkannt und resignirend schafft sie in immer wechselnden Bildungen das Reich der Wahrheit und der Begeisterung. Sie muß, je länger je mehr, immer tiefer ihren Schoß eröffnen, ihr starkes Wesen immer völliger aufbieten, während ihre alten Triebe verdorren und während das Laub der Systeme abfällt, welches auf ihrem Stamme gewachsen war. Dies zu beobachten, treten wir einen Augenblick ein in die innere Werkstätte des Feuerbach'schen Philosophirens. Nichts häufiger bei diesem, um nur auf Einiges aufmerksam zu machen, als die einfache sprachliche Umkehrung von Subject und Prädicat. Er gibt dies Verfahren gradezu als seine Methode an. „Die Methode," sagt er in den Thesen (II. S. 246), „die Methode der reformatorischen Kritik der speculativen Philosophie überhaupt unterscheidet sich nicht von der bereits in der Religionsphilosophie angewandten. Wir dürfen nur immer das Prädicat zum Subject, und so als Subject zum Object und Princip machen — also die speculative Philosophie nur umkehren, so haben wir die unverhüllte, die pure blanke Wahrheit." Er macht ebendort die Anwendung dieser Methode. „Der Satz Spinoza's," heißt es, „die Materie ist Attribut der Substanz, sagt nichts weiter aus, als: die Materie ist substanzielle göttliche Wesenheit." Der Satz Hegel's: das Bewußtsein von Gott ist das Selbstbewußtsein Gottes, dreht sich ihm zu dem anderen um: das Bewußtsein ist göttliches Wesen (a. a. O. und Wesen des Christenthums. S. 18. Anm. Vergl. Grundsätze. §. 23; II. S. 304). Nach Hegel, führt §. 30 der Grundsätze aus, soll der „concrete" Begriff das Wahre sein. Diese Behauptung drücke die Anerkennung von der Wahrheit des Concreten oder Wirklichen aus. Nur auf indirecte Weise jedoch. Weil nämlich gleichwol von vorn herein der Begriff, d. i. das Wesen des Denkens, als das absolute, allein wahre Wesen vorausgesetzt werde, so könne bei Hegel das Reale oder Wirkliche nur als das wesentliche und nothwendige „Adjectivum des Begriffs" anerkannt werden. Die einfache Operation, welche Feuerbach anwendet, ist nun die, daß er das Adjectivum zum Substantivum macht. Die Sinnlichkeit, die Genialität Feuerbach's ist der elektrische Strom, welcher, durch die Sätze der speculativen Philosophie hindurchgeleitet, ihre Pole sich umkehren und so die Wahrheit sich herstellen läßt. Feuerbach hat ganz Recht, dies seine Methode zu nennen; es ist nur die offengelegte, die ehrlich gewordene Methode aller Dialektik. Es ist wirklich so: die Umkehrung der Sätze zwingt die Sprache, neue Einsichten aus ihrem Schooße herausfallen zu lassen. Ja, wir können dasselbe Experiment an Feuerbach's Behauptungen in Anwendung bringen. Das Wesen des Christenthums, sagt Feuerbach, ist das Wesen des Menschen. Die Umkehrung dieses Satzes trifft durchaus unsern Sinn. Das Wesen des Menschen, behaupten wir, ist das Wesen des Christenthums. Das Christenthum oder überhaupt die Religion, ist der nothwendige Ausdruck, das Wesen und die Bewährung des Menschen. Ich lasse den Schwerpunkt des Feuerbach'schen Satzes nur anders wohin fallen, vielmehr aber ich stelle nur das zwischen Subject und Prädicat gestörte Gleichgewicht wieder her. Das Subject ist das Prädicat, aber ebenso das Prädicat ist das Subject: es ist die Natur des Satzes, daß seine beiden Pole sich schlechthin umkehren lassen. Das Verhältniß zwischen Subject und Prädicat, welches die speculative Philosophie ebenso wie die Anthropologie einseitig faßt, ist in Wahrheit vielmehr ein gegenseitiges. So erst kommt der Satz zu seinem realen Rechte. So erst wird die Natur der Sprache nicht im philosophischen, sophistischen Interesse ausgebeutet, sondern ihre empirische Geltung wird voll und allseitig anerkannt, der Satz und das Urtheil ist nicht zweierlei, sondern beide sind identisch: es ist ebenso wahr, daß das Wesen der Religion das Wesen des Menschen und der Natur, wie nicht minder, daß das Wesen des Menschen und der Natur das Wesen der Religion ist. Ich schlage mich weder auf die Seite der philosophischen Behauptung, daß folglich die Religion als solche verschwinden,

daß sie absorbirt werden müsse von Natur und Mensch, noch auf die andere Seite, daß folglich die Producte der Religion, die göttlichen Wesen, das Wahrere gegen die Realität der Natur und des Menschen sind, sondern beide Behauptungen durchdringen und ergänzen sich, wie im Satze Subject und Prädicat; der Sinn der wirklichen Realisirung des Satzes ist die Empirisirung seiner selbst und seines doppelseitigen Inhalts, die Wahrheit ist dies, daß es das factische, das historische Wesen der Natur und des Menschen ist, indem sie selbst sind, ebendadurch als Religion, als Identität, als sich durchdringende Existenz und eben hierdurch als Quelle der religiösen Producte zu sein.

Aber, um auf unsern Ausgangspunkt wieder zurückzugehen: wir begreifen endlich aus dem poetisch-religiösen Charakter des Feuerbach'schen Philosophirens, daß es, wie ohne strenge Methode, so auch ohne System ist. Die Anthropologie ist nicht eine geschlossene Weltanschauung: — sie ist nur eine Denk-, eine Anschauungsweise. Wie Baco's Philosophie nur eine Methode, so ist Feuerbach's Philosophie nur ein Kampf gegen Theologie und Speculation, nur eine philosophische Gesinnung, nur die Einschärfung eines neuen Gesichtspunkts für die Betrachtung der sinnlichen wie der geistigen Welt. Eben weil Feuerbach keine Wesen außer den wirklichen erraisonnirt, durch Abstraction erzeugt, so hat er kein Begriffssystem, keine Logik, welche den Inhalt seiner Philosophie ausmachen könnte. Statt in einem Mikrokosmus von Begriffen die weite Welt zu systematischer Zusammenfassung zu bringen: läßt er dieselbe vielmehr in aller Breite gewähren; Einheit und Zusammenhalt hat seine Doctrin nicht nach ihrem objectiven Inhalt: vielmehr Alles und Jedes und zwar Jedes in seiner vollen, detaillirtesten Bestimmtheit ist ihr Gegenstand; Zusammenhalt hat sie nur in der subjectiven Stimmung und Denkart, welche sie zur Ergreifung der Wahrheit als die normale und allein sachgemäße und fruchtbare vorschreibt. Es ist derselbe Umstand, nur modificirt, welcher der Hegel'schen Philosophie zu einem vollständigen, höchst künstlich gefügten Systeme verhalf und welcher die Feuerbach'sche Philosophie systemlos macht. Auch der Umkreis jener nämlich läuft eben da, wo der Horizont der concreten Welt sich hinzieht: nur ist es dort der „concrete Begriff," der Glaube, daß der Begriff die Quintessenz des Realen sei, wodurch eine Abbreviatur der realen Welt möglich wird. Diese Abbreviatur ist dort, wie der Begriff selbst, eine objective Existenz — die Existenz der zum System verwandelten Wirklichkeit. Bei Feuerbach kann diese Abbreviatur nur subjectiv vollzogen werden. Nicht der „concrete Begriff," also nicht ein objectives Wesen ist die Form, in welche die Weite des Daseins hineingefaßt wird, sondern die Sinnlichkeit des Denkers selbst, das concrete, d. h. das sinnliche Begreifen. Der Begriff kann zum System entfaltet, aus ihm als einem Objectiven kann ein bestimmter Inhalt bis zur Erschöpfung herausgesponnen werden; das sinnliche Begreifen dagegen, die religiös-poetische, die geniale Angelegtheit des Denkers ist eine unerschöpfliche Energie, nichts Fertiges, das ganz auseinandergelegt werden, in der Entfaltung zu einem Kreise sich abschließen könnte; sie kann jede einzelne concrete Existenz nach dem Maß der subjectiven Fähigkeit abbreviren und bewältigen, aber es wird nie mit der gesammten Welt fertig, verhält sich derselben gegenüber immer nur als subjective Potenz.

Dieser Parallelismus, in welchen wir so eben Hegel und Feuerbach gebracht haben, führt uns jedoch sofort auf einen anderen Mangel des Letzteren, auf einen neuen Gesichtspunkt wenigstens zum Verständniß dieses Mangels. Wenn Feuerbach die Identität von Subject und Object, von Denken und Sein für ein höchst unfruchtbares Princip erklärt, so haben wir ihm, sofern er damit die blos erraisonnirte Identität des absoluten Idealismus meint, vollständig beigepflichtet — wir haben ihm nicht beigepflichtet, sofern damit auch die reale Identität geleugnet werden soll, eine Identität, welche wir in Sprache, Kunst und Religion erblicken. Wenn wir aber fragen, was Feuerbach im Wege steht, diese reale Identität zu erblicken, so lag der Grund dafür darin, daß er selbst in dieser Identität befangen, daß diese Identität ihm ein „subjectives Erkenntnißprincip" ist. Hegel erkennt nicht oder nur auf unwahre Weise die realen Identitäten, weil er im Äther des Begriffes nur deren phantastisches Spiegelbild ergreift: Feuerbach erkennt sie nicht, weil er subjectiv auf demselben Punkte steht, welchen sich objectiv zu vergegenwärtigen es eigentlich gilt. Feuerbach laborirt an demselben Fehler wie die Identitätsphilosophie. Diese kommt theoretisch nicht aus der Identität heraus, Feuerbach ist praktisch in derselben befangen. Was das Wesen der Sprache, der Kunst, der Religion ist, das verflüchtigt die speculative Philosophie in die begriffliche Existenz, während es Feuerbach in eine subjective Denkweise resorbirt. Der Fehler jener ist ihr theologischer, der Fehler dieses ist sein religiöser Charakter. Hegel hat nur die chimärische Identität des Subjectiven und des Objectiven, Feuerbach reducirt dieselbe nur subjectiv auf die reale Identität; er ist diese Identität: aber sie wird ihm ebendeshalb nicht gegenständlich; die Sprache, die Religion verdunstet dort in Speculation, sie zieht sich hier in die subjective Denkweise Feuerbach's zurück. Es fehlt dem Letzteren wie jener Philosophie, die er bekämpft, an dem Archimedischen Punkt außer der Identität; dort verwischt die Doctrin, hier verwischt die subjective Denkweise diesen Punkt.

Und diese Denkweise äußert sich dennoch philosophirend, das verständige Raisonnement, die Unterscheidung des Denkens vom Sein, ist das Mittel zur Auflösung der speculativen Identität. Das Princip der Unterscheidung muß erst aufgeboten werden gegen die Speculation, die in ihrer „absoluten Erkenntniß" in ihrer „intellectuellen Anschauung" den Unterschied negirt, ehe die positive Seite der Anthropologie die Geltendmachung des „sinnlichen Denkens," die Identität als „ästhetisches Erkenntnißprincip" Platz greifen kann. Feuerbach befindet sich dadurch in einem ungelösten Widerspruch, in einem ungeklärten Ineinander des verständigen, unterscheidenden und des identischen, sinnlichen Denkens, in einem Widerspruch, der dann weiter die Form des unklaren Schwankens zwischen Empirie und Philosophie annimmt. Er befindet sich eben hiermit

im Nachtheil gegen die speculative Philosophie. Diese nämlich hat jenes ästhetische Erkenntnißprincip zugleich in die Form des Begriffes gefaßt und zugleich objectivirt. Die Bedeutung des „absoluten Wissens" ist die, daß sein Inhalt der „concrete Begriff" ist. Beides fällt zusammen. Der Begriff, die Abstraction ist die *Form*, in der sie sich bewegt, der Begriff ist ebenso der *Inhalt*, den sie verarbeitet. Sie ist aus Einem Stoff und aus Einem Guß. Feuerbach muß das Reich der Begriffe und der Abstractionen in der Weise der Abstraction bekämpfen, er löst es begrifflich, philosophisch auf: aber er steuert auf eine Denkweise hin, die sich grade der Abstraction entschlagen will, die wesentlich poetisch, religiös, die in solider und wahrer Weise ebendasselbe ist, was in illusorischer Weise das „absolute Wissen" der früheren Philosophie. Diese beiden Seiten und Elemente seines Philosophirens sind nicht klar und bewußt geschieden; sie erschweren in ihrem Durcheinanderliegen die Einsicht in seinen Standpunkt, sie lassen das Recht desselben in Frage gestellt. Er will „das Herz zu Verstande bringen (Thesen II. S. 260);" aber wenn man seine eigene wesentlich religiöse Position ins Auge faßt, so zeigt sich ebenso das Umgekehrte; das Resultat seines Philosophirens ist die Aufhebung der ausschließlichen Geltung des Verstandes: er will, kann man sagen, dem Verstande das Herz einpflanzen. Man begreift sehr wohl das consequente Recht der Hegel'schen Philosophie, wenn sie die Religion in bloßes Erkenntniß- und Begriffsthum, in herzlose Metaphysik auflöst: aber man begreift — *wenn nicht eine principielle Sichtung eintritt* — nur sehr schwer die Feindschaft Feuerbach's gegen die Religion, seine auf den Verstand provocirende Polemik gegen dieselbe, wenn man ihn doch den Verstand nachher an eine durchaus poetische[92]) Anschauungsweise hingeben, in eine selbst wieder religiöse Gesinnung auflösen sieht. Es gibt ein Princip, von wo aus der Feuerbach'sche Satz, daß „das Wirkliche im Denken nicht in ganzen Zahlen, nur in Brüchen darstellbar, daß die Differenz zwischen dem Begriff und der Wirklichkeit eine normale ist, vollständig eingestanden werden muß, und dies Princip ist kein anderes als das der Freiheit, der Standpunkt der Thathandlung des Ich, und Fichte's mit dem Progreß ins Unendliche abschließendes System ist der Beweis jenes Satzes: aber Feuerbach stellt sich auf diesen Standpunkt keineswegs, die Einsicht jenes Satzes bleibt bei ihm im Widerspruch mit der Weise, wie er selbst philosophirt. Jene Irrationalität von Denken und Wirklichkeit, *die nur auf dem Standpunkte des reinen Denkens als Irrationalität gefunden wird*, beseitigt er, *indem er diesen Standpunkt verläßt*, indem er sich auf das Gebiet sinniger, poetischer Naturanschauung, denkender Empirie, auf den Standpunkt der nicht lehrbaren, nicht im Einzelnen beschreibbaren Genialität zurückzieht. Oder vielmehr, indem er diesen Standpunkt allerdings noch mit demselben Maße des Verstandes messen, allerdings noch von dem Standpunkt des reinen Denkens aus beschreiben will, so kann er ihn nur als einen unreinen, gemengten, selbst irrationalen bezeichnen. „Daß die Differenz," sagt er (Grundsätze II. S. 336), „nicht zu einem förmlichen Widerspruch zwischen dem Gedachten und dem Wirklichen kommt, dies wird nur dadurch verhindert, daß das Denken nicht in gerader Linie, in der Identität mit sich fortläuft, sondern sich durch die sinnliche Anschauung unterbricht." Das wissenschaftliche Verhalten, welches Feuerbach hiermit ausruft, ist ein *ungesichtetes Gemisch von Empirie und Philosophie*. Ebenso ungesichtet, ebenso unklar tritt es wiederholt bei ihm auf. Die Philosophie, heißt es in den Thesen (II. S. 257) ausdrücklich, soll nicht mehr den Gegensatz bilden zur Empirie; sie soll von nun an „das im Menschen, was *nicht* philosophirt, was vielmehr *gegen* die Philosophie ist, dem abstracten Denken *opponirt*, das also, was bei Hegel nur zur *Anmerkung* herabgesetzt ist, in den *Text* der Philosophie aufnehmen," — aber *wie* das nun im Einzelnen zu machen sei, das können wir wol an dem geistreichen Verfahren des Mannes sehen: wir können es aber so lange nicht zur allgemeinen Regel werden lassen, so lange der Geist eines Baco, eines Goethe, eines Feuerbach nicht allgemein geworden, so lange wissenschaftliche Originalität, Natursinnigkeit und glückliches Gewahrwerden nur die Gabe Weniger ist. Es wird dies nie eine „universale" Wissenschaft und nie eine „unwiderlegliche" werden. Wenn nach Feuerbach „die wahre Speculation oder Philosophie" Nichts ist, als die „wahre und universale Empirie," oder wie es ein ander Mal heißt „absoluter Sensualismus:" so erscheint in solchen Bezeichnungen nur ein von der Genialität zwar zu überwindender, von der nüchternen Wissenschaft dagegen nicht zu legalisirender Widerspruch. Es kann dies Bündniß der Empirie mit der Philosophie zur Regeneration der letzteren führen: aber weder die Empirie noch die Philosophie finden als solche ihre Rechnung dabei; diese wird sich verweltlicht, verunreinigt, beeinträchtigt glauben — jene wird vor dem Prädicat der absoluten sich scheuen und überall gegen die ihr beigemischten philosophischen Voraussetzungen protestiren.

Denn sehen wir nur genauer zu. Es gefällt uns einen Augenblick den Anwalt der Empirie zu machen. Die „absolute Empirie" Feuerbach's, behaupten wir, hat zu viel der Empirie durchaus fremdartige Elemente und es fehlt ihr zweitens ein der Empirie wesentliches Element.

92) Der poetische Charakter Feuerbach's erhellt durch nichts auf so überraschende Weise als durch die Verwandtschaft, in welcher er sich zu unserem Dichter befindet. Im Vorbeigehen sei hier auf Einiges aufmerksam gemacht. Wie ähnlich in vieler Beziehung das Verhältniß Feuerbach's zu Hegel und dasjenige Goethe's zu Newton! Auf den Parallelismus der Feuerbach'schen Ideen zu denen Goethe's in dem Aufsatz: Die Natur (40. Bd. S. 385 fg.), haben wir schon anderswo aufmerksam gemacht. Will man aber einen vollständigen poetischen Commentar zur Anthropologie, so lese man die kleine Gruppe von Gedichten, an deren Spitze das „Prometheus" überschriebene steht (Werke. II. S. 62 fg.). Indem sie einen tiefen Blick in die Genesis und den innern Proceß der Religion erschließen, sind sie zugleich von wundersamer Ahnung ihres nothwendigen Wesens durchzogen. Aus der Fülle des Menschengefühls lehnt sich der Dichter gegen die Götter auf, aber nur um ebenso die Schranken der Menschheit anzuerkennen. Die Auflösung der Religion kehrt zurück zur Anerkennung ihrer absoluten Berechtigung.

Jene fremdartigen Bestandtheile zunächst gehören durchaus dem Boden der alten, der Empirie gegenüberstehenden Philosophie an. Es ist eine schlechterdings nur von dem Standpunkte der abstracten, aus festen Begriffen argumentirenden Philosophie zu rechtfertigende Behauptung, wenn die „neue Philosophie" sich für eine „absolut selbständige und lautere Wahrheit" ausgibt. Der Empiriker glaubt an eine derartige Wahrheit nicht; wer, wie Feuerbach, die Wahrheit nur in der Erkenntniß der „vollen Bestimmtheit" der realen Dinge zu besitzen weiß, der muß zugleich wissen, daß diese volle Bestimmtheit nur annähernd sich ergreifen und erkennen läßt; wer sich wie Feuerbach auf die Sinne stützt, der sollte zugleich wissen, daß ein „absoluter Sensualismus" eine contradictio in adjecto ist, wer das Denken durch die Anschauung sich will unterbrechen lassen, dem dürfte nicht entgehen, daß hiermit der von dem Philosophen perhorrescirte progressus in infinitum legalisirt ist, der sollte nicht die Ellipse, sondern die excentrische Curve zum Symbol seiner Wissenschaft machen, und wem Philosophiren nichts Anderes heißt als „das Evangelium der Sinne im Zusammenhang lesen," der sollte zugleich zugestehen, daß dieses Evangelium nur einen fragmentarischen Text besitzt, der wol durch geniale Conjecturen, keineswegs aber authentisch, d. h. nur philosophisch, keineswegs aber empirisch bis zur Vollständigkeit hergestellt werden kann.

Als eine philosophische Voraussetzung, die dem Charakter der Empirie diametral zuwiderläuft, würden wir endlich das eigentliche Princip der Anthropologie, „den Menschen," bezeichnen, wenn wir es nicht vorzögen, dies auf die andere Seite, auf den Nachweis des Fehlers eines specifisch empirischen Momentes, zu stellen. Der Feuerbach'schen Empirie, um es kurz zu sagen, fehlt so gut wie gänzlich das Moment des Historischen. Der wahre Empiriker, dem sich in seine empirische Denkweise nicht unwillkürlich philosophische Begriffe, Voraussetzungen der Abstraction einmischen — der wahre Empiriker kennt keinen „universellen Menschen." Es gibt für ihn nur bestimmte, volksthümlich, zeitlich, örtlich und individuell bestimmte Menschen: einen „universellen Menschen" dagegen gar nicht. Feuerbach sagt zwar, daß er die Religion, so oft er von ihr rede, nur in ihrer „bestimmten, geschichtlichen, positiven Wirklichkeit" meine: aber es bedarf nicht mehr bewiesen zu werden, es ist das einstimmige Urtheil aller Kritiker Feuerbach's, daß grade das historische Moment der empirischen Determinirtheit von Feuerbach auf das Auffälligste ist vernachlässigt und verletzt worden. Wir unterschreiben vollständig, was über diesen Punkt von Zeller und neuerdings von Schwarz ist ausgeführt worden[93]). Der wesentlichste, der augenfälligste Mangel des „Wesens des Christenthums" ist der, daß das Christenthum „nicht in seiner geschichtlichen Stellung und Bedeutung gewürdigt, daß es isolirt, daß sein welthistorisches Moment nicht anerkannt wird." Es ist so: „Feuerbach hat in seinem ungerechten Eifer das Wesen des Christenthums aufs Häßlichste carikirt," er hat „einen Gegenstand, der nur historisch behandelt werden kann," durch eine „unhistorische willkürlich-aphoristische Behandlung," von wesentlich philosophischen Voraussetzungen aus kritisirt. Der Verfasser des Wesens des Christenthums ist bis jetzt von seinen Gegnern in keinem Punkte empfindlicher getroffen und wirksamer angegriffen worden als da, wo diese durch eine unparteiische und eingehende historische Analyse des allmälig werdenden und sich transformirenden Christenthums die summarische Procedur corrigiren, der es Feuerbach unterwirft. Die historische Seite war bisher am deutlichsten die Achillesferse, der einzige Punkt, an dem dies sonst wohlverwahrte Sardes einnehmbar war und wohin die zahlreich abgeworfenen Geschosse nicht erfolglos flogen. Denn der „Aberglaube," mit welchem Feuerbach die historisch sein sollenden Hypothesen eines Daumer und Ghillany acceptirte, verrieth zu augenscheinlich den unhistorischen Sinn des Mannes, und zu augenscheinlich war es, daß eine Beweisführung durch eine Anzahl herausgegriffener Stellen nicht genügen konnte, bei der man dem genialen Takt des Kritikers sich auf Gnade und Ungnade ergeben mußte, während man für die Unparteilichkeit und die historische Treue eine Bürgschaft gar nicht besaß. Aber es ist wesentlich, daß man erkennt, daß dies Unhistorische im Princip selbst liegt, daß es nur die Erscheinung jenes beabsichtigten Hereinnehmens der Empirie in den Text der Philosophie selbst ist. Nicht etwa meinen wir, daß die Hegel'sche Philosophie als solche vor der Historie besser besteht; aber bei der Reinheit, mit welcher jene noch die Sache der Philosophie von der der historischen Empirie auseinanderhielt, konnte sich die letztere eher ein selbständiges Bestehen neben der Philosophie sichern: die Historie wurde von der Hegel'schen Philosophie höchstens durch abstracte Schemata verfälscht. Ganz anders aber hier. Die Untersuchung soll ausdrücklich eine „philosophisch-historische" sein, das empirische Moment ist in der Wurzel von der philosophischen Voraussetzung angefressen: die Verbindung von Philosophie und Historie, indem sie eine bloße, aber zugleich totale Vermengung ist, alterirt die empirisch-historische Anschauung im Innersten. Wir haben die Stelle schon oben angeführt, wo Feuerbach im „Wesen des Christenthums" aus dem Urtheil der verschiedenen Religionen über einander selbst den Schluß zu gewinnen sucht, daß, wenn man sich über alle Religionen erhebe, jenes Urtheil sich nothwendig verallgemeinere und das Wesen des Menschen als das Wesen der Religion überhaupt erscheine. Dieser Beweis, man sieht es, ist empirisch, historisch angelegt; aber die so entstehende Reihe würde eine unendliche sein, wenn nicht durch eine μετάβασις ἐς ἄλλο γένος ihre Summe gezogen würde. Die partiellen Urtheile der einzelnen Religionen über ihre Schwestern werden completirt durch das Urtheil des nicht religiösen, des unbefangenen Denkens oder der Philosophie. Feuerbach bekennt sich hier zum Glauben an die Philosophie in dem abstractesten Sinne und in demselben, welchen zu untergraben er sich sonst so beflissen zeigt. Der Denker nämlich ist eximirt von jedem Tribut an die Geschichte; von den

93) Zeller, Theologische Jahrb. II. S. 347 fg. Schwarz, Wesen der Religion. II. S. 210 fg.

historischen Bedingungen, unter denen jede einzelne Religion steht, ist die Philosophie befreit; jene können den Blick nur immer auf die vorangegangene Reihe richten, diese dagegen kann über das Historische übergreifen: sie hat es nicht mehr mit Religionen und einem bestimmten Menschlichen in denselben zu thun, sondern mit der Religion überhaupt, mit dem Wesen des Menschen überhaupt. Es fällt dem „Denker" nicht ein, den Boden, auf welchem er selbst steht, gleichfalls mit einem historischen Blick zu prüfen. Ist dieser Boden etwa auch nicht frei von religiösem Gehalte? Ist das Urtheil, welches er über angeblich alle Religion fällt, etwa ebenfalls nur ein religiöses? Ist es etwa nur das eigene religiöse Wesen, welches sich in diesem Urtheil vergegenständlicht? Wird es nicht ebendeshalb nöthig sein, die Aussage der Anthropologie, daß das Wesen der Religion das Wesen des Menschen sei, zu empirisiren, zu historisiren, sie lediglich in dem Sinne geltend zu machen, daß das religiöse Verhalten dem Wesen des Menschen natürlich und immanent, daß jenes ebendeshalb unaufhebbar wie dieses sei?

Und so sei für dies Mal genug der Kritik über Feuerbach's Philosophiren. Wir eilen zum Schluß unsrer Abhandlung. Nur Eins noch bleibt uns zu thun. Die überall, zumeist aber in unsrer Revüe der Anthropologie hervorgetretenen eignen Positionen haben wir summarisch zusammenzufassen. Indem wir den Leser in der Gegenwart absetzen, ist es natürlich, daß wir ihm den Eindruck werdender und sich bildender Ansichten, eine Aussicht auf eine noch zukünftige Entwickelung, das Gefühl eines im historischen Proceß selbst lebendig Gewonnenen mittheilen. Wir entlassen ihn, indem wir ihn zum Prüfen und Weiterdenken auffodern. Wir verwischen auch nicht die Spuren des Hindurchgangs durch Feuerbach's Philosophie; das kritische Verhalten zu dieser, die Differenz von dieser wird den folgenden Thesen am meisten ihre Farbe geben.

Ein Umschwung der gesammten Philosophie ist eingetreten, nachdem die alte in dem System des absoluten Idealismus ihren Gipfel erreichte. *Durch Feuerbach ist dieser Umschwung entschieden worden.* „Die bisherigen Reformversuche in der Philosophie unterscheiden sich mehr oder weniger nur der Art, nicht der Gattung nach von der alten Philosophie. Die unerläßlichste Bedingung einer wirklich neuen, d. i. selbständigen, dem Bedürfniß der Menschheit und Zukunft entsprechenden Philosophie ist aber, daß sie sich dem Wesen nach, daß sie sich toto genere von der alten Philosophie unterscheide." Wir unterschreiben zuvörderst diesen Feuerbach'schen Satz unbedingt.

Feuerbach jedoch negirt die speculative Philosophie nur im Großen und Allgemeinen; *wir negiren dieselbe auch im Besondern*. Feuerbach spricht es im Allgemeinen aus, daß das Concrete fortan nicht in abstracto, sondern in concreto anerkannt werden müsse; wir verlangen, daß *im Einzelnen der reale Gehalt, die reale Wahrheit der speculativen Kategorien herausgestellt werde und aus diesen das System der neuen Philosophie sich bilde.*

Dies kann nur geschehen, *wenn Empirie und Philosophie sich in ein klares gegenseitiges Verhältniß setzen*, während beide in der genialen Feuerbach'schen Anschauung auf unklare Weise ineinanderliegen. Für die Philosophie muß ein unerschütterlich fester Punkt gefunden werden, der für die Empirie absolut unzugänglich ist, der die Marke sei zwischen beiden, an der sie sich scheiden, indem sie sich berühren. *Dieser unerschütterlich feste Punkt ist die Freiheit, die Thathandlung des Ich*, das einzig schlechthin Gewisse, das Einzige, wodurch Philosophie überhaupt möglich wird. Es ist die Anstrengung der gesammten modernen Philosophie gewesen, diesen Punkt zu entdecken. Fichte hat ihn am reinsten gefaßt und ihn richtig als in sich zurückkehrende Thätigkeit oder als Subject-Object beschrieben. In sofern ist die Wissenschaftslehre unwiderleglich.

Aber dieser Punkt ist eben nur ein Punkt; es ist kein Begriff, aus welchem sich ohne Befruchtung eines anderen Stoffes das Universum, ein ganzes System von Begriffen herauswickeln ließe. Er hat nur die Bedeutung, *einmal, die Unterscheidung von Geist und Natur schlechthin möglich zu machen*: sodann *die absolute Form für die wissenschaftliche, die philosophische Erfassung des Realen zu sein.* Hegel erkannte richtig die bloße Formalität jenes Princips, aber nicht aufrichtig, sondern blos illusorisch, gab er ihm die concrete Wirklichkeit zum Inhalt. Hierin die blos bedingte Wahrheit der Hegel'schen Philosophie.

Die *energische*, im Ich potenziell und formell enthaltene, *Identität von Subject und Object ist der Gegenstand der Philosophie*. Sie hat es mit der Aufsuchung dieser Identität im *Realen* zu thun und diese Identität tritt ihr daher als *lebendige, processirende Durchdringung von Mensch und Natur* entgegen. Außer der Thathandlung des Ich, oder dem Subject-Object im Elemente der Freiheit, existirt nur die reale Einheit von Geist und Natur. Der Mensch für sich, abgesehen von dem Punkt der formellen Freiheit, und die Natur für sich sind bloße Abstractionen.

Sofern die alte Philosophie diese Identität hat, aber auf abstracte und illusorische Weise, so ist das Geschäft der neuen die *Reduction der chimärischen Identitäten auf die realen*; sie darf nicht, wie Feuerbach, bei der Reduction jener auf die realen *Elemente* stehen bleiben.

Diese realen Identitäten bilden eine zum System sich abschließende Stufenfolge, deren Ausgangspunkt die Thathandlung des Ich, deren Schlußpunkt die Religion ist. Denn in der Religion kehrt das in der Thathandlung des Ich blos subjective Subject-Object wieder in das Subject zurück, während zugleich das Subject jetzt das concrete und nicht mehr das abstracte ist. Was in der Thathandlung des Ich blos Form, ist in der Religion zugleich Inhalt. Der ganze Mensch, d. h. der Mensch und die Natur, ist in der Religion, d. h. in ihrem energischen Processiren, in die absolute Form der Thathandlung des Ich gebracht. Freiheit und Nothwen-

digkeit durchdringen sich schlechthin, das Wesen des Geistes und der Natur sind schlechthin Eins. Sie ist ebendeshalb die letzte Quelle der chimärischen Identitäten. Wie der erste Blick und das erste Wort des Kindes auf die Mutter, so fällt der erste Blick und das erste Wort der Religion auf die Gottheit. Aber dies sind darum nichtsdestoweniger blos ihre Äußerungen, welche historisch bedingt und wechselnd sind. Ihr Wesen ist im Punkte der Andacht enthalten. Diejenige Religion, welche keinerlei Enttäuschung sich aussetzen, welche nicht gewärtigen will, daß ihre Producte in reale Elemente aufgelöst werden können, muß in der Innerlichkeit, die ihr eigentliches Wesen ausmacht, beschlossen bleiben. Das im Gleichgewicht der Freiheit und Nothwendigkeit stehende Gemüth, die zur Natur umgesetzte Sittlichkeit, die Gesinnung und der Glaube an das Gute ist die Religion des Philosophen. Jede Vorstellung des Göttlichen ist durch das nothwendige Wesen der Religion berechtigt und muß historisch gewürdigt werden. Jede Metaphysicirung dieser Vorstellungen ist Schulgeschwätz.

Zwischen der Thathandlung des Ich und deren vollständiger Realisirung in der Religion liegen eine Reihe anderer Identitäten, in deren Wesen es jedoch liegt, die in der Religion vollständig erreichte Einheit von Geist und Natur nur partiell, und so daß auf beiden Seiten ein Überschuß bleibt, darzustellen. Es sind die Sprache, die im Staat und in der Geschichte sich verwirklichende concrete Sittlichkeit und die Kunst. In der Religion sind diese drei als aufgehobene Momente enthalten. Aus der Irrationalität, welche ihnen anhaftet, entspringen die Impulse des religiösen Lebens, die Sünde und die freie Zwecksetzung, welche lebendig zu verbinden die Bestimmung der Religion ist[94]).

Die Sprache sofort hat für die Philosophie noch eine umfassendere Bedeutung. Indem die Gebilde der Speculation auf ihrem Boden erwachsen, sind sie zunächst aus ihr zu erklären und auf sie zu reduciren. Die Sprache wird dadurch das nächste Kriterium für die Kategorien der Speculation. Die vergleichende Grammatik wird für die neue Philosophie das Gegenstück der Logik in der alten und die Kritik der Vernunft verwandelt sich in die Kritik der Sprache[95]).

Die Philosophie schließt sich damit am bestimmtesten an die Wissenschaftslehre an, aber sie steht zugleich durch ihr Eingehen auf das Empirische im entschiedensten Gegensatz zu dieser. Sie geht mit der Anerkennung der Sprache, der Kunst und der Religion zu den großen Gedanken von Humboldt, Schiller und Schleiermacher zurück. Sie findet, daß bei diesen, wie in Colonien gleichsam der Philosophie ein reicheres und gesunderes Leben sich entfaltet hat, als im Mutterlande. Sie hofft dies durch die Kräfte der Colonien neu zu stärken und zu erfrischen. Sie hat die Einsichten jener Männer nur noch concreter zu fassen, und sie ist bestimmt endlich, nach den Andeutungen W. von Humboldt's eine Geschichtsphilosophie zu schaffen.

Denn mit der Anerkennung des Empirischen gewinnt sie auch den vollen Sinn für das Historische wieder, wie sie es bei Feuerbach gleich sehr wie bei dessen Vorgänger, bei Baco, vermißte. Sie behauptet daher auch keineswegs, durch die Reduction der metaphysischen Wesen auf concrete Existenzen für immer die Bildung solcher Wesen abschneiden zu können. Eben weil ihr die realen Quellen dieser Bildungen bekannt sind, so weiß sie dieselben abhängig von historischen Einflüssen, von den Verhängnissen der Geschichte, welche jetzt dem Geschlechte die Fähigkeit und den Muth zu dogmatisch-metaphysischen Erzeugnissen rauben, jetzt dasselbe von Neuem dazu befähigen, ja dazu drängen. Glücklich dasjenige Geschlecht, welches unbefangen den Gehalt seines Wesens in eine Ideenwelt umsetzen mag. Aber glücklich

---

94) Vergl. meine „Krisis unsrer religiösen Bewegung." (Halle 1847. S. 35 u. fg.)

95) Ein Wort über die Methode! Eine absolute Methode gibt es nicht; den Reichthum der concreten Welt dem einförmigen Dreischlag der Dialektik unterwerfen zu wollen, ist eine Verirrung, welche consequent aus der Verwandlung des Realen in unsere begriffliche Existenz sich ergibt. Die in der Sprache transscendent gewordene Wirklichkeit folgt natürlich dem Gesetz und der Gliederung der Sprache. Auf der einen Seite die schlechthinige Porosität und Durchdringlichkeit sprachlicher Wesen durch andere sprachliche Wesen, die schlechthinige Elasticität der ätherisirten Welt — die Sophistik der Hegel'schen Dialektik: auf der anderen Seite das beherrschende Gesetz des dreigliedrigen Satzes, Subject und Prädicat, durch die Copula verbunden — Gegensätze, welche synthetisch vereinbar sind. Der speculativen Philosophie gegenüber besteht dagegen unsere Methode darin, ihre Sätze zu fixiren, zu historisiren, sie in den kalten Regionen der Wirklichkeit einen festen Niederschlag bilden zu lassen. Denn es gilt überhaupt, wie sich Feuerbach ausdrückt, „jedes Wesen in seiner Art, d. h. in der Art, die seine Natur ist, zu erfassen;" wir erfassen die speculativen Behauptungen aber in ihrer Art, wenn wir sie als sprachliche Gebilde beim Worte nehmen; die sprachliche Existenz ist ihre nächste Natur. Denselben Grundsatz aber auf unsere eignen positiven Ausführungen angewandt, so bestimmen die Objecte, mit denen wir es der Reihe nach zu thun haben, die Art und Weise der Behandlung. Indem wir ausgehen von dem Punkte der Freiheit im Ich, so ist das nächste Gesetz unsrer Darstellung das der Unterscheidung und der Begrenzung; wir verhalten uns, um über der realen Welt den Punkt der Freiheit festzuhalten, schlechthin antithetisch, es herrscht am Anfang unseres Systems der undialektische Verstand. Indem wir sofort in der Thathandlung des Ich das Gesetz der lebendigen Identität von Subject und Object entdecken und dies Gesetz zum Maß aller Wirklichkeit machen, so ist die Synthese die übergreifende Form für den Gesammtinhalt unsrer Philosophie. Diese Form jedoch individualisirt sich sofort nach der Beschaffenheit der realen Identitäten, welche in geordneter Stufenfolge ihr unterworfen sind. Wir behandeln innerhalb des übergreifenden Gesetzes jener Identität die Sprache in der eigenthümlichen Weise der Sprache, die Geschichte mit specifisch historischem Sinn, die Kunst mit künstlerischem Auge und die Religion nicht ohne Religion. Die Methode nimmt die Farbe des jedesmaligen Objects an. Sie ist wie die Quelle, die nach den Mineralien schmeckt, über deren Lager sie hinfließt, und so würde sie zugleich die Foderung eines geistreichen und tiefsinnigen Mannes zu befriedigen sich bemühen müssen, sie würde „keine der menschlichen Kräfte bei wissenschaftlicher Thätigkeit ausschließen. Die Abgründe der Ahnung, ein sicheres Anschauen der Gegenwart, mathematische Tiefe, physische Genauigkeit, Höhe der Vernunft, Schärfe des Verstandes, bewegliche, sehnsuchtsvolle Phantasie, liebevolle Freude am Sinnlichen, nichts kann entbehrt werden zum lebhaften, fruchtbaren Ergreifen des Augenblicks, wodurch ganz allein ein Kunstwerk, von welchem Gehalt es auch sei, entstehen kann."

auch das gegenwärtige Geschlecht, welches für die Gedankenwesen der alten Metaphysik das Gold realer Existenzen einzutauschen berufen ist; glücklich besonders deshalb, weil es neben der Hingebung an das Concrete sich unzerstörbar den Punkt der Freiheit gerettet hat. Von ihm aus, wie von hoher Warte, überblickt es die Schätze des wirklichen Lebens und von ihm aus ist es im Begriff, durch die aufgeregte Brandung der Geschichte in den sicheren Hafen zu steuern. (*R. Haym.*)

Philostemon *Rafinesque*, s. Rhus.

PHILOSTEPHANOS. Es kommen unter diesem Namen zwei Schriftsteller vor: 1) Ein Komiker unbestimmten Zeitalters, von dem *Athen.* VII. p. 293 A den Titel eines Stückes und daraus einige Verse bewahrt hat, in denen das Wohlleben der Delier verhöhnt wird; s. *Meineke*, Hist. crit. p. 498 und Fragm. Com. Nov. p. 589. 2) Ein Schriftsteller aus der Schule des Kallimachos, aus Kyrene gebürtig, *Athen.* VIII. p. 331 D, unter Ptolemäus Philadelphos und Euergetes, aber bis Philopator, wie aus *Plin.* Hist. Nat. VII, 56. 208 erhellt, einer von denen, welche die Richtung der Kallimachischen Schule auf Erd- und Völkerkunde, Localsage und Periegese von allerhand Merkwürdigkeiten fortgesetzt hatten. Er scheint weit herumgekommen zu sein und hatte seine Beobachtungen in vielen kleineren Abhandlungen niedergelegt. Folgende Titel werden citirt, wobei wir die Fragmente, welche sich mit einiger Wahrscheinlichkeit bei einem jeden unterbringen lassen, gleich mit anführen: 1) *Περὶ τῶν ἐν τῇ Ἀσίᾳ πόλεων*, im ersten Buche (nicht im siebenten, wie bei *G. Jo. Voss.* p. 129 ed. *Westerm.* steht) bei *Athen.* VII, 297 F, Gründungsgeschichten, Sagen und Merkwürdigkeiten der griechischen Städte von Kleinasien. So wird in dieser Stelle besprochen, wie Lokios vom Mopsos aus Argos nach Phaselis in Pamphylien gesendet worden, wobei zugleich auf diesen Heros bezügliche Gebräuche erwähnt werden. Auf dieselbe Schrift sind wol auch folgende Stellen zu beziehen: Schol. *Apollon.* I, 985 von dem Heiligthume der Rhea auf dem Berge Dindymon bei Kyzicus, und 1024 von einem kriegerischen Bergvolke bei Kyzicus, *ὡς ἱστοροῦσι Φιλοστέφανός τε καὶ Ἡρόδωρος, οἱ τὰ περὶ τῶν βίων αὐτῶν γεγραφότες* (Ibid. II, 946), eine Sage von Sinope, Apoll habe die Sinope, eine Tochter des Asopos, aus Böotien nach dem Pontos entführt, wo diese Nymphe von ihm den Syros, *ἀφ' οὗ οἱ Σύροι*, geboren habe; vergl. Etym. M. v. *Σινώπη*. Daran scheint sich 2) eine ähnliche Schrift „über verschiedene Gegenden oder Städte in Europa" angeschlossen zu haben, wohin ich die Notiz bei *Steph. Byz.* v. *Ἄβιοι* von den Scythen, bei Schol. *Apollon.* I, 704 von der Abkunft des thrakischen Stammes der Bistonen, bei *Harpocr.*, Etym. M. und *Phavorin.* v. *Βούχετα* von dieser Stadt in Epirus beziehen möchte, obgleich bei dieser letzteren Stelle der Name unsicher ist. Denn die angeführten Schriftsteller haben *Φιλοστέφανος ἐν τοῖς Ἠπειρωτικοῖς*, Suidas aber v. *Βούχετα* und *Θέμις* hat dafür *Φιλόχορος*: wo aber jener Name gewiß mehr Recht hat als dieser. Auch Schol. *Pind.* Ol. VI, 144, wo *Φιλοστέφανος ἐν τῷ περὶ Κυλλήνης* citirt wird, gehört hierher, sowie *Steph. Byz.* v. *Ἀνθάνα*, über eine lakonische Stadt, und v. *Ἀτρήνη*, eine Stadt, die wahrscheinlich in Italien lag. 3) Eine oft citirte Schrift *περὶ νήσων*, die aber auch dem Herakleides Pontikos zugeschrieben wurde; s. *Harpocr.* v. *Στρύμη* und *Steph. Byz.* v. *Ἄλλαρος*. Auch bei *Plin.* H. N. IV, 12, 70 und *Suidas* v. *Νάξης* werden aus Herakleides Notizen über Inseln angezogen, aber *Diog. L.* V, 6, 86 nennt eine solche Schrift nicht unter den Werken des Herakleides, und häufiger scheint man Philostephanos als den Autor dieses Buches angesehen zu haben. Folgende Notizen möchten dahin gehören: Über Kypros bei *Tzetz.* ad *Lycophr.* 447: *Ἡ Κύπρος πρότερον Σφήκεια ἐκαλεῖτο, ὥς φησιν Φιλόστ' ἐν τῷ περὶ Κύπρου*, vergl. Etym. M. v. *Σφήκεια* und andere Sagen und Geschichten von dieser Insel bei *Tzetz.* ad *Lycophr.* v. 586 und *Clem. Alex.* Cohort. p. 17 und *Arnob.* adv. gent. VI, 12 von der Liebe des Pygmalion zu einem Bilde der Aphrodite auf Cypern. Auch die Scholien zu Homer scheinen diese Schrift benutzt zu haben, zu Il. II, 145 über Ikaros und das ikarische Meer, VII, 86 in der Geschichte des Melikertes, XVI, 14 ein Stück aus der Geschichte der Aaciden (Ägina), Schol. Od. XII, 301 aus der Periegese von Sicilien, Od. XV, 16 zur Geschichte der Penelope (Ithaka), sowie Schol. *Pind.* Ol. III, 28 von den Hyperboreern, welche Sage zur Archäologie von Delos gehört. Eine Notiz über die Insel Kalauria bei Schol. *Apollon.* III, 1243, über Sicilien bei *Serv. Fuld.* in Aen. I, 196. Sane Philostephanus *περὶ τῶν νήσων* sine r litera Trinaciam appellat, *ὅτι Τρίνακος αὐτῆς πρῶτος ἐβασίλευσεν.* Auch *Const. Porphyrog.* Them. I, 15 zieht diese Schrift unter dem Namen des Philostephanos an. 4) Ein anderes Werk der Art war das *περὶ παραδόξων ποταμῶν*, in wenigstens drei Büchern; s. *Athen.* VIII. p. 331 D von den singenden Fischen bei Pheneos, und p. 332 E. F von ähnlichen Fischen bei Kleitor. Die zu dieser Schrift gehörigen Stellen sind bei Westermann (Paradoxogr. p. 180) gesammelt, wo auch in der Vorrede p. XXXVII von derselben die Rede ist. Das dort besprochene Bedenken wegen *Tzetz.* Chil. VII, 144. v. 651, wo Philostephanos scheinbar unter den Schriftstellern genannt wird, welche Mirabilien in Versen verhandelt haben, würde ich so lösen, daß Tzetzes das angeführte Epigramm aus Philostephanos herüber nahm, der sich mit solchen Inschriften sicher ebenso häufig zu schaffen machte als Polemo oder Pausanias. Denn daß dieses Werk ein prosaisches war, ist ja sonst ausgemacht. Ferner wird 5) genannt ein Werk *περὶ εὑρημάτων*, bei *Clem. Alex.* Strom. I. p. 133. Daraus scheint Plutarch (Lycurg. 23) eine Notiz über die Ordnung der spartanischen Reiterei durch Lykurg entlehnt zu haben, sowie sicher Plinius (H. N. VII, 56, 207) in dem Abschnitte über die Erfindungen und den Schiffbau die Nachrichten des Philostephanos über die kolossalen Kriegsschiffe der Ptolemäer aus diesem Buche genommen. Endlich citirt *Serv.* ad *Virg.* Georg. I, 19 dieselbe Schrift, mit der Angabe, Osiris habe den Pflug erfunden. 6) *Ὑπομνήματα* werden genannt bei Schol. *Apollon.* II, 124

von der Heiligkeit des Wolfes, in welchen Lato eine Zeit lang verwandelt gewesen; wahrscheinlich eine jener chorographischen Schriften. 7) Ist eine grammatische Untersuchung vorauszusetzen nach *Probus* ad *Virg*. Ecl. X, 18. Adonis regnavit in Cypro, ut Philostephanus libro, *quo quaestionis poeticae reddidit causas*, ex Jove sine ullius feminae accubitu procreatus: wahrscheinlich ein besonderer Excurs über eine fragliche Stelle Homer's. (*Preller.*)

Philostizus *Cassini*, s. Centaurea.

PHILOSTORGIOS aus Kappadokien, ein kirchlicher Schriftsteller, der unter Theodosius d. J. zwölf Bücher Kirchengeschichte herausgab, nach den zwölf Buchstaben seines Namens, mit denen sie der Reihe nach anfingen, sodaß auf diese Weise der ganze Name *Φιλοστόργιος* aus den Anfangsbuchstaben der einzelnen Bücher zusammengesetzt werden konnte. Sie reichte von dem Auftreten des Arius bis zur Wiedereinsetzung des Aëtius durch Julian, und war durchaus ketzerischen Inhaltes, indem Philostorgius, selbst Arianer, alle Anhänger dieser Sekte außerordentlich hervorhob, vorzüglich aber den Aëtius und Eunomius sehr hoch stellte, von der Orthodoxie dagegen in sehr geringschätzigen Ausdrücken sprach. Das berichtet Photius bibl. cod. 40, der zugleich den Styl rühmt, welcher blühend, aber nicht schwülstig, indessen doch etwas manierirt gewesen sei. Photius hat auch eine Epitome dieses Werkes, welches im Originale nicht mehr vorhanden ist, abgefaßt, welche Epitome wiederholt herausgegeben ist, zuerst von Jacob Gothofredus (Genev. 1643.), und später von H. Valesius mit Theodoretus u. a. (Paris 1673). Nicephorus hat Vieles aus dem Werke des Philostorgios bewahrt, und bei Suidas finden sich noch verschiedene Notizen über ihn; s. *Fabric.* Bibl. Gr. T. VII. p. 421 sq. und *G. Jo. Vossius* de Histor. Gr. p. 313 sq. ed. *Westermann.* (*Preller.*)

PHILOSTRATOS. Es gab unter diesem Namen drei namhafte Schriftsteller, welche unter den römischen Kaisern, vom Zeitalter der Antonine bis zu dem der Galliene lebten und alle drei zu dem damals beliebtesten Stande der sogenannten Sophisten gehörten. Es sind folgende:

1) **Philostratos I.**, aus Lemnos, Sohn des Verus, Vater des zweiten Philostratos, lebte als Sophist in Athen. Wir wissen von ihm nur aus Suidas v. *Φιλόστρατος ὁ πρῶτος*, der von seiner Zeit sagt: *γεγονὼς ἐπὶ Νέρωνος* [1]), was ein gröblicher Irrthum ist. Der zweite Philostrat blühte etwa von Septimius Severus bis Philipp, 193—243, daher die Blüthe des Vaters etwa 20 Jahre zurückgesetzt werden muß, wodurch wir auf die Zeit der Antonine geführt werden, auf welche auch der Name des Vaters, Verus, deutet. Da er aber, wie Suidas weiterhin sagt, gegen den Sophisten Antipater geschrieben, der die Söhne des Septimius Severus unterrichtete (*Philostr.* Vit. Soph. II. c. 24), so muß er auch bis zu diesem Kaiser gelebt haben. Er schrieb nach Suidas: *λόγους πανηγυρικοὺς πλείστους*, Reden, die bei den Festversammlungen zu Olympia, Delphi, bei den Panathenäen, Eleusinien, Panionien u. s. w. gehalten waren. Besonders erwähnt werden vier derartige *λόγοι Ἐλευσινιακοί*. Ferner: *μελέτας*, rhetorische Übungsstücke, *ζητούμενα παρὰ τοῖς ῥήτορσι, ῥητορικὰς ἀφορμάς, περὶ τοῦ ὀνόματος*, welche letztere Schrift eben gegen Antipater gerichtet war. Dann werden erwähnt drei Bücher *περὶ τραγῳδίας* und 43 Tragödien, sowie 14 Komödien (vgl. Welcker d. Gr. Trag. 3. Abth. S. 1322). Ob dergleichen Stücke damals aufgeführt wurden, ist schwer zu sagen; indessen wissen wir aus Philostratus Vit. Soph. II. 21. p. 518, daß auch Scopelianus eifrig der Tragödie ergeben war. Noch soll er verfaßt haben einen (*λόγος*) *γυμναστικός*, wobei Suidas hinzusetzt: *ἔστε δὲ περὶ τῶν ἐν Ὀλυμπίᾳ ἐπιτελουμένων*. Ein bedeutendes Stück dieser Schrift ist neuerdings von Kayser herausgegeben, der sie aber nach chronologischen Kennzeichen des Inhaltes nicht dem Vater Philostrat, sondern dem Sohne zuschreiben will, worauf unten zurückzukommen. Endlich: *λιθογνωμικόν*, wobei wol auch *λόγος* zu ergänzen ist, einen Proteus, einen *Κύων ἢ σοφιστής*, und dann heißt es: *Νέρωνα, Θεατήν*, und zuletzt *καὶ ἕτερα πλεῖστα καὶ λόγου ἄξια.* Was darin noch Alles stecken mag, sind wir zu vermuthen nicht befähigt. Jene beiden andern Titel will Meursius verbinden: *Νέρωνα θεατήν*: scripsit illud sine dubio in Neronem, qui urbis incendium, quod procuraverat, habitu scenico spectaverat laetus. Es könnten auch Titel von Tragödien sein. Wahrscheinlich aber ist der Nero identisch mit dem noch unter Lucian's Schriften so betitelten Stücke, wo der beabsichtigte Durchstich des Isthmos besprochen wird, welches Stück Kayser aber der Verwandtschaft des Styles wegen gleichfalls dem zweiten Philostrat vindiciren will.

2) **Philostratos II.**, Sohn jenes ersten Philostratos, welcher Sohn des Verus war [2]), derjenige, von welchem das Meiste erhalten ist. Auch er war aus Lemnos gebürtig (Vit. Apollon. VI, 27. 268. Heroic. 739 sq. Vit. Soph. 30, 7. Ep. 16), heißt aber bei Eusebius *ὁ Ἀθηναῖος*, und denselben Namen tragen auch die Briefe, deren Überschrift in den besten Handschriften ist *Φιλοστράτου τοῦ Ἀθηναίου ἐπιστολαί.* Photius und Tzetzes nennen ihn *ὁ Τύριος*; es ist unbekannt, aus welchem Grunde [3]). Er selbst nennt seinen Neffen, den jüngeren

1) Olearius will *γεγονὼς* streichen und *ἐπὶ Νέρωνα ἔγραψε λόγους πανηγυρικούς*, in Verbindung mit dem Folgenden lesen. Kayser (*Philostr.* lib. de gymnast. p. XII) vermuthet, daß jene Worte aus dem rechten Zusammenhange gerissen sind und schlägt vor: *Φιλ. ὁ πρῶτος — Ἀθήναις. ἔγραψε — σοφιστήν. Νέρωνα. ἔστι δὲ περὶ ὀρυχῆς τοῦ Ἰσθμοῦ γεγονυίας ἐπὶ Νέρωνος.* Doch dergleichen Verbesserungen sind beim Suidas nicht angebracht, da gewöhnlich eigne Irrthümer zu Grunde liegen, womit er die von ihm benutzten Quellen verdorben hat. Hier mag allerdings die Schrift *Νέρων* dazu Anlaß gegeben haben.

2) Suidas: *Φιλόστρατος Φιλοστράτου τοῦ καὶ Βήρου, Λημνίου σοφιστοῦ καὶ αὐτὸς δευτερὸς σοφιστής.* Eudocia: *Φιλ. Φιλοστρ. τοῦ υἱοῦ Βήρου.* Jacobs (*Philostr.* Imag. p. XLII) schlägt vor *Φ. ὁ δεύτερος, Φιλοστράτου τοῦ Βήρου, Λημνίου σοφιστοῦ, καὶ αὐτὸς σοφιστής.* 3) Einige nehmen an, daß *Τύριος* aus *Μύρινος* verdorben ist. Es liege wol eine Verwechselung mit dem Lexikographen zu Grunde; s. unten.

Philostratos wiederholt *ὁ Λήμνιος*, daher es wahrscheinlich ist, daß beide, die eine Zeit lang neben einander literarisch thätig waren, sich unter einander über ihre Beinamen zur Unterscheidung verständigt hatten, wobei denn unser Philostrat sich den seinigen von seinem längeren Aufenthalte in Athen beilegte. Später aber, als sein Ruf und seine Schriften allmälig die des jüngeren Philostrat verdrängt hatten, wird auch er nach seinem Vaterlande der Lemnier genannt, wie bei Eunapius, Synesius u. A. Sein Vorname war Flavius, und mit diesem erscheint er auf den Titeln der meisten Schriften. Seine Bildungszeit fällt in die früheren Jahre des Septimius Severus, wie man aus verschiedenen Stellen seiner Leben der Sophisten sieht, wo er den Proklus von Naukratis, der zu Athen lebte und lehrte, und von dessen angestellten Übungen er ausführlicher spricht, den Damianus von Ephesos, den er an diesem Orte besuchte, und den Hippodromus von Larissa unter seinen Lehrern nennt. Auch mit dem Sophisten Antipater ist er wohl bekannt; vergl. c. 24 *διδάσκαλος μὲν γὰρ τῶν Σεβήρου παίδων ἐνομίσθη, καὶ Θεῶν διδάσκαλον ἐκαλοῦμεν αὐτὸν ἐν τοῖς ἐπαίνοις τῆς ἀκροάσεως*. So mag er seine Jugend theils zu Athen, theils zu Ephesos und Smyrna zugebracht haben, an welchem Orte er gleichfalls wohlbekannt ist. Dann lehrte er selbst Sophistik in Athen, siedelte sich aber später nach Rom über, denn auch dort gab es damals einen Lehrstuhl für Rhetorik. Er gehörte hier zu dem Kreise der Julia Domna, der Gemahlin Sever's, auf deren Antrieb er das Leben des Apollonius von Tyana schrieb, wie er selbst in der Einleitung sagt: *μετέχοντι δέ μοι τοῦ περὶ αὐτὴν κυκλοῦ (καὶ γὰρ τοὺς ῥητορικοὺς πάντας λόγους ἐπῄνει καὶ ἠσπάζετο) μεταγράψαι τε προςέταξε τὰς διατριβὰς ταύτας καὶ τῆς ἀπαγγελίας αὐτῶν ἐπιμεληθῆναι.* Er hatte sich also damals bereits als Schriftsteller bekannt gemacht, und vermuthlich fällt die Mehrzahl seiner Schriften vor der Vita Apollonii. Diese wurde erst nach dem Tode der Julia, d. h. nach 217, vollendet, denn sonst würde er doch dieses Werk gewiß der Fürstin, die ihn dazu bewogen, dedicirt haben. Wahrscheinlich begleitete er sie auf der Reise nach Antiochien, wo sie sich bei der Nachricht von der Ermordung des Caracalla das Leben nahm (*Herodian.* IV, 13); wenigstens spricht Philostrat (V. S. 3, 5) von seinem dortigen Aufenthalte. Früher war er in Spanien oder Gallien gewesen; s. Vit. Apoll. V. p. 86 ed. *Kayser*. *τὰς δὲ τοῦ Ὠκεανοῦ τροπὰς καὶ αὐτὸς καὶ περὶ Κελτοὺς εἶδον*· und von einem gelegentlichen Aufenthalte in Neapel wissen wir aus der Einleitung zu den Bildern. Die Vitae Sophistarum sind die letzte Schrift, von der wir wissen; denn daß dieser Philostrat sie geschrieben, nicht der jüngere, dem sie nach Suidas von Einigen zugeschrieben wurden, folgt daraus, daß der Verfasser der Vitae sich gelegentlich (p. 74, 33 ed. min. *Kayser*) als Verfasser auch der Vita Apollonii zu erkennen gibt. Jene sind *τῷ λαμπροτάτῳ ὑπάτῳ Ἀντωνίνῳ Γορδιανῷ* dedicirt, welchen er gegen den Schluß der Dedication *ἄριστε ἀνθυπάτων* anredet, was auf die Zeit führt, wo Gordian Proconsul von Afrika war, seit 229 oder 230. Philostrat lebte, nach Suidas, bis Philipp, der im Jahre 243 seine Regierung antrat.

Unter den von Suidas genannten Schriften sind die *μελέται* verloren. Die *ἐπιστολαὶ ἐρωτικαὶ* bilden einen Theil der erhaltenen Briefsammlung. Erhalten sind ferner die *εἰκόνες ἤτοι ἐκφράσεις*, nach Suidas und Eudocia vier Bücher, während es jetzt nur zwei solche gibt, daher Meursius die Zahl bei jenen Referenten ändern will, oder es seien zwei Bücher verloren. Das Richtigere ist, daß jener Angabe eine andere Eintheilung der Schrift zu Grunde liegt, die sich auch in einigen Handschriften noch zu erkennen gibt; sei es, daß sie von Philostrat, oder daß sie von andern Redactionen herrührte. Dann nennt Suidas *διαλέξεις*, von denen Philostrat selbst zu sprechen scheint Vit. Apollon. VI, 35, 273 *ὑπὲρ μὲν δὴ τούτων ἐν ἑτέροις λόγοις ἱκανῶς εἴρηκα διδάσκων τοὺς μὴ μαλακῶς αὐτοῖς ὁμιλοῦντας, ἔτι τὸν ἀτεχνῶς ἄνδρα μὴ μεταστήσει τι μήτε δουλώσεται.* Ein Bruchstück von so einer *διάλεξις* ist aus einem cod. Vat. herausgegeben bei *Olearius* p. 912—914 und bei *Boissonade* Praef. Epp. Dann folgen bei Suidas *αἶγες ἢ περὶ αὐλοῦ*, wovon Nichts bekannt ist, es sei denn, daß die Wirkungen der Flötenmusik geschildert wurden, wie Vit. Apollon. lib. V, 21, 204 sq. Das Leben des Apollonius von Tyana in acht Büchern ist ganz erhalten, von der Schrift *ἀγορὰ* dagegen Nichts bekannt. Dann folgt der *ἡρωϊκὸς* sc. *λόγος*, jetzt gewöhnlich Heroica genannt, die Leben der Sophisten in vier Büchern, Epigramme, von denen wenig erhalten ist (p. 950 *Olear.*), und Anderes, wie Suidas sagt, wohin wir namentlich den *γυμναστικὸς λόγος* und den Nero, von denen schon die Rede gewesen ist, rechnen [4]). Endlich gedenkt er selbst gegen den Schluß der Vit. Soph. einer besondern Schrift über die Feindschaft seines Neffen Philostrat mit dem Aspasios, über welche er selbst dort das Wichtigste wiederholt.

Eine Charakteristik Philostrat's in stylistischer Hinsicht gibt es von *Photius* Bibl. cod. 44. 241, wo zugleich längere Auszüge aus der Vita Apollonii mitgetheilt werden, und von Jacobs, vor der Ausgabe der Imag. p. VI sq. Er liest sich angenehm und hat seine Sprache an den besten Mustern gebildet, obgleich er sich nicht immer gleich bleibt; denn in der Vita Apollonii erinnern die ersten Bücher mehr an Herodot, dahingegen die letzten unverkennbar in der Manier des Thucydides geschrieben sind, was eine seltsame Inconsequenz seiner stylistischen Studien andeutet. Auch mit andern Mängeln dieses verspäteten Zeitalters der griechischen Literatur ist er behaftet. Er hascht in der Construction nach Anakoluthien und auffallenden Wendungen, im Sprachgebrauch nach attischen Idiotismen und besondern Eleganzen, und künstelt oft mit dem Ausdrucke seiner Gedanken so, daß er

4) Auch was Suidas v. *Φρόντων* von einer Concurrenz dieses Rhetors mit Philostrat erwähnt, scheint auf diesen Philostrat, nicht auf den Vater bezogen werden zu müssen; s. *Kayser*, Vit. Soph. p. XXXIII sq., wo zugleich die Vermuthung ausgesprochen wird, daß Philostrat nach dem Tode der Julia wieder zu Athen gelebt habe.

schwer verständlich ist, wird auch wol einmal breit und schwülstig bei einfachen Dingen: lauter üble Folgen jener Sitte zu declamiren und zu improvisiren, welche in seinem Zeitalter so außerordentlich herrschte. Wo er aber von dieser Manier nicht ergriffen ist, sondern natürlich schreibt, da kann er ganz einfach, klar und anziehend sein, wie er denn allerdings geistreich ist, und den Leser hin und wieder mit Gedanken überrascht, die ganz vortrefflich sind. Auch eine angenehme Weise zu erzählen hat er, und die Wahl seiner Themata ist meist sinnreich, besonders in den **Heroicis**, einer sehr unterhaltenden Schrift, die auch in stylistischer Hinsicht vorzüglich ist. Übrigens ist er in allen Schriften Rhetoriker, auch in den historischen, was ganz besonders beim Leben des Apollonius festzuhalten ist, wo es ihm durchaus nicht auf Wahrheit, sondern lediglich auf geschmackvolle Verarbeitung eines romanhaften Stoffes, den er vorfand, ankam. Auch in den **Vitis Sophistarum** ist auf historische Zuverlässigkeit nicht zu rechnen, am wenigsten in dem Abschnitte von den ältern Sophisten und Rhetoren, wo Manches sehr übertrieben und entstellt ist, und wo er ohnedies gar keinen Sinn für den Charakter jener Zeiten zeigt. Bei den späteren, besonders denjenigen, die seiner eignen Periode näher stehen, schreibt er meist nach mündlicher Erkundigung und Überlieferung, auf welchem Wege er viel Schätzbares zur Charakteristik einer Literaturphase erhalten hat, von welcher wir ohne ihn wenig wissen würden. Auch dort aber ist es ihm mehr darum zu thun, einige interessante Punkte aufzugreifen und lehrreiche Betrachtungen anzuknüpfen, als eigentlich zu berichten und zu erzählen. Diese Manier, allerlei Interessantes anzubringen, herrscht übrigens in allen seinen Schriften und hat zur Folge, daß durch ihn manche wirklich sehr schätzbare Notizen über ältere und jüngere Zeiten erhalten sind.

Das Leben des Apollonius ist wegen des Mannes, mit dem es sich beschäftigt, von besonderer Wichtigkeit. Philostrat schrieb dieses Leben, wie gesagt, zunächst für Julia Domna, eine in der Weise jener Zeiten fromme Fürstin, welche Weise man daran erkennt, daß von ihren Söhnen Caracalla dem Apollonius ein Heiligthum stiftete (*Dio Cass.* LXXVII, 18), während Alexander Severus in seinem Lararium (*Lamprid. Alex.* 29), Apollonius, Christus, Abraham und Orpheus zusammen verehrte. Über Apollonius hatte Mörágenes geschrieben, kritischer, wie es scheint, gelegentlich citirt von Origenes (c. Cels. VI, 41. p. 302). Philostrat hielt sich an gewisse Aufzeichnungen des Damis, deren stylistische Überarbeitung ihm jene Fürstin anempfahl, da sie bei abenteuerlicher Haltung, welche anziehen mochte, in einer schlechten Sprache abgefaßt waren. An der Existenz einer solchen Schrift ist nicht zu zweifeln, aber jedenfalls war sie in historischer Hinsicht eine sehr unzuverlässige Quelle, und schwerlich stammte sie unmittelbar vom Damis, welcher in diesem von Philostrat überarbeiteten Leben des Apollonius eine seltsame, oft ganz alberne Rolle spielt. Apollonius selbst war ein Neu-Pythagoreer, der sich die praktische Wiederherstellung dieser Philosophie, besonders ihrer asketischen und das religiöse Leben reformirenden Elemente zur Aufgabe gemacht hatte, übrigens auch Schriftsteller war, wie uns denn aus seinen Schriften auch Einzelnes erhalten ist[5]). Wie alle Erscheinungen der Philosophie und Religion damals in der heidnischen Welt eine schwärmerische und phantastische Richtung nahmen, so ganz besonders bei Apollonius, der nach Pythagoreischer Weise lebte, gewisse Jahre schwieg, meist in Heiligthümern wohnte, dann nach Indien zog, später zu den äthiopischen Weisen, sonst die ganze Welt durchstreifte, predigend, die Sacra reformirend, weissagend, Wunder verrichtend, büßend, eine seltsam anspruchsvolle Erscheinung, welche zu ihrer Zeit viel Aufsehen machte. Wie wenig es bei Philostrat's Bearbeitung auf Geschichte abgesehen ist, lehrt am besten die Zeitrechnung. Unter Tiber soll Apollonius ein Jüngling gewesen sein, obgleich sich nachrechnen läßt, daß er, bei seiner Reise nach Indien etwa 40 Jahre alt war. Nichtsdestoweniger kommt er erst unter Nero nach Rom, aber unter Domitian bei übermäßig hohen Jahren noch einmal, wobei es immer darauf abgesehen ist, seine Geistesstärke bei solcher Tyrannei, die auch ihn verfolgt, leuchten, gelegentlich auch ihn auf wunderbare Weise entkommen zu lassen. Damis, der ihn überall begleitet (eine Art Sancho Pansa, wie Apollonius eine Art Don Quixote ist), wird ebenso steinalt wie sein Herr und Meister; ja dieser wird später noch als Bote an Kaiser Nerva gesendet. Aber auch sonst ist die Schrift voll von Irrthümern, Widersprüchen und Paralogismen. Einige haben in dieser Vita Apollonii ein beabsichtigtes Gegenstück gegen Christus und seine Geschichte sehen wollen, doch ist eine bestimmte Hindeutung auf solche Absicht in der ganzen Schrift nicht zu finden, und solche Persönlichkeiten, wie dieser Weise von Tyana war, und die Liebhaberei für dieselben liegen zu sehr im Geiste jener Zeiten, als daß es nöthig wäre, eine versteckte Absicht darin zu suchen. Sicher ist, daß die Parallele so verkehrt wie möglich angelegt und so unglücklich wie möglich ausgefallen wäre. Indessen, hatte Philostrat auch dergleichen nicht beabsichtigt, so glaubte man doch sehr bald eine solche Parallele in seiner Schrift wahrzunehmen. So hatte besonders Hierokles davon Gebrauch gemacht, um die Autorität Christi herabzusetzen, gegen welchen hernach Eusebius geschrieben[6]), daher auch später Lactanz, Cyrill,

5) s. Olearius Philostr. p. 380 sq. und Kayser's Prooem. zur Vita Apollonii, bei welchem Letzteren darüber und über den Charakter und die Tendenz der Schrift Philostrat's die besten Notizen zu finden sind. Die Briefe des Apollonius, gesammelt bei Olearius (p. 385—410), sind wol nicht von Philostrat, sondern waren schon vor ihm von einem Andern fingirt. 6) Vergl. die Testimonia über Hierokles und seine Schrift bei *Olearius* p. 413 sq. Die Gegenschrift des Eusebius gibt derselbe p. 428—469. Die allgemeine Tendenz der Schrift des Hierokles sieht man aus folgenden Worten: *Τίνος οὖν ἕνεκα τούτων ἐπεμνήσθην; ἵν' ἐξῇ συγκρίνειν τὴν ἡμετέραν ἀκριβῆ καὶ βεβαίαν ἐφ' ἑκάστῳ κρίσιν καὶ τὴν τῶν Χριστιανῶν κουφότητα, εἴπερ ἡμεῖς μὲν τὸν τὰ τοιαῦτα πεποιηκότα οὐ θεόν, ἀλλὰ θεοῖς κεχαρισμένον ἄνδρα ἡγούμεθα, οἱ δὲ δι' ὀλίγας τερατείας τινὰς τὸν Ἰησοῦν θεὸν ἀναγορεύουσιν*, und weiterhin: *Κἀκεῖνο λογίσασθαι ἄξιον, ὅτι τὰ μὲν τοῦ Ἰησοῦ Πέτρος καὶ Παῦλος καί τινες τούτων παραπλήσιοι κεκομπάκασιν ἄνθρωποι ψεῦσται καὶ ἀπαίδευτοι καὶ γόητες, τὰ δὲ Ἀπολλωνίου Μάξιμος ὁ Αἰγιεὺς καὶ Δάμις ὁ φιλόσοφος*

Jo. Chrysostomus, Isidor von Pelusium gelegentlich auf dieses Thema zurückkommen. Auch die antichristlichen Richtungen moderner Aufklärung haben von dem Buche Philostrat's wiederholt auf Unkosten der evangelischen Überlieferung Gebrauch gemacht. Philostrat selbst wollte als Sophist schwerlich etwas Anderes, als ein unterhaltendes Buch schreiben, wie er denn auch allerlei schöne Reden und Betrachtungen, Beschreibungen ferner Länder und fremder Geschöpfe, Schilderungen wunderbarer Kunstwerke und Sonstiges von allgemeinerem Interesse einflicht und Alles in einen ausgesuchten Schmuck des Vortrags nach damaligem Geschmacke einkleidet. Hervorgehoben zu werden verdienen die Reden über Monarchie und Republik, wo Dio, Euphrates und Apollonius vor Vespasian reden (99, 35), ein Seitenstück zu den bekannten Reden der Perser bei Herodot, die Rede des Apollonius bei den äthiopischen Weisen (111, 6 und 118, 20), die Apologie des Apollonius, die er vor Gericht halten wollte: lauter epideiktische Partien, worin der Redekünstler besonders hervortritt. Kayser vermuthet, daß Philostrat aus seinen eignen früheren Büchern, besonders den *διαλέξεις*, dem Apollonius Manches in den Mund gelegt.

Das Buch war von Philostrat selbst betitelt: *τὰ ἐς τὸν Τυανέα Ἀπολλώνιον*. Eunapius, Suidas u. A. nennen es kurz *Βίος Ἀπολλωνίου*. Es ist sehr viel gelesen, daher es in zahlreichen Handschriften erhalten ist. Eine Epitome davon ist wahrscheinlich von Nikomachus gemacht (*Sidon. Apollinar.* Epp. VIII, 3), woraus Syncellus, Photius und Suidas excerpiren. Hierokles, der unter Diocletian seinen *λόγον φιλαλήθη* an die Christen richtete, als Präfect von Bithynien, hatte diese Schrift viel benutzt, und auch Eusebius in seiner Gegenschrift citirt viel daraus. Auch in spätern Zeiten wird es viel benutzt, berücksichtigt und excerpirt. Der Text ist mannichfach beschädigt, hat viele Lücken und Fehler. Die Handschriften stimmen in den Lücken überein, stammen also alle aus einer Quelle, unterscheiden sich aber hinsichtlich des Alters und Werthes sehr von einander; worüber die neueste Ausgabe von Kayser die beste Rechenschaft gibt.

Nächstdem sind die Lebensbeschreibungen der Sophisten von vorzüglicher Wichtigkeit, besonders für Literatur und Sittengeschichte. Sie sind geschrieben, als Antoninus Gordianus Proconsul von Afrika war, d. h. im J. 229 oder 230. Alexander Severus lebte noch, Älian aber war schon todt. Dieser hat aus den Deipnosophisten des Athenäus, die nicht vor 228 herausgegeben sind, Manches in seine *ποικίλη ἱστορία* übertragen, diese also um 230, gegen das Ende seiner Tage, geschrieben. Über die kritische Grundlage und die Geschichte des Textes berichtet am besten Kayser in der kleineren Ausgabe dieser Schrift und in der größeren Gesammtausgabe. Philostrat versteht unter Sophisten überhaupt solche, die vom Reden Profession machen und darauf einen eignen Stand begründeten, der im Lehrfach als der von Meistern der Redekunst, die Schüler um sich zu sammeln pflegten, bei öffentlichen Gelegenheiten als der von Redekünstlern, die sich vor der Versammlung hören lassen, aber auch in praktischen und Staatsangelegenheiten als der von unterhandelnden Geschäftsleuten hervortritt, das Letzte nicht blos bei republikanischen Zuständen, sondern auch noch unter den römischen Kaisern, wo wir diese Redner oft zu öffentlichen Sendungen verwendet, oder auch von den Kaisern selbst zu allerlei Kanzlei- und Regierungsgeschäften angestellt sehen. Die älteste Sophistik läßt Philostrat mit Gorgias anheben. Sie beschäftigte sich, wie er sagt, meist mit philosophischen Gegenständen, behandelte dieselbe aber nicht dialektisch und untersuchend, sondern rhetorisch und dogmatisch. Ein zweiter Abschnitt dieser Kunst beginnt ihm mit Äschines. Es ist diejenige, welche sich in allerlei praktische Situationen des Lebens (*ὑποθέσεις*) versetzte und auf dieser Grundlage eine eigne Technik des Redens ausführte. Dazu kam denn auch noch die Kunst der improvisirten Rede, die jenen Zeiten, also auch dem Philostrat, außerordentlich viel gilt und die er auch von Gorgias ableitet, doch habe Äschines es darin wol von Allen am weitesten gebracht. Philostrat behandelt nun in zwei Büchern zuerst diejenigen, welche eigentlich Philosophen oder wissenschaftliche Männer gewesen und die Rhetorik benutzten, um ihre Lehren populär zu machen, wohin ihm die Sophisten der älteren Literatur, aber auch manche Erscheinungen der jüngsten Vergangenheit, z. B. Dio Chrysostomus und Phavorinus, gehören; hernach folgen die attischen Redekünstler Antiphon, Kritias, Isokrates, Äschines, endlich, nachdem er mehre Zwischenglieder, die ihm unbedeutend erschienen, übersprungen, die Sophisten unter den römischen Kaisern, von Nerva und Trajan bis auf seine eigene Zeit. Dies ist der beiweitem wichtigste Abschnitt des Werkes, die größere Hälfte des ersten Buches und das ganze zweite, in der That unschätzbar, nicht blos wegen seiner historischen Notizen, sondern weil er an charakteristischen Beiträgen jener Zeiten außerordentlich reich ist. Ephesus und Smyrna sind die ältesten Pflanzschulen dieser Art von Bildung, welche damals jeder bedeutendere Schriftsteller oder Geschäftsmann durchzumachen pflegte, dann Athen und Rom, in welchen beiden Städten seit dem Zeitalter der Antonine eigene, besoldete Lehrstühle für die Redekunst errichtet waren. Die Redner selbst pflegten in ihren Stellungen sehr zu glänzen, die Zierden ihrer Stadt zu sein, wo sich die Schüler in großer Menge um sie versammelten und von den Städten, die davon großen Nutzen zogen, ihnen Ehre über Ehre zuerkannt wurde, sodaß manche von diesen Männern, Polemo, Herodes u. A., eine Stellung einnahmen, welche sie selbst für die Kaiser, zumal im Zeitalter der Antonine, zu einem Gegenstande der Huldigung machte. Merkwürdig ist es, wie der allgemeine Drang dieser Bildungsperiode nach einer Quelle unmittelbarer Begeisterung, welcher sie von der strengeren Wissenschaft mehr und mehr entfernte, auch auf diesem Gebiete überall durchbricht. Eine gewissermaßen ekstatische, an Theopneustie grenzende Beredsamkeit wird am höchsten geachtet; so ge-

30 *

ὁ συνδιατρίψας αὐτῷ καὶ Φιλόστρατος ὁ Ἀθηναῖος παιδεύσεως μὲν ἐπὶ πλεῖστον ἥκοντες, τὸ δὲ ἀληθὲς τιμῶντες διὰ φιλανθρωπίαν ἀνδρὸς γενναίου καὶ θεοῖς φίλου πράξεις μὴ βουλόμενος λαθεῖν.

bärden sich diese Redner auch bei ihrem Auftreten; demgemäß sind auch die meisten Ausdrücke gewählt, in welchen sie selbst oder der Berichterstatter Philostrat von ihren Vorzügen und Erfolgen sprechen. Deshalb wird auch die Improvisation so außerordentlich hoch geschätzt, wo es denn recht charakteristisch ist, wenn Philostrat einmal bemerkt, Demosthenes habe sich, als er gelegentlich in einer improvisirten Rede stecken geblieben, nicht sogar viel daraus gemacht, Herodes aber sei bei einem ähnlichen Unglück so betroffen gewesen, daß er sich beinahe in die Donau gestürzt hätte. Ein Hauptpunkt in dieser Schrift ist noch der, daß Gordianus vom Herodes Atticus abstammte, daher natürlich dieser für Philostrat eine Hauptperson ist und nicht allein in dem für ihn bestimmten Artikel, sondern auch bei anderen Gelegenheiten immer mit besondrer Emphase besprochen wird.

Auf die Vitae Sophistarum pflegen in den Ausgaben die *Heroica* zu folgen, eine Schrift, welche eigentlich Ἡρωϊκὸς sc. λόγος, διάλογος oder κατάλογος zu überschreiben wäre. Eine sehr interessante Schrift, die mit vielem Geiste gedacht und ausgeführt ist. Ein phönicischer Kaufmann trifft mit einem Winzer am Gestade des Hellespont zusammen, bei einem Heiligthume des aus der trojanischen Sage bekannten Heroen Protesilaos. Der Winzer lebt mit diesem Heroen auf einem sehr vertrauten Fuße, denn der Letztere existirt nicht allein noch, sondern er besucht noch häufig die alten vertrauten Gegenden, wo er pflanzt und jagt, oder sonst ritterlichen Übungen ergeben ist. So hat er denn auch dem Winzer Vieles aus der alten Heldenzeit mitgetheilt, woraus dieser nun wieder dem Phönicier erzählt. Zuerst sucht er ihn von der wirklichen und dauernden Existenz der Heroen zu überzeugen, wobei allerlei für den Heroenglauben der Griechen sehr charakteristische Geschichten zur Sprache kommen, von gefundenen Riesengebeinen, die man bald den Giganten, bald den Heroen zuschrieb, und eine Menge von Sagen über Epiphanien der trojanischen Heroen, wie diese in alter epischer Leiblichkeit erschienen, jagend, streitend, ihre Verehrer belohnend, die Spötter strafend. Dann folgen Charakteristiken der trojanischen Helden, sowol hinsichtlich ihrer persönlichen Eigenschaften als ihrer körperlichen Gestalt; dabei eine Art von Epikrise der Homerischen Dichtung, indem die Richtigkeit oder Unrichtigkeit seiner Erzählungen beleuchtet, Manches nachgetragen, Anderes getadelt wird. Philostrat deshalb den Gegnern Homer's beizugesellen, wie Olearius in der Einleitung thut, scheint mir nicht nöthig, da dieser Tadel mehr in der Consequenz des angenommenen Standpunktes liegt, als auf wirklicher Unzufriedenheit mit dem Dichter beruht. Vielmehr wird Homer durchweg als der größte aller Dichter gefeiert, und wo er ihm einmal Parteilichkeit oder unerlaubte Schalkhaftigkeit zuschreibt, wie besonders wegen seiner Vorliebe für Odysseus, so beruht dies mehr auf einer allgemeineren Stimmung der späteren Literatur, da schon das jüngere Epos von der praktischen Anschlägigkeit und Pfiffigkeit des Helden von Ithaka nicht mehr befriedigt war, also demselben den Palamedes als einen besseren und höheren Weisen gegenübergestellt hatte.

Es folgen die **Bilder** in zwei Büchern, gleichfalls eine Schrift von hohem Interesse. Über ihre Veranlassung berichtet das Vorwort. In Neapolis, einer Stadt, die sich ganz griechisch erhalten habe, sei ein Wettkampf[7]) gewesen, den auch Philostrat bereist. Er wohnt in einer Vorstadt am Meere und wird von Jünglingen viel besucht. Da ist eine Halle, gegen das Meer gerichtet, geräumig[8]), mit prächtigen Marmorarten geschmückt, noch mehr aber durch eine Sammlung schöner Gemälde ausgezeichnet, die auf Tafeln in die Wand eingelassen sind[9]). Der Sohn des Hauses, in welchem Philostrat Aufnahme gefunden, bittet diesen um Erklärung der Gemälde. Er macht daraus eine ἐπίδειξις vor den Jünglingen, die sich um ihn versammeln. Über jene Halle sind verschiedene Meinungen laut geworden, indem Einige ihre Existenz ganz bezweifelt, Andere sie nur bedingungsweise haben gelten lassen wollen[10]). Referent, der selbst früher dieser Ansicht war[11]), gesteht jetzt kein Bedenken zu haben, die Existenz einer solchen Sammlung, wie Philostrat sie voraussetzt, anzunehmen. Das Alterthum war an Kunstwerken immer noch viel reicher, als wir uns nach den verhältnißmäßig kümmerlichen Überlieferungen und Resten von diesem Reichthume vorzustellen pflegen, Neapel war eine blühende Stadt, und Philostratos endlich wird als angesehener und berühmter Mann in einem der besten Stadttheile Aufnahme gefunden haben, vielleicht unweit jener Gegenden von Stabiä, Herculanum und Pompeji, wo in neuern Zeiten ein früher ungeahneter Reichthum von antiken Gemälden entdeckt und theilweise noch an Ort und Stelle zu sehen ist. Freilich ist bei Philostrat eine beabsichtigte Sammlung von Meisterwerken, wie er auch selbst zu verstehen gibt[12]), nicht eine Reihe gewöhnlicher Decorationsgemälde vorauszusetzen. Seine Beschreibungen sind rhetorischer Art, weit entfernt von jener periegetischen Kürze und Trockenheit, die uns aus Pausanias und einzelnen Resten vom Periegeten Polemo bekannt ist. Er versetzt sich mit Lebhaftigkeit in die Intention des Künstlers, geht aber häufig darüber hinaus und schildert, was zu sehen und nicht zu sehen war, bisweilen in einer etwas gar zu affectirten Weise[13]). Nichtsdestoweniger

7) Vergl. über denselben Mozocchi und Ignarra bei *Jacobs* p. XLI. 8) Ἐπὶ τεττάρων ἢ καὶ πέντε ὀροφῶν; vergl. *Jacobs* p. 198. Aber sollte es von Stockwerken zu verstehen sein? Nicht eher von verschiedenen Flügeln oder innern Abtheilungen? Vergl. übrigens über diese Halle besonders **Welcker** S. LXI fg. und *Kayser*, De pinacotheca quadam Neopolitana. (Heidelb. 1844. 4.) 9) Ἐνηρμοσμένων αὐτῇ πινάκων, eingelassene Tafelgemälde, von denen neuerdings in den Streitschriften zwischen Raoul-Rochette und Letronne soviel die Rede gewesen ist. 10) Vergl. die Ansichten von Caylus, Klotz u. A. bei *Jacobs* praef. p. XVII sq. und vermischte Schriften. III. S. 470. Für die wirkliche Existenz der Gemälde und jener Halle mit den meisten Gelehrten neuerer Zeit **Welcker** in der Ausgabe der Imag. p. LV sq. und *Raoul-Rochette*, Peintures Antiques. p. 198. 11) *Preller*, Polem. fragm. p. 198. 12) *Οὓς ἐμοὶ δοκεῖν οὐκ ἀπαθῶς τις συνελέξατο· σοφία γὰρ ἐν αὐτοῖς ἐδηλοῦτο πλειόνων ζωγράφων.* 13) So z. B. bei der ersten Schilderung des zweiten Buchs; vergl. *Welcker* p. 403. Putida autem et fere intolerabilis affectatio est in eo, quod aram. Sapphici etiam aliquid exhalare ait, quod puellas, quasi cantus auditur, *μελιφώνους*

sind diese ἐκφράσεις, um mich des Kunstausdruckes für solche rhetorische Bilderschilderungen zu bedienen, mit der werthvollste Beitrag, den wir über alte Kunst, namentlich Malerei, besitzen. Theils erfahren wir durch sie von einer Menge von Stoffen, historischen und allegorischen, mythologischen, landschaftlichen u. s. w. [14]), welche von alten Malern ausgeführt waren, theils kann man auch, zumal wenn man sich seine Anschauung durch das Studium vorhandener Reste antiker Malerei, namentlich der Pompejanischen Wandgemälde und andrer Reste der Art, etwas gebildet hat, die Ausführung in den Grundzügen wenigstens recht wohl reconstruiren. Daher denn auch auf diese Schrift immer für Kunst- und Kunstgeschichte, selbst bisweilen auch für praktische Kunstübung, ein besonderer Werth gelegt ist und verschiedene besondere Schriften darüber erschienen sind, worunter die von Goethe am bekanntesten ist, der kunstarchäologische Commentar aber von Welcker dem Studium in dieser Hinsicht die besten Dienste thut [15]).

Endlich die **Briefe**, welche nur unbedeutend sind. Darunter die Briefe erotischen Inhaltes, deren Suidas gedenkt. In einer Einleitung, welche Einige dem Neffen Philostrat zugeschrieben haben, werden die Briefe des Apollonius von Tyana und die des Dio (Chrysostomus) vorzüglich empfohlen, ferner die des Brutus und des Kaisers Marcus. Unter den Rednern habe Herodes die schönsten Briefe geschrieben, aber gar zu sehr nach attischem Purismus gestrebt, auch sei er etwas geschwätzig. Der Briefe selbst sind 74, darunter die Mehrzahl ἐρωτικαί.

Dazu ist neuerdings der *Γυμναστικός* gekommen, in bedeutenden Bruchstücken aus einer florentiner und einer münchener Handschrift zuerst herausgegeben von **Kayser**, *Philostrati* libri de Gymnastica quae supersunt nunc primum ed. et interpretatus est *C. L. Kayser*. Accedunt Marci Eugenici imagines et epistolae nondum editae. (Heidelb. 1840.) Derselbe hat diese Schrift, obgleich Suidas sie Philostrat dem Vater zuschreibt, deswegen **diesem** Philostrat vindicirt, weil darin ein Athlet Helix als allgemein bekannt erwähnt wird, der auch in den Vitis Sophistarum vorkommt und nach *Dio Cass.* LXXIX, 30 in den von Heliogabal im J. 219 veranstalteten Spielen glänzte, was also zu der Zeit des älteren Philostrat nicht passen würde. Das Vorhandene bespricht verschiedene diätetische Verhaltungsregeln der Athleten, wodurch die technische Seite der Gymnastik hervorgehoben werden soll, und handelt darauf von verschiedenen Übungsarten. Hin und wieder sind einzelne Bemerkungen über berühmtere Athleten eingestreut, und das Ganze würde, was in bedingter Weise schon von diesem Bruchstücke gilt, einen höchst schätzbaren Beitrag zu unsrer Kenntniß der alten Gymnastik und Athletik bilden.

Endlich hat, wie bereits bemerkt, Kayser auch das unter den Schriften Lucian's überlieferte Stück: *Νέρων ἢ περὶ τῆς ὀρυχῆς τοῦ Ἰσθμοῦ* unserm Philostrat vindicirt und darin die schlagendsten Anklänge an die Sprache und Manier desselben nachgewiesen.

Die **Literatur** ist bei *Fabricius* B. Gr. ed. *Harl.* T. V. p. 540 sq. **Schöll** Gr. Lit. Übers. II. S. 502 fg. und **Westermann**, Gesch. der griech. Beredsamkeit. S. 224 fg. übersichtlich zusammengestellt [16]). Die Fragen über das Leben Philostrat's haben G. J. Vossius, Meursius, Jonsius, Tillemont, Fabricius bearbeitet, deren Artikel zusammengestellt sind bei *Olearius* Praef. ad Ed. p. XIV—XXVII. Besondere Ausgaben der Vita Apollonii sind neuerdings nicht erschienen, die Vitae Sophistarum dagegen sind kritisch verbessert und mit Erläuterungen herausgegeben von **C. L. Kayser** (Insertae sunt notae ineditae *J. Casauboni*, *Bentleji*, *Huetii*, *Salmasii*, *Jacobsii*, *Th. Heynii*, editae *Valesii*, *Olearii*, *Jacobsii*, *A. Jahnii*. Accedit libellus Galeni *περὶ ἀρίστης διδασκαλίας* et qui vulgo inter Lucianeos fertur *Νέρων* Philostrato vindicatus. [Heidelb. 1838.]) Auch von den Heroischen Geschichten und den Briefen ist eine besondere Ausgabe erschienen von **J. F. Boissonade** (Paris 1806.), die Bilder aber sind in kritischer und exegetischer Hinsicht ganz vorzüglich bearbeitet von **F. Jacobs** und **F. G. Welcker**, Philostratorum Imagines et Callistrati Statuae, textum ad fidem vet. libb. rec. et commentar. adjecit *F. Jacobs*, observat. archaeologici praesertim argumenti add. *F. Th. Welcker*. (Lipsiae 1825.) Ausgaben sämmtlicher Werke sind die Aldina (1502.), die von Morellus (Paris 1608.) und die von Olearius. (Leipzig 1709.) Die Aldina ist aus einer Abschrift des cod. Schellershem. geflossen, Morellus hat einen guten pariser Codex benutzt, Olearius hat die ihm zu Gebote stehenden Hilfsmittel nachlässig verwendet, wol aber sind treffliche kritische Randnoten von Bentley aus einem Exemplare der Ausgabe von Morellus zu statten gekommen, die er sich aber entweder stillschweigends angeeignet, oder gar nicht berücksichtigt hat. Nach Olearius haben sich Boissonade, Jacobs, Hamacker, G. J. Bekker, Kayser u. a. durch kritische Säuberung des Textes und Vergleichung von Handschriften die namhaftesten Verdienste um diesen Autor erworben. Ganz besonders Kayser, der nach ausdauerndem Studium des Philostrat, sorgfältiger Verwendung eines vortrefflichen Apparates, vorbereitender Bearbeitung einzelner Stellen und Schriften mit der besten Berechtigung neuerdings als Herausgeber sämmtlicher Werke hervorgetreten ist; *Flavii Philostrati* quae supersunt, *Philostrati Junioris* Imagines, *Callistrati* Descriptiones ed. *C. L. Kayser*. Pars prima. (Turici 1844. 4.)

3) Philostratus der Jüngere, ὁ *νεώτερος* bei Suidas, der von seinen Lebensverhältnissen Folgendes bemerkt: *Φιλόστρατος Νερβιανοῦ ἀδελφόπαιδος Φιλοστράτου τοῦ δευτέρου, Λήμνιος, καὶ αὐτὸς σοφιστὴς καὶ παι-*

---

vocat, et quod in oculis earum sursum elatis ac in manibus supinis ortum deae ex Urano et mari et in ridenti adeo earum vultu maris serenitatem indicatam suspicatur. Vergl. indessen *Welcker* p. LXVI sq.

14) Vergl. *Jacobs* Praef. p. XV.

15) Auch die Abhandlungen von **Heyne** unter dem Titel: *Philostrati* imagines illustratae, Opuscul. Vol. V, sind von Wichtigkeit.

16) Von Kayser's Gesammtausgabe der Werke Philostrat's in 4. konnte bei diesem Artikel nur das erste Heft benutzt werden.

δεύσας ἐν Ἀθήναις, τελευτήσας δὲ καὶ ταφεὶς ἐν Λήμνῳ, ἀκουστής τε καὶ γαμβρὸς γεγονὼς τοῦ δευτέρου Φιλοστράτου. Er selbst sagt im Vorworte zu den Bildern: *ἐσπούδασταί τις γραφικῆς ἔργων ἔκφρασις τῷ 'μῷ ὁμωνύμῳ τε καὶ μητροπάτορι, λίαν ἀττικῶς τῆς γλώττης ἔχουσα, ξὺν ὥρᾳ τε προηγμένη καὶ τόνῳ.* Nach Suidas wäre also Nervianus, der Vater dieses Philostrat, ein Bruder- oder Schwesterkind des zweiten Philostrat gewesen, er selbst aber nennt diesen, den Verfasser der Bilder, seinen Großvater von mütterlicher Seite. Ein Widerspruch, den man auf verschiedene Weise zu heben versucht hat[17]), wo aber das Beste ist, sich an die eigne Aussage dieses Autors zu halten, beim Suidas aber, dem damit nichts Ungewöhnliches zugemuthet wird, eine Ungenauigkeit vorauszusetzen, namentlich sofern er den Nervianus zu einem *ἀδελφόπαις* des zweiten Philostrat macht, da höchstens wol von einem solchen Verhältnisse zu Philostrat dem Ersten die Rede sein konnte, den Suidas aber auch sonst in manchen Stücken mit seinem Sohne confundirt hat[18]). Seine Bildung also erhielt dieser jüngere Philostrat besonders durch seinen Großvater, war zu Lemnos geboren und starb daselbst, und trieb die Sophistik in Athen. Verschiedenes aus seinem Leben erfahren wir durch die **Vitae Sophistarum** seines Namensgenossen, welcher danach zu schließen in einer sehr engen Verbindung mit ihm lebte und in seinem Alter auf seinen Enkel, als eine junge Notabilität der Zeit, nicht wenig stolz war. Daß er ihn immer *ὁ Λήμνιος* nennt, ist bemerkt; lib. II, c. 27 ist die Rede davon, daß dieser Philostrat auch den Hippodromos gehört, mit 22 Jahren zu Olympia declamirt habe und dabei von jenem unterstützt sei; c. 30 heißt es, daß Caracalla ihm in seinem 24. Jahre wegen eines rhetorischen Übungsstückes Abgabenfreiheit zuerkannt habe; c. 31 wird ein Vorfall zwischen diesem Philostrat und Älian erzählt, und c. 33 wird von einer Feindschaft zwischen ihm und einem Nebenbuhler in der Sophistik, dem Aspasios, berichtet, welche in Rom angefangen und in Jonien noch zugenommen habe. Am Schlusse der Schrift sagt der Alte noch, er wolle von Philostrat dem Lemnier, weil er ihm so nahe stehe, nicht weiter ausführen: *τίς μὲν ἐν δικαστηρίοις ὁ ἀνὴρ οὗτος, τίς δὲ ἐν δημηγορίαις, τίς δὲ ἐν συγγράμμασι, τίς δὲ ἐν μελέταις, ὅσος δὲ ἐν σχεδίῳ λόγῳ.* Von seinen Schriften sagt Suidas: *ἔγραψεν Εἰκόνας, Παναθηναϊκόν, Τρωϊκόν, παράφρασιν τῆς Ὁμήρου ἀσπίδος, μελέτας ε'*, mit dem Zusatze, daß Einige auch die Lebensbeschreibungen der Sophisten diesem Philostrat beilegten, was aber entschieden falsch ist. Nur die *Εἰκόνες* sind erhalten. Die Beschreibung des Homerischen Schildes ist das zwölfte dieser Bilder. Vielleicht gehört aber diesem jüngeren auch der erste von den Briefen Philostrat's, da es in den Vitae Sophistarum, wo von seinem Streite mit Aspasios die Rede ist, u. a. heißt: *ἡ δὲ συγγεγραμμένη ἐπιστολὴ τῷ Φιλοστράτῳ περὶ τοῦ πῶς χρὴ ἐπιστέλλειν πρὸς τὸν Ἀσπάσιον τείνει.* Jener Bilder aber sind 17, von denen das letzte nicht vollständig ist. Auch sind sie nur in wenigen Handschriften erhalten, daher zu vermuthen steht, daß ein Stück davon verloren ist. Daß die ähnliche Schrift seines Großvaters ihn zu diesen Beschreibungen angeregt, sagt der Verfasser selbst in dem Vorworte. Sie sind im Style und in der ganzen Haltung nicht so gut, wie die des älteren Philostrat, doch immer noch sehr zu schätzen[19]). Da sie viel weniger Anschauung enthalten, könnte man bei ihnen am ersten auf den Verdacht rein rhetorischer Fiction kommen, doch nimmt Welcker (Imag. Praef. p. LVII) auch den jüngeren Philostrat gegen einen solchen in Schutz, und zwar mit Gründen, gegen welche sich nichts Erhebliches einwenden läßt.

Noch andere Schriftsteller und Personen mit Namen Philostrat zählt Fabricius (B. Gr. Vol. V. p. 556 ed. *Harl.*) auf. Dahin gehört besonders Philostrat der Ägyptier, der am Hofe der Kleopatra lebte, und den man einen Sophisten nannte, ein Name, der damals noch nach älterer Weise eine geringschätzige Nebenbedeutung hatte, weil er eine hochtrabende und schwülstige Sprache führte, im Geiste der Umgebung, in welcher er lebte. So berichtet *Philostr.* Vit. Soph. lib. I. c. 5. Von demselben Manne spricht Plutarch (vit. Anton. c. 80), wo er gerühmt wird als einer, der zu seiner Zeit am besten improvisirt, sich aber ungebührlicher Weise in die Akademie gedrängt habe. Vielleicht ist auch Plutarch (vit. Cat. Min. 57) auf diesen Philostrat zu beziehen.

Ferner erwähnt Photius (bibl. cod. 150. p. 170 *Höschel*) eines rhetorischen Lexikons des Philostrat von Tyros, den er cod. 44 auch als Verfasser des Lebens des Apollonius nennt. Es ist möglich, daß einer der drei Philostrate dergleichen geschrieben hatte, am ersten Philostrat der Vater, unter dessen Schriften Suidas Hilfsbücher für das Studium der Rhetorik nennt. Wahrscheinlicher aber ist es, daß eine Verwechselung verschiedener Schriftsteller zu Grunde liegt, zumal da auch bei *Josephus* Antiq. X, 11 und contr. Apion. I. p. 1045 ein Philostrat *ἐν ταῖς Ἰνδικαῖς καὶ Φοινικικαῖς ἱστορίαις* und

---

17) Olearius wollte bei Philostrat für *μητροπάτορι* schreiben *μητρῴῳ*, Meursius hat bei Suidas *ἀδελφόπαις* geändert. Kayser (Vit. Soph. p. XXVIII) ist geneigt anzunehmen, daß Philostrat sich ungenau ausgedrückt. 18) Vielleicht lassen sich aber auch beide Angaben vereinigen, nämlich wenn wir die Verwandtschaft (wobei es freilich nicht möglich ist, daß er Schwiegersohn Philostrat's II. gewesen) auf dieses Schema zurückführen:

Philostrat I. Veri f.

Philostrat II.	Dessen Tochter
Dessen Tochter	Nervianus

Philostrat III.

19) Heyne (Opusc. V. p. 12) urtheilt zu stark. Es heißt dort bei einem Vergleiche beider Philostrate: Qui duos hos scriptores inter se comparaverit, corruptelae istorum temporum intra haud multos annos progressum facile animadvertet. A nativa elegantia et facilitate, Atticae dictionis venustate se commendante, multum jam discessisse quum aegre feras Philostratum majorem, non sine taedio exantlabis studium affectatum Philostrati junioris in verbis doctis et exquisitis captandis, fuco rhetorico, ornamentis et nimis cumulatis et longe petitis, cum subtilitate et acumine sophistico novandis.

an der zweiten Stelle mit einem Zeugnisse über die Belagerung von Tyros angeführt wird, der mit dem Verfasser der Geschichte des Apollonius unmöglich identisch gewesen sein kann; s. Westermann zu *G. J. Voss.* de Hist. Gr. p. 280.

Wegen anderer, minder erheblicher, Personen dieses Namens ist Fabricius a. a. O. nachzusehen. (*Preller.*)

PHILOSTRATOS. Der Name war in Athen und im übrigen Griechenland ziemlich häufig. Ich erinnere an den von Aristophanes als einen verschmitzten Menschen erwähnten *Φ. ἡ χυναλώπηξ* (Eq. 1069 und Lysistr. 959) und besonders an den attischen Redner dieses Namens, der ein Sohn des Dionysios, aus dem Gau Kolonos, ein Freund des Redners Lysias war, daher dieser seine Geliebte Metaneira mit ihrer Herrin Nikarete, als er sie nach Athen kommen ließ und aus Rücksicht auf seine Frau und seine Mutter Bedenken hatte, sie in sein Haus zu nehmen, bei Philostratos unterbrachte (*Dem.* contr. Neaer. 1352; 59, 20 sq.). Ohne Zweifel ist dies der bei Demosthenes gegen Makartat 1045 (43, 21) genannte *Φιλόστρατος ὁ ῥήτωρ*. Als der berühmte Feldherr Chabrias wegen des Verlustes von Oropos auf Leib und Leben angeklagt wurde, war Philostratos einer der Ankläger und zwar zeigte er sich unter denselben als einen der erbittertsten; daß er zugleich ein wohlhabender Mann war, sehen wir daraus, daß er einmal zu den großen Dionysien Choregie bekleidete und hier den Preis erhielt (*Dem.* contr. Mid. 535; 21, 64), zum andern Trierarchie übernahm (Böckh, Urkunden über das Seewesen. S. 391). (*H.*)

PHILOTAS, der Sohn des Parmenion, war früher Jugendgenosse und Mitschüler, später einer der vornehmsten Feldherrn Alexander's des Großen. König Philippus wählte grade ihn zum Zeugen bei den heftigen und kränkenden Worten, mit denen er seinen ehrgeizigen Sohn wegen der heimlich angeknüpften Unterhandlungen mit dem Satrapen Kariens, Pirodorus, zurechtwies; was eben nicht geeignet war, den Philotas dem jungen Königssohne zu empfehlen (*Plut.* Vit. Alex. c. 10). Auch nach dem Tode des Philippus zeigte sich Philotas dem Alexander abgeneigt und hielt es Anfangs mit dem Thron-Prätendenten Amyntas und seinem Schwager Attalus (*Curt.* VI, 34, 17). Doch bald darauf muß sich das Verhältniß zwischen dem jungen König und dem Philotas besser gestaltet haben; denn schon in den ersten Feldzügen Alexander's gegen die Thraker, Illyrier und Triballer hat Philotas als Anführer der berittenen Edelscharen (*τῶν ἑταίρων τῶν ἱππέων*) eine der ersten Befehlshaberstellen in der macedonischen Armee inne (*Arr.* Exp. Alex. I, 14, 1). Wie wichtig diese Stellung war, geht schon daraus hervor, daß Alexander nach dem Tode des Philotas die gesammte Mannschaft der berittenen Edelscharen in zwei Abtheilungen theilte und ihnen zwei Obersten (Hipparchen) in Hephästion, dem Sohne des Amyntor, und in Clitus, dem Sohne des Dropides, gab. „Denn nicht einmal seiner Vertrauten Einem wollte er den Befehl über so viele Reisige, die überdies noch durch Rang sowol als durch ihre sonstigen Vorzüge den Kern der ganzen Reiterei bildeten, allein anvertrauen (*Arr.* Exp. Alex. III, 27, 4 [1])."

Nachdem Philotas in dieser hohen militairischen Stellung schon während jener ersten Kriegszüge Alexander's (vergl. *Arr.* Exp. Alex. I, 2, 5. 5, 9 sq.), sowie später bei der Belagerung Thebens (vergl. ebendas. 21, 5) durch Tapferkeit, Geistesgegenwart und Feldherrngeschick sich rühmlichst bewährt hatte [2]), erfreute er sich auch in den ersten beiden Jahren nach der Landung Alexander's in Asien der höchsten Gunst und des vollsten Vertrauens seines großen Königs. So wird er z. B. nach der Einnahme Milets vom Alexander an der Spitze der Reiterei und dreier Abtheilungen Fußvolks nach Mykale mit dem wichtigen Auftrage entsandt, jeden Landungsversuch der persischen Flotte zu vereiteln (*Arr.* Exp. Alex. I, 19, 8). Nach der Schlacht bei Issus und der Einnahme von Damaskus fiel ihm aus der Beute unter den Kriegsgefangenen ein schönes Mädchen aus Pydna, Namens Antigone, zu. Gegen diese that Philotas, von Wein und Liebe berauscht, prahlerische und übermüthige Äußerungen, in denen er den Alexander einen Knaben nannte, der nur durch ihn und seinen Vater Parmenion den Herrschertitel genieße. Diese und ähnliche stolze Worte kamen bald zu den Ohren des treuen Kraterus, der sie dem Könige hinterbrachte und diesem Gelegenheit verschaffte, sich aus dem Munde der Antigone selbst von der Wahrheit zu überzeugen. Alexander nun befahl ihr, mit dem Philotas wie bisher zu verkehren, ihm selbst aber Alles, was sie weiter erführe, zu hinterbringen. So wurde Philotas, ohne etwas davon zu ahnen, von der Antigone verrathen, gegen die er auch später oftmals leidenschaftliche und großprahlerische Worte und ungeziemende Reden über den König ausstieß. Dennoch ließ sich Alexander Nichts gegen den Philotas merken, obwol ein so mächtiger Beweis für die Schuld desselben vorlag, „sei es," wie Plutarch sagt, „weil er auf die gute Gesinnung des Parmenion gegen ihn ein so großes Vertrauen setzte, oder weil er den Ruhm und die Macht Beider fürchtete (*Plut.* Vit. Alex. 48. 49; de Fort. Alex. or. II. c. 7)." Und so finden wir den Philotas noch in der Schlacht bei Gaugamela, in welcher Parmenion bei Befehligung des linken Flügels sein Feldherrntalent nicht wie sonst bewährte und sich dadurch ebenfalls dem Alexander verdächtig machte (*Arr.* Exp. Alex. III, 15; vergl. Droysen, Gesch. Alex. S. 295), an der Spitze der gesammten Reiterei der Edelscharen (*Arr.* Exp. Alex. III, 11, 8; vergl. *Curt.* IV, 50, 26). Auch bei dem weitern Vordringen in das Innere von Persis wird er von dem König hin und wieder zu wichtigen Streifzügen gebraucht (*Arrian* l. c. 18, 6. *Curt.* V, 15, 20; 16, 30) und nach der Einnahme von Susa bewog er

1) Vergl. Mützell Anm. zu *Curt.* V, 7, 3 (p. 396. b) und VI. 20, 7. p. 547. Darum läßt Curtius (VI, 34, 21) den Alexander später vom Philotas sagen: Equitatui, *optimae exercitus parti*, principibus nobilissimae juventutis unum praefeci: salutem, spem, victoriam fidei ejus tutelaeque commisi. 2) *Καὶ γὰρ ἀνδρεῖος ἐδόκει καὶ καρτερικὸς εἶναι.* *Plut.* Vit. Alex. c. 48.

noch den Alexander zu einem rücksichtslosen Verfahren in der Benutzung der Siegesbeute (*Curt.* V, 8, 15).

Da entbrannte plötzlich in Folge des ruchlosen Attentates, welches Dimnus gegen des Königs Leben bereitet hatte, der ganze Zorn Alexander's gegen seinen treulosen Freund und Feldherrn. Als nämlich der König im Herbste des J. 330 a. C. mit seinem Heere in der Hauptstadt des Drangianerlandes (Zerendsch) rastete, hatte ein gewisser Dimnus aus Chalästra, vorgeblich vom Alexander an seiner Ehre gekränkt, einen verbrecherischen Plan gegen das Leben desselben entworfen und denselben seinem Lieblinge Nikomachus, einem Jünglinge aus der Edelschar des Königs, mitgetheilt, indem er andeutete, daß hochgestellte Personen mit ihm einverstanden seien. Nikomachus, besorgt für das Leben des Königs, aber zu schüchtern, dem Alexander selbst die nöthige Anzeige zu machen, erzählte die Sache seinem ältern Bruder Cebalinus, indem er denselben dringend bat, die schleunigste Anzeige davon zu machen, weil Dimnus binnen drei Tagen sein Verbrechen auszuführen gedenke. Als nun Cebalinus darauf eiligst zum königlichen Schlosse gegangen war, traf er zuerst den Philotas, welcher grade aus den innern Gemächern herauskam, sagte ihm Alles, was er von seinem Bruder erfahren, bat dringend um sofortige Anzeige beim König und legte ihm die Sorge für dessen Leben ans Herz. Darauf ging Philotas zwar zum Könige zurück, theilte ihm aber kein Wort von dem so eben Erfahrenen mit, und auf die Anfrage des Cebalinus am Abende desselben Tages antwortete er, es habe sich keine passende Gelegenheit zu jener Eröffnung finden wollen. Als aber Philotas auch am zweiten Tage, wo er ebenfalls öfter beim Könige war, die ganze Sache verschwieg, schöpfte Cebalinus Verdacht und verschaffte sich durch Vermittelung des königlichen Schildknappen Metron selbst Gelegenheit zu einer geheimen Unterredung mit Alexander. Als der König darauf sogleich Befehl gab, den Dimnus zu verhaften, zog es nach dem Berichte des Curtius dieser vor, sich der Strafe durch Selbstmord zu entziehen; nach Plutarch wurde er von dem Befehlshaber der zu seiner Verhaftung commandirten Soldaten, als er sich aufs Heftigste widersetzte, niedergestoßen. Philotas aber, zum Könige beschieden, behauptete, die Sache nur darum nicht erwähnt zu haben, weil er sie für eine eitle Prahlerei des Dimnus und der Rede nicht werth gehalten habe. Anfangs schien der König auch in seine Worte kein weiteres Mistrauen zu setzen und entließ ihn mit der gewohnten Freundlichkeit. Nachdem er aber in einem geheimen Kriegsrathe, welchen er gleich darauf berufen hatte, auf das räthselhafte Benehmen des Philotas aufmerksamer gemacht den Verdacht eines weitern Zusammenhanges der Verschwörung des Dimnus nicht länger hatte von sich abweisen können, ließ er noch in derselben Nacht den Philotas mit Allen, die ihm als wahrscheinliche Theilnehmer der Verschwörung bezeichnet waren, festnehmen und ins Schloß bringen (*Curt.* VI, 25, 1—32, 25. *Diod.* XVII, 79 sq. *Plut.* Vit. Alex. c. 49. *Strabo* t. VI. p. 180. *Tzsch.* [724 *Cas.*])[3]). Der fernere Verlauf der Sache war nun nach dem glaubhaftesten Berichte des Ptolemäus Lagi[4]) folgender: Philotas wurde folgenden Tages nach altem Brauche vor die Macedonier gestellt und von Alexander hart angeklagt. Er verantwortete sich zwar, wurde aber nebst seinen Mitschuldigen von den vorgeführten Angebern der ganzen Sache neben andern zweideutigen Belegen hauptsächlich dadurch überwiesen, daß er selbst zugab (und zwar nach *Curt.* l. c. 42, 13. *Plut.* und *Strabo* l. c. auf der Folter), von einer gegen Alexander angesponnenen Verschwörung Kenntniß gehabt zu haben, und somit die Schuld der Verheimlichung nicht von sich abwälzen konnte, während er doch Tag für Tag zweimal im Zelte Alexander's aus- und einging. Auf dieses Geständniß wurde Philotas nebst allen andern Theilnehmern an der Verrätherei von den Macedoniern erschossen, nach Curtius (l. c. 44) gesteinigt[5]).

So stürzte Philotas durch Übermuth und Treulosigkeit sich und seine ganze Familie ins Verderben; denn auch sein Vater fand bald darauf in Folge dieser Vergehungen seinen Untergang. Unter den hervorstechenden Eigenschaften des Philotas führt Plutarch besonders eine grenzenlose Verschwendung und Üppigkeit an. So wird z. B. erzählt, daß einst einer seiner Freunde eine Anleihe bei ihm habe machen wollen, der Schatzmeister aber versichert habe, daß kein Geld mehr da sei; worauf Philotas ausgerufen habe: „Was redest du? Hast du denn keinen Becher, kein Gewand mehr?" — Auf die Bestreitung seiner körperlichen Bedürfnisse und seines Haushaltes verwendete er mehr, als es einem Privatmanne zustand, und zwar ohne sonderlichen Geschmack, sondern nur aus Prunksucht und Streben nach dem Auffallenden und Glänzenden, sodaß er sich auch vielen Haß und Neid zuzog und sein Vater selbst ihn einst ermahnte: „Mein Sohn, werde mir schlichter[6])! (*Plut.* Vit. Alex. c. 48.)"

Übrigens muß man sich hüten, diesen Philotas, den Sohn des Parmenion, mit einem zweiten und dritten desselben Namens, welche ebenfalls den Alexander nach Asien begleiteten, zu verwechseln. Ein andrer Philotas nämlich, der Sohn des Thraciers Karsis, war es, welcher mit dem Kallisthenes verkehrte und als Theilnehmer der Verschwörung des Hermolaus hingerichtet wurde (*Arr.* IV, 10, 3; 13, 4; 14, 3. *Curt.* VIII, 21, 9). Ein anderer Philotas endlich, mit dem Zunamen Augäus, wird bei *Curtius* V, 7, 5 (vgl. Mützell z. d. St.) erwähnt. Wahrscheinlich ist es derselbe, der früher einen Theil von Syrien verwaltet hatte (*Curt.* IV, 22, 9) und später zum Statthalter Ciliciens bestimmt wurde (*Curt.* X, 30, 2. Vgl. Mützell z. d. St.). Auf denselben bezieht

3) Arrian (Exp. Alex. III, 26) erwähnt weder den Dimnus noch den Nikomachus und Cebalinus, sondern spricht nur im Allgemeinen von einem Plane gegen das Leben des Königs, welcher dem Philotas mitgetheilt, von diesem aber verschwiegen worden sei. 4) Vergl. *Ptolemaei Lagidae* Fragm. X bei *Geier* (*Alexandri M.* Hist. Script. p. 13. 14). 5) Über die Darstellung dieses ganzen Vorfalls bei Curtius vergl. Mützell's Anm. zu *Curt.* p. 395. b. Sehr parteiisch und gehässig gegen Alexander ist auch diese Sache bei Sainte-Croix dargestellt, und zwar einzig und allein auf die Autorität Justin's (XII, 5, 3). 6) *Ὦ παῖ, χείρων μοι γίνου.*

sich vielleicht auch die von Arrian öfter erwähnte *Φιλώτα τάξις* (vergl. *Arr.* III, 29, 7 und IV, 24, 10).
(*Robert Geier.*)

PHILOTERIA (*Φιλοτερία*), eine Stadt in Palästina, an einem See, in welchen der Jordan ein- und ausströmte. Antiochus von Syrien marschirte mit Heeresmacht von Sidon aus, welche Stadt er nicht anzugreifen wagte, nach Philoteria, welches ihm durch eine Übereinkunft übergeben wurde (*γενόμενος δὲ καθ' ὁμολογίαν ἐγκρατής* etc.). Polybius (V. c. 70. §. 3. 4) gibt hierüber Bericht. Außerdem habe ich diese Stadt weder bei älteren, noch bei neueren Geographen erwähnt gefunden. Mit Philotera des Plinius (VI, 33), oder mit Philoteris (s. dies.) des Pomponius Mela (III, 8, 7) kann sie durchaus nicht identificirt werden, da Philoteris (mit Philotera eine und dieselbe Stadt) als Hafenort in die Gegend des arabischen Meerbusens gesetzt wird. (*Krause.*)

PHILOTERIS, eine Stadt am arabischen Meerbusen, welche auch als Hafen bezeichnet wird (*Φιλωτέρας λιμήν*), mithin eine Hafenstadt war. Pomponius Mela (III, 8, 7) nennt sie neben Ptolemais. Ptolemäus (IV, 5. *Plin.* h. n. VI, 23, 29) setzt diese Stadt an einen See; s. *Cellar.* Orb. ant. III. p. 90 sq. *Tzschucke* ad *Pomp. Mel.* l. c. p. 288 sq. II, 3. Abth. Plinius (l. c.) kennt einen anderen Namen dieser Stadt: mox oppidum parvum est Aennum, pro quo alii Philoteram scribunt; s. die Karte bei Mannert 6. Th. 1. Abth., wo Philotera wol zu weit nach Ägypten hin gerückt ist.
(*Krause.*)

PHILOTHECA. Diese von Rudge (in den Transact. of *Linn.* soc. 11. p. 298. t. 21) aufgestellte Pflanzengattung gehört zu der achten Ordnung der 16. Linné'schen Classe und zu der Gruppe der Boronieen der natürlichen Familie der Diosmeen. Char. Der Kelch fünftheilig; fünf Corollenblättchen; steifbehaarte, abwechselnd kürzere, an der Basis zu einer glatten Röhre verwachsene Staubfäden mit zweifächerigen, auf dem Rücken befestigten Antheren; der Griffel steifbehaart, zu einer stumpfen Narbe verdickt; zwei, drei, oder fünf eiförmige, zweiklappige, einsamige Kapseln (*Adr. de Jussieu* in den Mém. du Mus. 12. t. 21. f. 23). Die beiden bekannten Arten sind kleine, den Heiden ähnliche neuholländische Sträucher mit endständigen Blüthen. 1) Ph. australis *Rudg.* (l. c., Eriostemon salsolifolius *Smith.* in *Rees* Cycl. 13. n. 3), mit zusammengedrängten, linienförmigdrehrundlichen, stumpfen Blättern. 2) Ph. Reichenbachii *Sieber* (Pl. exs., *Reichenbach* hort. 2. t. 200) mit linien-fadenförmigen, zugespitzten, punktirt-rauhen Blättern. (*A. Sprengel.*)

PHILOTHEOS, griechischer Mönch auf dem Sinai und nachher auf dem Berge Athos, zuletzt Patriarch von Constantinopel in den Jahren 1354 und 1362—1376, Verfasser einer bedeutenden Anzahl theologischer Schriften, und zwar großentheils ungedruckter; ein Verzeichniß derselben gibt *Fabricius* Bibl. Gr. V, 44. T. X. p. 469 sq. (*H.*)

Philotria, *Rafinesque*; s. Elodea.

PHILOTTOS (*Φίλοττος*), Gemahl der Niobe nach *Parthen.* narrat. amat. 33. (*H.*)

PHILOXENOS. Es gibt verschiedene Schriftsteller und Personen dieses Namens, die zum Theil schwierig zu unterscheiden sind. Der berühmteste ist 1) der Dithyrambiker Philoxenos, dessen Lebensumstände meist aus Suidas bekannt sind. Er war nach der gewöhnlichen Angabe von der Insel Kythera gebürtig und Sohn des Euletides, oder wie der Vater sonst geheißen haben mag [1]); doch fügt Suidas hinzu, Kallistratos lasse ihn aus Herakleia Pontika abstammen. Das ist gewiß derselbe Kallistratos, welcher über die Alterthümer Herakleia's geschrieben (*Orelli* Memnon. Hist. Exc. p. 105; *Böckh* Praef. in *Pind.* Schol. p. XIII); aber es ist nicht abzusehen, aus welchen Gründen er etwas von der bestehenden Überlieferung so Abweichendes behauptet haben mag. Das Geburts- und Sterbejahr des Philoxenos läßt sich nach der parischen Marmorchronik Ep. 70 genau bestimmen, nach welcher er Ol. 100, 1 und zwar 55 Jahre alt gestorben ist. Also war er Ol. 86, 2 geboren und *Diod.* XIV, 57 stimmt mit diesen Daten wol überein, wenn er seine Blüthe in Ol. 95, 3 setzt. Die Angabe des Suidas, daß Philoxenos bei der Eroberung Kythera's durch die Spartaner in Sklaverei gerathen sei, scheint auf einem Irrthume zu beruhen, da die Eroberung dieser Insel durch die Athenienser unter Nikias Ol. 89, 1 wohl bekannt ist (*Thucyd.* IV, 53), dagegen eine Untreue derselben gegen die Spartaner oder eine gewaltsame Wiedereroberung durch diese nirgends berichtet ist, daher für *Λακεδαιμονίων* entweder *Ἀθηναίων* zu schreiben, oder eine Verwechselung beider Staaten anzunehmen ist, welche sich auch in andern Fällen nachweisen läßt [2]). Philoxenos war also damals 11 Jahre alt, und es kaufte ihn ein gewisser Agesylas, der ihn *Μύρμηξ* nannte, ein Name, der auch als Eigenname vorkommt, aber hier offenbar eine appellative Bedeutung hat, sei es daß darin eine Charakteristik seiner emsigen Beflissenheit zum Dienste, oder auch schon seiner Lust an künstlicher Musik liegt, da die krabbelnde Natur der Ameise bei den Alten auch sonst auf complicirtere Composition übertragen wird [3]). Die Sklaverei des Philoxenos wird übrigens auch durch eine Glosse bei Hesychius bestätigt: *Δούλωνα, τὸν μουσικὸν Φιλόξενον, ἐπειδὴ δοῦλος ἐγεγόνει ὁ Φιλόξενος, ἦν δὲ τὸ γένος Κυθήριος*, wo das Wort *δούλων* gewiß von einem Komiker herstammt. Nach dem Tode des Agesylas kam Philoxenos zu dem

1) Die Manuscr. bei Suidas haben *Εὐλητίδου* oder *Εὐλυτίδου*, Bergk vermuthet *Αὐλητίδου*. 2) So auch Bode, Bergk lein und Meineke (Fragm. Com. Nov. p. 635). Andere, wie Wippart (p. 22), Bergk (Jen. Allgem. Lit.-Zeit. 1844, S. 1208), Schmidt (p. 6) versuchen die Angabe bei Suidas zu rechtfertigen, oder lassen die Sache unentschieden, da die Einnahme bei Thukydides nichts Gewaltsames habe. Indessen sagt Thukydides ausdrücklich, die Kytherier hätten sich nur das Leben vorbehalten, *Ἀθηναίοις ἐπιτρέψαι περὶ σφῶν αὐτῶν πλὴν θανάτου*, sodaß immer theilweiser Verkauf in die Sklaverei vorkommen konnte. 3) s. die Stellen bei *Schmidt* p. 7 sq. Die vermeintliche Anspielung bei Aristophanes aber scheint mir bedenklich. Der Herr des Philoxenos heißt bei Suidas *Ἀγεσύλου* im Genitiv, wofür Schmidt *Ἀγησίλου* oder *Ἀγεσίλου* will.

Lyriker Melanippides d. J., einem berühmten Musiker und Dithyrambiker der Zeit, durch welchen Philoxenos diejenige Richtung bekam, in welcher er sich hernach so bemerkbar machte, nämlich auf feinere und künstlichere Behandlung der musikalischen Composition, insbesondere zum Behuf der Dithyrambendichtung [4]). Er trat in dieser Kunst ohne Zweifel zuerst in Athen auf, wo damals diese Art von Musik und Poesie ein besonderes Gedeihen, und bei der Dionysienfeier auch die beste Veranlassung hatte, sich vor vielen Einheimischen und Fremden hören zu lassen. Die attische Komödie gedenkt seiner wiederholt, doch sind an mehren Stellen, wo die Komiker den Namen Philoxenos nennen, schon von den Alten der Dithyrambiker und ein zu seiner Zeit berühmter Parasit dieses Namens, von welchem unten die Rede sein wird, verwechselt worden. Namentlich konnte Aristophanes wol nur in den späteren Stücken seiner erwähnen, wie besonders im Plutos (v. 290 fg.), welcher Ol. 97, 4 aufgeführt ist und eine Parodie des Kyklopen, einer Dichtung des Philoxenos, enthält; wohin auch das alte Glossem in Plutarch de Musica c. 30 gehört: *καὶ Ἀριστοφάνης ὁ κωμικὸς μνημονεύει Φιλοξένου καί φησι, ὅτι εἰς τοὺς κυκλίους χοροὺς μέλη εἰσηνέγκατο*, über welche Stelle besonders Meineke (Hist. crit. p. 89 sq. und Fragm. Com. Antiq. p. 331 sq.) nebst den von Schmidt (Diatribe in Dithyramb. p. 73) Genannten nachzusehen ist. Stellte sich ihm die Komödie, wie es bei allen Neuerungen geschah, tadelnd in den Weg, so verschaffte er sich nachher eine um so glänzendere Anerkennung, in welcher Beziehung besonders folgende Verse des Komikers Antiphanes, eines Dichters der mittlern Komödie, interessant sind, bei *Athen.* XIV. p. 643; vergl. *Meineke* Fragm. Com. Med. p. 121:

πολύ γ' ἐστὶ πάντων τῶν ποιητῶν διάφορος
ὁ Φιλόξενος· πρώτιστα μὲν γὰρ ὀνόμασιν
ἰδίοισι καὶ καινοῖσι χρῆται πανταχοῦ·
ἔπειτα τὰ μέλη μεταβολαῖς καὶ χρώμασιν
ὡς εὖ κέκραται. Θεὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἦν
ἐκεῖνος, εἰδὼς τὴν ἀληθῶς μουσικήν·
οἱ νῦν δὲ κισσόπλεκτα καὶ κρηναῖα καὶ
ἀνθεσιπότατα μέλεα μελέοις ὀνόμασιν
ποιοῦσιν ἐμπλέκοντες ἀλλότρια μέλη.

In diesen Versen ist eine Hochschätzung unseres Dichters ausgesprochen, welche die tadelnden Bemerkungen einzelner älterer Komiker und Geschichtschreiber der Musik völlig aufwiegt und uns auf die weiteren Nachrichten von diesem Dichter sehr begierig macht. Er lebte, nachdem er wahrscheinlich seinen Ruf in Athen begründet hatte, später eine Zeit lang in Sicilien, wo er ansässig und an dem Hofe des Tyrannen Dionysius d. Ält. gern gesehen war. Dieser lud ihn nach Diod. Sic. (XV, 6) um die Zeit, als er nach Beendigung des Kriegs gegen Carthago sich auf die Musenkunst zu legen anfing, zu sich, zunächst also, um sich seines Rathes und Beistandes bei seinen poetischen Versuchen, welche unglücklich genug ausfielen, zu bedienen. Aber es dauerte mit dieser Freundschaft nicht lange, sondern Philoxenos ward von dem eifersüchtigen und gewaltsamen Herrscher bald um irgend eines Verstoßes willen in die Latumien geworfen, wieder freigelassen und von Neuem gebeten; aber Philoxenos war klüger als Plato, dem es um dieselbe Zeit nicht viel besser erging: er ließ sich nicht bewegen, wiederzukommen. Das Nähere bei diesen Vorfällen wird von verschiedenen Zeugen verschiedentlich berichtet, indessen immer so, daß unser Dichter dabei zugleich als ein witziger und geistreicher, aber auch als ein unabhängig gesinnter Mann erscheint. Am wenigsten vortheilhaft freilich ist die Erzählung des Peripatetikers Phanias bei Athenäus (I. p. 6 E), wo Philoxenos als ein Theilnehmer der Tisch- und Liebesfreuden des Tyrannen erscheint; allein diese Erzählung gleicht zu sehr so vielen andern, welche in dieser anekdoten- und klatschsüchtigen Zeit unter die Leute gebracht wurden, als daß sie großen Glauben verdiente. Philoxenos speist mit Dionysios, dem eine große Trigle vorgesetzt wird, während ihm selbst nur eine kleine zu Theil wird. Diese habe Philoxenos in die Hand genommen und ans Ohr gehalten, und als Dionysios nach dem Grunde gefragt, geantwortet, er sei grade mit seiner Dichtung der Galatea (derselben, welche auch der Kyklop hieß) beschäftigt und wünsche dafür von dem Fische etwas vom Nereus zu erfahren; der Fisch aber habe ihm gesagt, er sei zu jung eingefangen, um davon zu wissen, aber jener größere, der vor dem Dionys stehe, werde, als soviel älter, darüber wol Auskunft zu geben wissen; worauf der Tyrann ihm lachend jenen Fisch überlassen habe. Hernach aber habe er sich mit einer Flötenspielerin, einer Concubine des Tyrannen, in eine Liebschaft eingelassen und sei deshalb in die Latumien geworfen, wo er seine Galatea mit satyrischen Anspielungen auf jenes Liebesabenteuer vollendet habe. So erzählte Phanias; die meisten Zeugen aber wissen von diesen Vorfällen nichts, sondern bei ihnen geben einfach die poetischen Versuche des Dionysios den Anstoß, die so wenig werth waren und auf welche der Tyrann soviel gab, daß sogar seine nächsten Freunde darüber große Anfechtungen zu bestehen hatten. Dionys gibt dem Philoxenos eine Tragödie zur Durchsicht, der aber zieht um den ganzen Text, vom Anfang bis zu Ende, einen großen Kreis, was soviel als unser Durchstreichen bedeutet [5]), worüber der fürstliche Verfasser denn sehr ergrimmt wird. Nach seiner Befreiung, heißt es bei andern Erzählern, habe sich Philoxenos nach Tarent begeben und von dort dem Tyrannen, als er ihn zur Rückkehr einlud, in einem Briefe geantwortet, welcher wegen seines Laconismus sprüchwörtlich geworden ist; er enthielt nämlich nichts als den Buchstaben O (d. h. *οὔ*), in allerlei Gestalten und Wiederholungen, wodurch er ihm sagen wollte, daß so oft und in welcher Weise er ihn auch einladen

4) Suidas sagt über diesen Melanippides: *ὃς ἐν τῇ τῶν διθυράμβων μελοποιΐᾳ ἐκαινοτόμησε πλεῖστα*, und Ähnliches berichtet *Plutarch.* de Musica. Vergl. über ihn Bode Lyrik. II, 2, 203 fg. *Schmidt* l. c. p. 77 sq. 81 sq.

5) So erzählt *Plutarch.* de Alex. s. virt. s. fort. c. 1. Anders *Diod. Sic.* XV, 6. Vergl. *Lucian.* adv. indocl. 15. *Aelian.* V. H. XII, 44. *Ammian. Marcellin.* XV, 5 u. A. Zur Geschichte des Dichters im Gefängnisse siehe auch *Diog. Laërt.* IV, 36.

möge, er immer Nein sagen werde [6]). Plutarch berichtet gelegentlich von dieser seiner Entfernung aus Sicilien noch etwas, was ihn vollends als einen keinesweges genußsüchtigen, wofür er zu gelten pflegt, sondern wirklich liberalen Mann erscheinen läßt: er habe dort ein Grundstück gehabt und gut gelebt, allein das Leben in Sicilien sei ihm wegen des Luxus und der innern Geistlosigkeit so verdrießlich geworden, daß er seinen Besitz aufgegeben habe, mit dem Bemerken: *ἐμὲ ταῦτα τὰ ἀγαθὰ οὐκ ἀπολεῖ, ἀλλ' ἐγὼ ταῦτα* [7]). Von seinen fernern Lebensumständen berichtet zunächst Schol. *Aristoph.* Plut. v. 178, wo Philoxenos zu Korinth erscheint, mit der Hetäre Timandra aus Hykkara, der Mutter der Lais, die ihm Dionysius geschenkt habe: eine Erzählung, welche aber große chronologische Schwierigkeiten hat [8]). Endlich soll er nach Suidas in Ephesos gestorben sein, womit Hermesianax bei *Athen.* XIII. p. 598 übereinstimmt, nach welchem er nach Vollendung des Gedichtes von der Liebe des Kyklopen zur Galatea durch Kolophon gekommen. — Was seine Werke betrifft, so gab es nach Suidas 24 Dithyramben von ihm und eine lyrische Genealogie der Äakiden. Von den Dithyramben nennt Aristoteles (Polit. VIII, 7, 9) einen, der die Myser betitelt war, *Φιλόξενος ἐγχειρήσας ἐν τῇ δωριστὶ ποιῆσαι διθύραμβον τοὺς Μύσους οὐχ οἷός τ' ἦν, ἀλλ' ὑπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς ἐξέπεσεν εἰς τὴν φρυγιστὶ, τὴν προσήκουσαν ἁρμονίαν πάλιν.* Der Titel eines andern war „der Syrer," wenn anders dieser Name nicht verdorben ist, bei Hesych. v. *μεσαύχενες* [9]). Eine andere Composition der Art hatte den Titel *Κωμαστής*, wie man nach Suidas v. *Ἀντιγενίδης* [10]) anzunehmen pflegt. Am berühmtesten aber war der Dithyramb, welcher *Κύκλωψ ἢ Γαλάτεια* betitelt war, und den Älian (Var. Hist. XII, 44) die schönste seiner Dichtungen nennt. Philoxenos dichtete dieses Stück in Sicilien, wie denn auch das Sujet ein echt sicilisches ist; Philoxenos soll es zuerst, mit Anerkennung seines poetischen Werthes, volksthümlichen Gebräuchen und Sagen entlehnt und der künstlerischen Behandlung vindicirt haben [11]), bei den spätern Dichtern, besonders den Alexandrinischen, fand es bekanntlich viel Aufnahme. Das Gedicht aber des Philoxenos muß um die Zeit, als Aristophanes seinen Plutus aufführen ließ, d. h. Ol. 97, 4, schon ein berühmtes gewesen sein, da dieses Stück v. 290 fg. eine Scene daraus parodirt. Es kamen in diesem Dithyrambos Polyphem und Odysseus vor. Die Action war in der Hauptsache dieselbe wie bei Homer, nur daß die Liebe des Polyphem zur Galatea etwas Neues war, eine Dichtung, wodurch die ganze Composition eine grotesk idyllische und erotische Färbung bekommen mußte, von welcher man sich am besten durch das bekannte Gedicht Theokrit's eine Vorstellung machen kann, welches im Wesentlichen eine Nachahmung der Hauptpartie dieser Dichtung des Philoxenos zu sein scheint. Später behauptete man, daß dieser zugleich eine satyrische Nebenbeziehung in sein Stück gelegt habe, indem mit dem ungeschlachten, sich mit der Musik vergeblich abquälenden Kyklopen Dionysios, mit der Galatea die Flötenspielerin, dessen Geliebte, mit dem Odysseus, der den Polyphemos überlistete, der Dichter selbst gemeint gewesen sei (*Phanias* ap. *Athen.* I. p. 6 F, Schol. *Aristoph.* Plut. v. 290); allein dann fehlte ja doch die Hauptsache, die Annahme des zweiten Liebhabers durch Galatea. Indessen scheinen auch die Verse des Hermesianax, soweit sie verständlich sind [12]), darauf hinauszulaufen, daß eine eigne Liebe des Dichters mit im Spiele war. Die Hauptsache der Handlung war das Liebeslied, welches der Kyklop seiner Geliebten, der Nereide Galatea, sang. Er erschien dabei mit einem Ranzen, worin allerlei ländliche Kost steckte, und an der Spitze seiner Heerde, deren Geblök sein Liebeslied begleitete, worauf sich die Anrede bei Aristophanes bezieht: *ἀλλ' εἶα τέκεα, θαμέν' ἐπαναβοᾶτε.* Nach dem Scholiasten zum Aristophanes begleitete er sich sein Lied mit der Kithara, aber es ist nach Anleitung der Parodie des Aristophanes eher zu vermuthen, daß er statt der Begleitung das Wort *θρεττανελό*, das den Saitenklang nachahmen sollte, zwischen die Verse einschob, etwa mit irgend einem andern Gegenstande, welcher die Kithara vorstellen sollte, deren Gebrauch ohnehin bei einem so ungeschlachten Wesen, wie Polyphem in der griechischen Dichtung immer erscheint, kaum vorauszusetzen ist. Einzelnes, aber nur wenig, ist aus dem Liebesliede erhalten, z. B. die Worte: *ὦ καλλιπρόσωπε, χρυσεοβόστρυχε Γαλάτεια, χαριτόφωνε, κάλλος Ἐρώτων*, bei *Athen.* XIII. p. 564 F und *Eustath.* ad Odyss. p. 1558, 15, wobei man sich wunderte, daß der Kyklop nicht auch die Augen seiner Schönen besungen, was Andere dadurch rechtfertigten, der Kyklop habe es im Vorgefühle seiner bevorstehenden Erblindung unterlassen. Eine andere Stelle war *ὦ λευκότατος καὶ γάλακτος* bei *Himer.* Orat. I, 19, eine Naivetät, welche Theokrit (Idyll. XI, 19) nachahmt. Zum Schluß, als Galatea gar nicht

6) *Suid.* v. *Φιλοξένου γραμμάτιον.* *Diogen.* Centur. VIII, 54. Proverb. Append. V, 16. Schol. *Aristid.* p. 264 *Frommel.*
7) *Plutarch.* de vitando aere alien. c. 8: *Φιλόξενος μελοποιὸς ἐν ἀποικίᾳ Σικελικῇ κλήρου μετασχὼν καὶ βίου καὶ οἴκου πολλὴν εὐπορίαν ἔχοντος, ὁρῶν δὲ τρυφὴν καὶ ἡδυπάθειαν καὶ ἀμουσίαν ἐπιχωριάζουσαν, μὰ τοὺς θεοὺς εἶπεν, ἐμὲ ταῦτα τὰ ἀγαθὰ οὐκ ἀπολεῖ, ἀλλ' ἐγὼ ταῦτα· καὶ καταλιπὼν ἑτέροις τὸν κλῆρον ἐξέπλευσεν.*
8) s. Jacobs vermischte Schriften. 4. Bd. S. 399 und *Schmidt.* diatr. p. 17 sq., welcher deshalb eine Verwechselung des Dithyrambikers Philoxenos mit dem Parasiten annimmt.
9) Vergl. *Bergk* ap. *Meineke* Fragm. Com. Antiq. p. 1215 und *Schmidt.* Dithyr. p. 25. Berglein hat für *Σύρῳ* vermuthet *Σισύρῳ* oder *Σκύρῳ*.
10) *Ἀντιγενίδης Σατύρου Θηβαῖος, μουσικός, αὐλῳδὸς Φιλοξένου· οὗτος ὑποδήμασι Μιλησίοις πρῶτος ἐχρήσατο καὶ κροκωτὸν ἐν τῷ Κωμαστῇ περιεβάλλετο ἱμάτιον.*
11) Schol. *Theocr.* Idyll. VI, 7. *Δοῦρίς φησι διὰ τὴν εὐβοσίαν τῶν θρεμμάτων καὶ τοῦ γάλακτος πολυπλήθειαν τὸν Πολύφημον ἱδρύσασθαι ἱερὸν παρὰ τῇ Αἴτνῃ Γαλατείας, Φιλόξενον δὲ τὸν Κυθήριον ἐπιδημήσαντα καὶ μὴ δυνάμενον νοῆσαι τὴν αἰτίαν ἀναπλάσαι ὅτι Πολύφημος ἤρα τῆς Γαλατείας.* Vergl. über die Liebe des Polyphem zur Galatea *Berglein.* de Philoxeno. p. 44—48.

12) Vergl. *G. Hermann.* Opusc. T. IV. p. 249. *Schneidewin.* Delect. p. 155. *Meineke*, Fragm. Com. III. p. 645. Bergk in der Jen. Lit.-Zeit. 1844. S. 1208, welcher für *ὠρυγῇ* *Ὀρτυγίην* liest, dieses auf Ephesos bezieht (*Steph. Byz.* v. *Ἔφεσος*) und eine Anspielung auf die Reise nach Ephesos durch Kolophon darin findet.

erscheinen wollte, trug Polyphem den Delphinen auf, ihr zu sagen, daß er mit den Musen sein Leid heilen würde (*Plut.* Q. Sympos. I, 5. Erot. c. 13. Schol. *Theocr.* XI, 1), was Theokrit auch wieder in seinem Gedichte nachgeahmt hat, und worauf sich auch der Epikureer Philodem (Voll. *Herc.* I col. XV. p. 67) bezieht [13]). Dann kehrte Polyphem in seine Höhle zurück und traf dort Odysseus und seine Gefährten, deren Auftreten wahrscheinlich den ganzen Vorgang des Gedichtes, wie im Kyklopen des Euripides, eröffnete. Als Worte, die Odysseus, als er sich in der Höhle dem Riesen gegenüber sah, gesprochen, werden bei *Zenob.* V, 45 die sprüchwörtlich gewordenen angegeben: *οἵῳ μ' ὁ δαίμων τέρατι συγκαθείρξεν!* als Drohung des Polyphem, weil er von seiner Heerde geschlachtet, bei Suidas u. a. diese Worte: *ἔθυσας; ἀντιθύσῃ.* Die Ausführung muß man sich als Wechselgesang in der Form von Monodien des Polyphem und des Odysseus denken, und als Chor dazu die Gefährten des Odysseus; denn daß auch die Heerde des Kyklopen als eigentlicher Chor aufgetreten sei, ist unglaublich [14]), und auch Galatea scheint nicht direct in die Handlung eingegriffen zu haben. Außer diesen Dichtungen nun schreibt man diesem Philoxenos jetzt allgemein auch noch das Gedicht *Δεῖπνον* zu, aus welchem wir durch Athenäos größere Auszüge besitzen, welches indessen, soweit ich sehe, mit besserem Rechte dem Parasiten Philoxenos zugeschrieben wird. Daher schließlich nur noch einige andere Bemerkungen und Nachrichten über den Dithyrambiker dieses Namens hinzuzufügen sind, aus welchen erhellt, daß er, wie auch schon jene Verse des Antiphanes lehren, nachmals sehr geschätzt wurde. Zum Theil beweist dieses schon das Ansehen und die Kunst des Flötenspielers Antigonides, der sich vorzüglich mit der Aufführung der Compositionen des Philoxenos beschäftigte (s. oben), und gelegentlich den Alexander durch einen Vortrag bis zur ekstatischen Begeisterung aufregte (*Plut.* de Alex. fort. c. 2). Derselbe Alexander ließ sich durch Harpalos neben den Tragödien der drei großen attischen Dichter auch die Dithyramben des Telestes und Philoxenos nach Asien schicken (*Plut.* Alex. c. 8). In Arkadien, wo man in den gebildeteren Staaten die Musik sehr liebte, waren die Compositionen des Timotheos und Philoxenos sogar die gesetzliche Grundlage der musikalischen Jugendbildung und der jährlichen öffentlichen Aufführungen mit kyklischem Chortanz und Flötenspiel (*Polyb.* IV, 20, 9. *Athen.* XIV. p. 626). Und so nennt ihn denn auch die spätere Zeit immer unter den bedeutendsten Musikern und Dithyrambikern (*Aelian.* H. A. II, 11. *Tzetz.* de div. poet. v. 140. Prol. ad *Lycophr.* p. 252. ed. *Müller*). Zur näheren Charakteristik seiner eigenthümlichen Stellung und Bedeutung im Verlaufe der griechischen Musik dienen dann verschiedene Stellen bei Plutarch (de Musica c. 12, 29, 30, 31), deren Wesentliches darauf hinausläuft, daß sein Styl von dem der älteren Schule, z. B. des Pindar, wesentlich verschieden war: eine Differenz, welche nach ihrer innern Bedeutung und Begründung auf denselben Gegensatz zurückzuführen ist, der sich in der älteren und jüngeren attischen Tragödie (Äschylus und Euripides oder Agathon), oder in der älteren und jüngeren Schule der bildenden Kunst zu Athen (Phidias und Praxiteles) darstellte. Dort mehr Strenge, Einfachheit, Würde, Erhabenheit, hier mehr Freiheit, Mannichfaltigkeit, Reiz und Pathos [15]). Philoxenos bildet in sofern ein merkwürdiges Glied in der Geschichte des jüngeren oder speciell attischen Dithyrambos, mit welchem die Geschichte der Musik aufs Innigste verbunden war. Von einfachen Anfängen schraubte man sich hier zu immer künstlicheren und gewagteren Versuchen in Rhythmik und Tonsetzung empor, welche zuletzt zur Willkür und Gesetzlosigkeit führte: ein Vorwurf, welcher aber auf den Philoxenos noch keineswegs ohne Weiteres mit ausgedehnt werden darf. Vielmehr scheint dieser sich noch ziemlich in der rechten Mitte zwischen dem alten und dem jungen Style befunden zu haben [16]), wie er denn auch der Zeit und Schule nach noch dem Melanippides, dem eigentlichen Begründer dieser neueren Weise, zunächst stand. Bippart und Bergk schreiben dem Philoxenos auch noch ein Paar Epigramme zu (ein Fragment bei *Antigon.* Hist. Mirab. 127 und ein vollständiges in Anthol. Pal. IX, 319), indessen es muß auf sich beruhen, ob mit Recht. Über das Ganze vergl. *Lütcke* de Graec. Dithyrambis et poet. dithyramb. (Berol. 1829.), *Berglein* de Philoxeno Cytherio, dithyramborum poeta (Gotting. 1843.), *Ge. Bippart*, Philoxeni, Timothei, Telestis, dithyrambographorum reliquiae (Lips. 1843.), *Th. Bergk*, Poet. Lyr. Gr. p. 851 — 860 und Jen. Lit.-Zeit. 1844. Nr. 302 fg., *Guil. Maur. Schmidt* Diatr. in Dithyrambum Poetarumque Dithyramb. reliq. (Berol. 1845.) Cap. I, Bode, Gesch. der Hellen. Dichtkunst II, 2. S. 315 fg., Bernhardy Grundriß 2. Th. S. 549.

2) Philoxenos, der Parasit, denn so darf man ihn wol, allerdings etwas uneigentlich, benennen. Eine komische Person der älteren Komödie, der bei diesen Dichtern oft als Beispiel der Schlemmerei und Leckerei über die Bühne ging. So bei Aristophanes in den Wolken v. 681 fg., wo er unter den Männern, welche generis foeminini befunden werden, vorkommt, in den Wespen

13) s. Schneidewin, Beiträge. S. 128 fg. 14) Andere nehmen einen Chor der Kyklopen an.

15) Die Hauptstelle ist *Plutarch.* de Musica. c. 31, wo von den eignen Erfahrungen des Aristoxenos mitgetheilt wird. Dieser sei in seiner Jugend in der Musik nach der alten Schule des Pindar, Dionysios, Lampros, Pratinas erzogen worden, habe dann in spätern Jahren, bestochen von der Pracht der scenischen Aufführungen zu Athen, jene ältere Weise eine Zeit lang verachtet und sich die künstlichen Compositionen des Philoxenos und Timotheos zu eigen zu machen gesucht, habe es aber darin nicht weit gebracht (wobei der *τρόπος Πινδάρειος* und *Φιλοξένειος* als die beiden Mustergattungen einander gegenübergestellt werden), wovon eben jene treffliche Schule seiner Jugend Ursache gewesen. 16) In den bekannten Versen des Pherekrates, die eine kurze Geschichte des attischen Dithyrambos enthalten, wird, sowie Meineke sie hergestellt hat (Fragm. Com. Antiq. p. 327—335), Philoxenos auffallender Weise gar nicht genannt. Er würde, wenn sein Name ausgefallen ist, gleich nach Melanippides genannt sein, und sein Verdienst würde, trotz der Neuerungen, gewiß ebenso sehr und noch mehr anerkannt sein, als das des Melanippides, Phrynis, und selbst noch des Kinesias.

v. 81, wo er mit dem Epithet *καταπύγων* bedacht wird und zu welcher Stelle der Scholiast einen Vers des Eupolis anführt: *ἔστι δέ τις θήλεια Φιλόξενος ἐκ Διομείων*, mit dem Bemerken, daß auch Phrynichos in den Satyrn seiner gedacht habe. Dieser Philoxenos war Sohn des Eryris und nach Äschines bei *Athen.* V. p. 220 B von der Schule des Anaxagoras berührt. Eine Hauptstelle über ihn ist *Athen.* I. p. 5 B sq., wo verschiedene *ἀναγραφαὶ δείπνων* genannt werden, darunter auch das *Δεῖπνον* des Philoxenos, dessen der Komiker Platon gedacht habe, *τοῦ Φιλοξένου δὲ τοῦ Λευκαδίου Δεῖπνον Πλάτων ὁ κωμῳδιοποιὸς μέμνηται* etc. Da er hier *Λευκάδιος* genannt wird, so muß er also aus Leukas gebürtig, aber in Athen ansässig gewesen sein, da ihn Eupolis *ἐκ Διομείων* nennt. Weiterhin heißt es, nach diesem Philoxenos würden auch gewisse Kuchen genannt, und dann wird eine Stelle des Chrysipp angeführt, worin seine Weichlichkeit von einer andern Seite beleuchtet wird, mit dem Zusatze, dasselbe werde auch von dem Kytherier Philoxenos erzählt, womit eine Confusion dieser beiden Männer beginnt, welche sehr weit geht und dem guten Rufe des Dithyrambikers nicht wenig Abbruch gethan hat. Weiterhin kommt auch eine Stelle des Klearch zur Sprache, nach welchem Philoxenos, wenn er gebadet, mit einem Gefolge von Sklaven und allerlei Leckereien auf gut Glück herumzog und in irgend ein Haus ging, mit seinen Sachen das dort bereitete Mahl würzte und dann mit den Leuten schmauste. So sei er auch einmal nach Ephesos gereist, habe auf dem Fischmarkt nichts gefunden und erfahren, daß zu einer Hochzeit Alles aufgekauft sei, worauf er ohne Weiteres zu diesem Hochzeitsschmause sich ungeladen eingefunden habe. Nach dem Mahle habe er einen Hymenäos, des Anfangs: *Γάμε θεῶν λαμπρότατε* gesungen (woraus Einige ohne gehörigen Grund ein Gedicht des Philoxenos von Kythera gemacht haben) und dadurch Alle entzückt, sodaß der Bräutigam ihn zu Morgen wieder eingeladen habe: denn, setzt Athenäos, ohne Zweifel von dem Seinigen, hinzu, er war Dithyrambendichter, wobei ihn offenbar wieder jene Confusion der beiden gleichnamigen Personen, die unglücklicherweise auch beide in der Komödie oft genannt wurden, beschleicht, wie denn auch von Andern, z. B. bei Suidas, jene Geschichte auf den Dithyrambiker übertragen wird. Weiter wird erzählt, dieser Philoxenos (ὁ Ἐρύξιδος) habe sich gelegentlich den Schlund des Kranichs gewünscht, was auch Aristoteles (Problem. 28, 7 und Eth. *Eudem.* III, 2, auch Eth. *Nicom.* III, 10) erwähnt, wo immer *Φιλόξενος ὁ Ἐρύξιδος* genannt wird. Aber nichtsdestoweniger wurde auch dieser Witz der Lüsternheit wieder auch dem Dithyrambiker zugemuthet, und zwar schon von dem alexandrinischen Komiker Machon in Versen, welche Athenäos (VIII. p. 341) aufbewahrt hat und in denen auch noch andere Anekdoten derselben Art erzählt werden, mit ausdrücklicher Beziehung auf das Leben zu Syrakus am Hofe des Dionysius, welches wol auch, nächst jenen Erwähnungen beider in der attischen Komödie, die Ursache zu ihrer frühzeitigen und weit verbreiteten Verwechselung gewesen sein mag. Nimmt man dazu noch einige andere Stellen, wie die bei Plutarch (Sympos. IV, 4, 2 und de occulte vivendo c. 1), so hat man das Bild des attischen Ur-Parasiten (nur mit dem Unterschiede, daß dieser Parasit wohlhabend, also auch unabhängig und kein Schmeichler war, der aber aus Humor und Liebhaberei auch an fremder Leute Tisch ging, und dort oder an seinem eignen Profession von Wohlschmeckerei machte), eines in seiner Art geistreichen, witzigen Mannes, eine Art von Petronius oder Apicius der Republik Athen in ihrer besten Zeit, zum Anhange des Kallias gehörig, wie es scheint[17]). Mit jenen Römern hatte er auch die Ähnlichkeit, daß er seine Kunst der Feinschmeckerei in einem schriftlichen Werke verewigt hatte. Das ist eben jenes *Δεῖπνον* des Philoxenos, welches der Komiker Plato (a. a. O.) durch den Ausdruck *Φιλοξένου καινή τις ὀψαρτυσία* bezeichnet und welches auch sonst in der Komödie vorkommt, aber auch von Aristoteles bei *Athen.* I. p. 6 D. *τὸ Φιλοξένου Δεῖπνον*, welches also der eigentliche Titel war, genannt wird. Es ist nun allerdings die Frage, ob dieses Gedicht ein und dasselbe mit demjenigen ist, aus welchem Athenäos an verschiedenen Stellen größere Auszüge erhalten hat, oder ob dieses, welches er wiederholt dem Philoxenos von Kythera zuschreibt, ein anderes war, wie sich denn neuerdings besonders nach dem Vorgange Bergk's (Commentat. de Com. Antiq. p. 211) die meisten Stimmen[18]) dahin vereinigt haben, daß das durch jene Excerpte bei Athenäos bekannte *Δεῖπνον* dem Dithyrambiker zuzuschreiben sei. Allein es scheint mir ausgemacht, daß Athenäos überhaupt nur von einem Gedichte dieses Inhaltes spricht, welches also entweder dem Leukadier, oder dem Kytherier Philoxenos angehörte, und es ist mir höchst wahrscheinlich, daß *W. Dindorf* ad *Athen.* Vol. II. p. 711; *Ulrici* II, 603 und *Bippart*, *Philoxeni*, *Timothei* etc. Reliq. p. 29 sq. und p. 48 sq. Recht gethan, es dem Leukadier zuzuschreiben. Die Stelle des Athenäos, auf welche Bergk sich vorzüglich beruft, drückt nur einen Zweifel aus, welchem von beiden Philoxenen jenes Gedicht gehöre, und zwar nur einen Zweifel des Athenäos selbst, dessen ganze Stelle über die beiden oft Verwechselten so confus ist, daß auf seine Autorität in dieser Frage Nichts zu geben. Er bevorwortet (IV. p. 146 F) ein längeres Excerpt aus diesem Gedichte folgendermaßen: *Φιλόξενος δ' ὁ Κυθήριος ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Δείπνῳ, εἴπερ τούτου καὶ ὁ κωμῳδιοποιὸς Πλάτων ἐν τῷ Φάωνι ἐμνήσθη καὶ μὴ τοῦ Λευκαδίου Φι-*

17) Er hieß auch *Πτερνοκοπίς* (Schinkenhauer), wenn anders diese Person mit ihm identisch ist. Bergk (Comment. p. 210) unterscheidet, Meineke (Hist. crit. p. 418) und Schmidt (p. 20) identificiren beide. 18) Auch Bernhardy (Grundriß II. S. 549) entscheidet sich dafür, daß das *Δεῖπνον* dem Kytherier gehöre, indessen überzeugen auch seine Gründe Unterzeichneten keineswegs. Daß der Parasit ein geistloser Mensch gewesen, ist nirgends gesagt; im Gegentheil verrathen die Anekdoten einen witzigen und gescheuten Mann. Die Wortbildnerei, welche in den erhaltenen Stücken besonders auffällt, scheint damals in Athen, wie man aus der alten Komödie sieht, etwas Vielbeliebtes gewesen zu sein, und die Verse sind keineswegs von so besonders ausgezeichneter Fabrik, daß nur der Dithyrambiker sie gemacht haben könnte

λοξένου, wo doch jene Worte nichts Anderes sagen wollen, als: Wenn anders dieser Philoxenos von Kythera es ist, dessen Plato in jenen Versen gedenkt, und nicht der Leukadier: womit er auf I. p. 5 B zurückweist: *τοῦ Φιλοξένου δὲ τοῦ Λευκαδίου Δείπνου Πλάτων ὁ κωμῳδιοποιὸς μέμνηται* etc. Nun ist allerdings der Zeit nach keineswegs ein Grund vorhanden, daß Plato nicht auch ein Werk des Dithyrambikers Philoxenos hätte anführen können. Indessen da weder für die Autorschaft des einen Philoxenos, noch für die des andern entscheidende Gründe vorliegen, jedenfalls doch aber nur die Existenz eines einzigen Gedichtes der Art anzunehmen ist[19]), so wird man sich, die Sache im Allgemeinen angesehen, gewiß eher dahin neigen, diese Poesie der Genußsucht und der Tafelfreuden dem in dieser Art berühmten Schlemmer Philoxenos zuzuschreiben, als dem Dithyrambiker, dessen gesammtes Kunsttreiben, mögen ihn auch immer die Zeitgenossen zu großer Künstelei geziehen haben, zu ernst und mit den Gelegenheiten des Cultus zu eng verbunden war, als daß er sich auf solch eine Poesie einlassen konnte; auch ist von dessen Persönlichkeit, sobald wir von allen durch Misverstand auf ihn übertragenen Nachrichten abstrahiren, nichts bekannt, was uns bestimmen könnte, ihm solch einen schwelgerischen Humor zuzutrauen, wie er sich in den aus jenem *Δεῖπνον* erhaltenen Stücken ausspricht. Was das Gedicht selbst betrifft, so sind die daraus erhaltenen Auszüge so verdorben und die Sprache ist wegen unendlich langer humoristischer Composita und mancher technischen Ausdrücke so schwierig, daß die älteren Bearbeiter sich meist jeder Besserung enthalten haben. Neuerdings dagegen haben sich verschiedene Kritiker daran versucht, namentlich Th. Bergk. (Com. Soc. Gr. I, 1. p. 207 und Poet. Lyr. Gr. p. 851 sq.), Meineke (Com. Gr. Fragm. III. p. 635 sq.) und Schmidt (Diatribe in Dithyramb. p. 27 sq.), wo auch eine Übersetzung hinzugefügt ist. Das Gedicht enthielt die Beschreibung eines Gastmahls nach seinen gewöhnlichen Hauptacten: Mahlzeit, Nachtisch, Trinken. Verschiedene Personen sprachen, und es scheint eine Art von Handlung gehabt zu haben, also wie die Coena Trimalchionis, die Deipnosophisten des Athenäos und andere Compositionen der Art. Die Verse sind meist daktylisch-logaödisch, seltner trochäisch, der Dialekt ist dorisch.

Von den übrigen Schriftstellern, die unter dem Namen Philoxenos vorkommen, ist beiweitem der wichtigste: 3) der Grammatiker Philoxenos, über welchen Suidas einen wichtigen Artikel hat, auf dessen Grundlage Osann (*Philem.* Gramm. p. 307—320) ausführlich über ihn handelt. Dieser Philoxenos gehörte der Zeit zwischen Aristarch, Didymos und Nikanor, wie man daraus schließen kann, daß er auf der einen Seite *περὶ σημείων τῶν ἐν τῇ Ἰλιάδι*, was die Aristarchische Recension voraussetzt, geschrieben hatte, und auf der andern Seite in den Scholien des Cod. Venetus wiederholt so genannt wird, daß man annehmen darf, Didymos (Schol. Il. IX, 219. XX, 471) und namentlich Nikanor (Schol. Il. I, 638. V, 887. XIII, 809 u. f.) habe ihn angeführt. Er war Alexandriner von Geburt, lebte aber zu Rom, was gleichfalls auf die Zeit etwa gegen Ausgang der Republik führt. In seiner schriftstellerischen Thätigkeit steht er zwischen der Schule des Aristophanes von Byzanz und des Aristarch, sofern er sich mit der Kritik und Erklärung Homer's und mit lexikalischen Forschungen, besonders auch mit den Dialekten beschäftigte, und der Schule des Apollonius und Herodian, welche aber jünger waren, sofern er sich in zahlreichen Untersuchungen auf den etymologischen Theil der Grammatik, die Wortformen, Wortbildungen, die Accentlehre einließ, aber auch zugleich ein System des Hellenismus, der reinen, wissenschaftlich geläuterten und begründeten hellenischen Sprache, aufzustellen bemüht war. Zu seinen Homerischen Studien gehören bei Suidas die Titel *περὶ σημείων τῶν ἐν τῇ Ἰλιάδι* und *περὶ τῶν παρ' Ὁμήρῳ γλωσσῶν*, welche letztere Schrift aber auch ein besonderer Abschnitt der sechs Bücher *περὶ γλωσσῶν* gewesen sein kann, welche Suidas gleichfalls nennt. Stephanus von Byzanz nennt ihn wiederholt *ὁ τὴν Ὀδύσσειαν ἐξηγούμενος* oder *ὑπομνηματίζων* (vv. *Ἀλάβανδα* und *Δωδώνη*) und Suidas nennt v. *Σειρῆνος* von diesem Grammatiker eine Epitome *τῶν Φιλοξένου εἰς Ὅμηρον* in Einem Buche, wahrscheinlich eine kurze Zusammenfassung dessen, was von Philoxenos zerstreut und im Zusammenhange verschiedener Untersuchungen verhandelt war. Die Scholien zur Ilias des Cod. Venetus citiren ihn sehr oft, meist, wie es scheint, aus dem zu Il. I, 231 ausdrücklich genannten Buche *περὶ προσῳδιῶν*, obgleich auch andere Schriften von ihm benutzt wurden, wie die über die Verba in *μι*, vergl. Schol. Il. XXIV, 665 *Φιλοξένῳ δὲ ἀρέσκει ἐν τοῖς εἰς μι λήγουσι*, und die *περὶ μονοσυλλάβων ῥημάτων*; vergl. Schol. Il. II, 269 und X, 290. Diese letztere, und zwar im zweiten Buche, wird auch in den Scholien zur Odyssee (XIV, 485) genannt, sowie anderswo, zu Od. VII, 90, die Schrift über den römischen Dialekt, außer welchen Stellen er auch sonst noch wiederholt in dieser Scholiensammlung angezogen wird, wie auch in den Epimerismen Homer's bei *Cramer* Anecd. Oxon. Vol. I, bei Eustathius, bei *Athen.* II. p. 53 A und sonst. Der lexikalischen Forschung gehören die sechs Bücher *περὶ γλωσσῶν*, daher Philoxenos auch in dieser Beziehung bemerkenswerth ist; s. *Meier.* Com. Andocid. VI. p. III s. de Lex. Rh. Praef. lect. (Hal. 1843.) p. V, VII, XVIII. Sehr zahlreich scheinen seine Forschungen über die Dialekte gewesen zu sein, wohin die Titel bei Suidas gehören: *περὶ τῆς τῶν Συρακοσίων διαλέκτου, περὶ τῆς Λακώνων διαλέκτου, περὶ τῆς Ἰάδος διαλέκτου καὶ τῶν λοιπῶν*, wozu noch die Schrift *περὶ Ῥωμαίων διαλέκτου* hinzuzunehmen ist. Sehr häufig sind diese Untersuchungen, besonders die über den ionischen und den römischen Dialekt im Etymologicum des Orion, im Etymol. Magnum und in den andern Redactionsformen dieses Wörterbuchs excerpirt, wobei bisweilen Verwechselungen des Namens *Φιλόξενος* mit den gleich anfangenden *Φίλων* oder *Φιλωνίδης* vorkommen; vergl. *Koen.* Praef. ad

19) Bode (Lyrische Poesie 2. Bd. S. 319) und Schmidt (Diatr. S. 11) unterscheiden zwei gleichartige Gedichte, eins vom Leukadier und das andere vom Kytherier.

Gregor. Corinth. p. XVI der leipz. Ausg. v. 1811. Die römische Sprache sah Philoxenos ohne Zweifel, wie alle Griechen, für eine bloße Abart des äolischen Dialektes an [20]), welcher also vermuthlich im Zusammenhange mit dem römischen behandelt wurde, sowie die Abschnitte über den syracusischen und über den lakonischen Dialekt auf eine ausführliche Behandlung auch des dorischen Dialektes deuten. Ferner nennt Suidas eine Schrift *περὶ μέτρων*, auf welche Longin (Proleg. ad Hephaest. p. 138 *Gais.*) Bezug nimmt: *τοῦ δὲ περὶ μέτρων λόγου πολλοὶ πολλαχῶς ἤρξαντο, οἱ μὲν ἀπὸ στοιχείων, ὡς Φιλόξενος, οἱ δὲ ἀπὸ τοῦ μέτρων ὅρου, ὡς Ἡλιοδώρου.* Besonders zahlreich sind dann wieder die Titel über Wortformen, Wortbildung, überhaupt aus dem weitläufigen und von den Alten mit so mühsamem Fleiße hin und her durchforschten Capitel *περὶ παθῶν*; s. *Ritschl*, de Or. et Orione p. 65. Es gehören dahin folgende, theils bei Suidas, theils in andern Schriften, namentlich bei Orion und in den Etymologicis bewahrte Titel: *περὶ μονοσυλλάβων ῥημάτων* in wenigstens zwei Büchern, *περὶ τῶν εἰς μι λῃγόντων ῥημάτων, περὶ διπλασιασμοῦ* (Suidas), oder *περὶ διπλασιασμῶν* und *περὶ ἀναδιπλασιασμοῦ* (Orion), wobei wegen der Bedeutung dieser Titel *Osanni* Philem. p. 317 nachzusehen ist, *περὶ συζυγιῶν, περὶ προσῳδιῶν, περὶ συγκριτικῶν*, d. h. die Comparationsformen (Etym. M.). Aus diesen Schriften haben besonders Orion, die Etymologica, Zonaras, Phavorin u. a. eine solche Masse von Notizen bewahrt, daß sich danach eine bedeutende Übersicht über die Eigenthümlichkeiten der Methode und Forschung des Philoxenos, besonders in etymologischer Hinsicht, gewinnen ließe. Endlich nennt Suidas noch das Werk *περὶ Ἑλληνισμοῦ* in sechs Büchern, was vielleicht der allgemeine Titel des Complexes von sprachlichen Untersuchungen zur Formenlehre war, deren einzelne Titel so eben aufgezählt sind. Auch dieses Werk wird gelegentlich im Orion angezogen, wo aber der Verfasser fälschlich Philo und Philonides genannt wird.

Noch andere Personen, die den Namen Philoxenos führten, zählen Wyttenbach (Diatribe de Philoxenis in s. Philomath. II. p. 64 sq., Opusc. T. I. p. 294—301) und Schmidt (Diatr. in Dithyramb. p. 22 sq.) auf. Aber theils ist der Name nicht ganz sicher [21]), theils sind sie nicht von sonderlichem Gewicht. (*Preller.*)

Wir erwähnen hier nur noch 1) den Philoxenos, der ein Sohn des Eryxis *) und ein Schüler des Philosophen Anaxagoras war (*Aeschin.* ap. *Athen.* V, 220, b), daher der Eryxis des Philoxenos Sohn, welchen Aristophanes in den Ol. 93, 3 aufgeführten Fröschen (v. 941 sq.) verspottete, wol der Sohn desselben war. Er war als Gourmand berüchtigt; so soll er sich den Schlund eines Kranichs gewünscht haben, damit der Genuß der Speisen für ihn um so länger dauerte (*Athen.* I, 6, b. *Aristot.* Ethic. Eudem. III, 2 u. a.). Geringe Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung Schmidt's (a. a. O. S. 10 fg.) für sich, daß der Philoxenos, welcher den Beinamen *Λευκάδιος* führt, oder ein Sohn des *Λευκάδιος* heißt, von dem Sohne des Eryxis nicht verschieden gewesen wäre; es stützt sich dieselbe am Ende nur darauf, daß der letzte ein neues Kochbuch (*καινή τις ὀψαρτυσία*) verfaßt habe, dessen der Komiker Platon in seinem Stücke Phaon ausführlicher gedacht hat, daß auch Er sehr gefräßig war und eine besondere Liebhaberei für eine Art heißer Kuchen hatte, die nach ihm die Philoxenischen hießen (*Athen.* I, 5, b. *Suid.* in *ὀψοφαγία, Τιμαχίδας, Φιλόξενος. Plutarch* de. occ. viv. p. 199 *Hutt.*). Schmidt geht noch weiter und vermuthet (S. 21), daß der Philoxenos aus dem Gau Diomeia, der von den Komikern Eupolis, Phrynichos und Aristophanes (Vesp. 84. Nub. 690 sq.) als weibischer und verhurter Mensch verspottet ward, ebenfalls von den Genannten nicht verschieden sei, eine Annahme, zu der noch weniger Grund vorhanden zu sein scheint. Am allerwenigsten kann ichs billigen, daß Schmidt auch den Parasiten Philoxenos, der den Spottnamen „Schinkenesser" (*πτερνοκοπίς*) führte, mit den Genannten identificirt; denn dieser scheint entschieden einer weit spätern Zeit anzugehören, da seiner erst die Komiker Axionikos und Menander gedenken.

2) Der Maler Philoxenos aus Eretria. Er war ein Schüler des Nikomachos (*Plin.* 35, 10. s. 36) und verfertigte für den König Kassander ein vortreffliches Gemälde, was eine Schlacht zwischen Alexander und Darius darstellte. Noch ein Bild von ihm, was die mit einander zechenden Silenen darstellte, ist berühmt.

3) Philoxenos Xenaias, von sklavischer Abkunft, geb. zu Tahal in Susiana, Bischof von Hierapolis (Mabug) seit 485, gest. 522, der erste Gegner der Bilderverehrung. Er erklärte sich für die Monophysiten, deren Lehre er mit Heftigkeit und Verfolgungssucht, unterstützt vom Kaiser Anastasius II., vertheidigte; unter dem orthodoxen Kaiser Justin I. wurde er 518 abgesetzt und erst nach Philippopolis, dann nach Gangra verwiesen, wo er im Rauch umkam. Man hat von ihm unter Andern eine syrische Übersetzung der Evangelien, welche bei den Monophysiten, die ihn als Märtyrer betrachten, kanonische Auctorität hatte. (*H.*)

PHILOXERUS. Diese von R. Brown (Prod. fl. Nov. Holl. p. 416) aufgestellte, von Endlicher (Enchir. n. 1954) mit Iresine vereinigte Pflanzengattung gehört zu der ersten Ordnung der fünften Linné'schen Classe und zu der Gruppe der Gomphreneen der natürlichen Familie der Amaranteen. Char. Die Zwitterblüthen nach der Befruchtung unverändert; der Kelch fünfblätterig, mit drei Stützblättchen versehen; ein kurzes ungezähntes Becherchen trägt die Staubfäden mit einfächerigen Antheren; der Griffel einfach, mit zwei Narben; die Schlauchfrucht einsamig. Fünf Arten, Ph. conicus *R. Br.* (Gomphrena conica *Spr.*), Ph. diffusus *R. Br.* (Gomphrena diffusa *Spr.*), Ph. aggregatus *Kunth* (Gomphrena aggregata *Wildenow.*), Ph. crassifolius *Kunth* (Gomphrena crassifolia *Spr.*) und Ph. ver-

---

20) Vergl. die bei Osann (l. c. p. 313) angeführte Stelle.

21) Dahin möchte auch Schol. *Aesch.* Pers. v. 300 zu rechnen sein, wo *Φιλόξενος ἐν τῷ περὶ λιμένων* citirt wird. Es sollte wol *Τιμοσθένης* sein.

*) Preller hat oben S. 245 auch diesen behandelt, ich kann mich aber bei seiner Ansicht nicht beruhigen.

micularis *R. Br.* (Illecebrum vermiculare *L.*, Gomphrena vermicularis *Swartz*), sind als krautartige den Kugel-Immortellen (Gomphrena) ähnliche Gewächse in Neuholland, dem tropischen Amerika und Carolina. Die Blätter von Ph. vermicularis *R. Br.* werden in Westindien als Salat gegessen und gelten für harntreibend. Ph. brasiliensis *R. Br.*, s. Mogiphanes. (*A. Sprengel.*)

PHILOZOE, nach Schol. *Lycophr.* v. 911 Frau des Tlepolemos, dem zu Ehren sie, als er vor Troja gefallen war, Leichenspiele veranstaltete. (*H.*)

PHILTATIOS (*Φιλτάτιος*), ein griechischer Grammatiker, Freund des Historikers Olympiodor aus Theben, der sein Geschichtswerk dem Kaiser Theodosius d. J. dedicirt hatte, woraus sich auch das Zeitalter des Philtatios ergibt. Photius (Bibl. 80. p. 61, a, 9) erwähnt von dem Letztern, daß er etwas über den Bücherleim entdeckt hat. (*H.*)

PHILTEAS, hatte ein Werk über Naxos unter dem Titel *Ναξιακά* geschrieben; s. Etym. M. p. 795, 12 *παρὰ τὸ φιλῶ φιλτὸς ῥηματικὸν ὄνομα, οὗ παρώνυμον Φιλτέας, ὡς πρῶτος Πρωτέας, ἄριστος Ἀριστέας. Φιλτέας δέ ἐστιν ὁ καλούμενος ἱστορικός, ὁ τὰ Ναξιακὰ συνθείς.* Für *ὁ καλούμενος ἱστορικός* hat ein Codex zu Leyden: *ὁ καλλαβαῖος ἱστορικός*, woraus schon *Valckenaer* adnotatt. in Phalaridea Lennepii p. XXVII, der Schäfer'schen Ausg. (Leipz. 1823.) *ὁ Καλακταῖος* hergestellt hat. *Φιλτέας ἐν τρίτῃ Ναξιακῶν* wird auch bei *Tzetzes* ad *Lycophr.* v. 633 citirt. Also beruht es auf einem Misverständnisse, wenn *Eustath.* ad Odyss. p. 1885, 51 in zweifelnder Weise sagt: *οἷς ἀκολουθεῖ καὶ ὁ τὰ Ναξιακὰ γράψας, Φιλητᾶς ἢ Καλλῖνος*, wo Eustathius wahrscheinlich *Φιλτέας Καλακτῖνος* vor sich hatte. Eudocia macht daraus dann ohne Weiteres eine Schrift des Philetas. *Καλὴ ἀκτὴ* war eine Stadt auf Kreta. Bei Eustathius führt Heraklides aus diesem Werke ionische Formen *πεποιέαται, γεγενέαται* an, woraus man nicht zu bestimmt folgern darf, daß Philteas der ältern Geschichtschreibung angehörte, da auch in der hellenistischen Literatur historische Werke im ionischen Dialekte nichts Außerordentliches waren. Vergl. außer Valckenaer *Meineke* Anal. Alex. p. 351 sq. und *Tzschirner* Panyasidis Fragm. p. 35 sq. (*Preller.*)

PHILTIS. 1) Eine Pythagoreerin aus Kroton. *Jamblich.* V. P. a. E. 2) Die Tochter des Philosophen Aristoxenos (*Diog. Laërt.* VIII, 88). (*H.*)

PHILTRUM (*φιλεῖν* — Zaubertrank, Liebestrank). Der Glaube an die Möglichkeit, durch gewisse Tränke, sowie durch mancherlei abergläubische Feiergebräuche, auf einen Menschen dergestalt einzuwirken, daß in ihm Liebe oder Haß gegen einen Andern (besonders des anderen Geschlechtes) erwache, daß er zum Beischlafe, wenigstens zum fruchtbaren, untüchtig werde, oder in Wahnsinn versinke u. s. w., war schon dem grauesten Alterthume nicht fremd. Amasis, König in Ägypten, konnte sich von solchem Zauber nur durch Gaben und Gelübde, der Venus dargebracht, befreien, Jupiter selbst hatte diesem Zauber einmal unterlegen, Plato warnte vor ihm, das Gesetz der Zwölftafeln bestrafte ihn mit dem Tode, und die römischen Gesetze erwähnen überhaupt mehrfach rechtlicher auf solchen Zauber bezüglicher Verhältnisse, wie es denn auch nach Plinius gewöhnlich war, daß namentlich junge Eheleute, um sich vor einer feindlichen Einwirkung auf ihre Fruchtbarkeit zu schützen, die Pfosten ihrer Thüren mit Wolfsschmalz bestrichen. Daß aber jene Tränke nicht immer „pocula sterilitatis" oder „pocula amoris" waren, sondern unter Umständen auch als „pocula odii" und „pocula furoris" dienten, geht unter anderm aus Tacitus (Annal. L. IV) hervor, nach welchem Numantia, die erste Gattin des Plautius Sylvanus, beschuldigt wurde, „injecisse carminibus et veneficiis *vecordiam* marito." In der Finsterniß des Mittelalters gesellte sich zu dem Glauben an jene Tränke noch manche andere abergläubische Meinung: ähnlicher Art, insbesondere die Meinung, daß ein unter gewissen zauberischen, teuflischen Künsten vollzogenes Knotenknüpfen, welches man Nestelknüpfen (Ligatura, nouer aiguillette) nannte, die mannichfaltigsten zauberischen Dienste zu leisten vermöge; denn wenn auch, wie behauptet wird, eine misverstandene Stelle Birgil's (Eclog. VIII, 77, 78) die Veranlassung zu dieser letztgedachten Meinung gegeben haben sollte, so war es doch erst das Mittelalter, in welchem man durch das Nestelknüpfen nicht blos Eheleute unfruchtbar (L. neonymphorum), sondern auch einen Menschen kugelfest machen (L. bombardarum), jeden Gegenstand vor Entwendung sichern (L. corporum), ein Haus vor Räubern und Dieben schützen (L. latronum et furum), Kaufleuten den Handel verderben (L. mercatorum), und Müllern das Mahlen unmöglich machen (L. molendini) zu können glaubte; ja es bedurfte zu diesen Zwecken nach dem Volksglauben jener Zeiten nicht einmal immer der Bänder und Schnüre, sondern es reichte oft zu solchem Zauber das Zudrücken von Schlössern, ja das bloße Aussprechen gewisser geheimnißvoller Formeln hin, wie denn auch durch Ähnliches ein solcher Zauber wieder gelöst werden konnte. Noch auf dem Concilium zu Regensburg, dem ersten teutschen, wurde das Nestelknüpfen für ein schweres, todeswürdiges Verbrechen erklärt, und nur allmälig ist es, zuerst aus den Gesetzbüchern, zuletzt auch aus dem Volksglauben, verschwunden, wenn auch gegenwärtig in vielen Gegenden, selbst Europa's, zuverlässig noch mancher Einzelne so wenig vom Glauben an Nestelknüpfen und Zaubertränke, als von anderem Aberglauben frei ist. Unter den Arabern hat in unserer Zeit noch Niebuhr, unter den Makassaren Kämpfer den Glauben an das Nestelknüpfen verbreitet gefunden.

Wenn der letztgenannte Gegenstand in allen Beziehungen ausschließlich dem Gebiete des Aberglaubens angehört, so verhält es sich mit den erwähnten Tränken, vorausgesetzt, daß sie wirksame Bestandtheile enthalten, begreiflicher Weise nicht ebenso. In manchen derartigen Tränken fehlte es nun allerdings an derartigen Bestandtheilen gänzlich, und viele andere dieser Zaubertränke waren höchstens geeignet, Ekel, Erbrechen, Durchfall und ähnliche, ohne größeren Nachtheil für die Gesundheit bald wieder vorübergehende, Zufälle herbeizuführen, nicht selten

aber war die Zusammensetzung dieser Tränke auch eine im höchsten Grade gefährliche, zuweilen eine tödtliche. Eigentlichen Liebestränken, d. h. solchen, welche Neigung zu einer bestimmten Person des andern Geschlechts erwecken sollten, wurden oft Körpertheilchen dieser Person oder Absonderungsstoffe derselben: Haare, Nägel, Milch, Schweiß, Monatsblut u. dergl. m., zugesetzt; Mütter bewahrten ein Stück der Fruchthäute, der Nachgeburt, am öftersten ein Stück der Nabelschnur ihrer Söhne getrocknet und gepulvert auf, um es seiner Zeit demjenigen Mädchen beizubringen, von welchem sie den Sohn geliebt zu sehen wünschten, und wenn ein Fall dieser Art mir selbst nicht mehr vorgekommen ist: so habe ich wenigstens noch eine Hebamme gekannt, welche den von ihr gepflegten Wöchnerinnen bald nach der Entbindung ein Stück der Nachgeburt in einer Suppe beizubringen pflegte, um Krankheiten des Wochenbettes zu verhüten. Liebestränke dieser Art, zu welchen meistens wol auch diejenigen gehörten, welchen man Geschlechtstheile thierischer Körper: des Hirsches, des Wolfes, der Hyäne, der Zuchtsau, das Herz der Lachtaube und Ähnl. beigemischt hatte, mögen oft kaum Ekel erregt haben, da der Empfänger in der Regel Nichts von ihren ekelhaften Bestandtheilen erfuhr, und die jedesmalige Menge dieser letzteren fast immer eine sehr geringe war. (Den neuesten mir bekannten Fall der Anwendung eines an sich unschädlichen Liebestrankes haben die „Nordischen Miscellen" [1809. 11. Bd. St. 1. S. 77] veröffentlicht.) Dagegen konnten keineswegs unwirksam jene Liebestränke bleiben, deren Bestandtheile entweder durch Beförderung der Samenabsonderung, oder durch unmittelbare Erregung der Urinwerkzeuge und der Geschlechtstheile, oder durch Beides zugleich, zum Beischlafe reizten, Stoffe, welche ebendeshalb mit dem Namen „Aphrodisiaca" (s. d. Art. Reizmittel) bezeichnet zu werden pflegten. Zu diesen wurden namentlich einzelne Körpertheile verschiedener Vögel, das Fleisch einer noch größeren Anzahl von Fischen, z. B. des Rochen, Amber, Bisam, die Auster, die kleine Kammmuschel, der Krebs, der Seekrebs, der Maikäfer, die spanische Fliege, die Spinne, die Ameise u. s. w. gezählt, eine noch ungleich zahlreichere Menge dieser Stoffe aber gehört dem Pflanzenreiche an, und wir müssen uns hier begnügen, von diesen letzteren Orchis bifolia, O. odoratissima, O. suaveolens, und unter den Orchiden als angeblich vorzüglich wirksam O. sancta *L.*, Maranta Galanga, Calamus aromaticus, Laurus persea, Arum colocasia, Dracontium polyphyllum, Panax quinquefolium, Seum ninsi, Atropa Mandragora, Dario Zibethinus, Ginseng, Sellerie, Rauke, Morcheln, Trüffeln, Cacao, vornehmlich die aus ihm mit Milch, Zucker und Vanille bereitete Chocolate, endlich manche betäubende Gifte, die „medeides herbae" Ovid's zu nennen; es ist bekannt, wie beliebt auch in der fraglichen Beziehung der Mohnsaft im Morgenlande ist, die Samen von Datura metel *L.* werden noch gegenwärtig in Indien in der angedeuteten Weise von den Frauen benutzt, und die Samen mehrer Daturaarten haben von jeher zur Bereitung von Liebestränken gedient. Übrigens wurden dergleichen Stoffe nach der gemeinen Meinung früherer Zeiten oft auch schon durch äußere Anwendung in der beabsichtigten Weise wirksam, und es versicherte unter andern van Helmont (Tractatus de magnetica vulnerum curatione p. 72), ein Kraut zu kennen, welches, in der Hand erwärmt, und hiernach in die Hand eines Andern gelegt, diesen wenigstens für einige Tage mit Liebe gegen den Geber erfülle.

Die Namen mehrer der ebengenannten Stoffe erklären hinreichend, daß die in Rede stehenden Tränke oft sehr nachtheilig, ja tödtlich geworden sind, und machen es daher ganz glaublich, daß, wie Plutarch erzählt, durch einen solchen Trank Lucull das Leben verloren, sowie durch ähnliche, welche spanische Fliegen enthielten, Lucrez, zwei von Ambrosius Paré Erwähnte u. A. umgekommen sind. Sauvages (Nosologia method. T. II. p. 429) erzählt, daß den öffentlichen Dirnen bisweilen Stechapfelsamen in der Absicht gegeben wird, ihre Schamhaftigkeit abzustumpfen, und daß diese Absicht auf die genannte Weise nicht selten erreicht worden, ist so wenig unwahrscheinlich, als es undenkbar ist, daß, wie Sonnini (Reise nach Ober- und Niederägypten. 2. Bd. S. 318 fg.) berichtet, in Ägypten öfter Männer einer tödtlichen Abzehrung in Folge des Genusses von Monatsblut unterliegen, welches, mit ihren Speisen vermischt, ihnen wiederholentlich von der Eifersucht ihrer Frauen gereicht wird. Endlich hat zwar A. Meckel (Lehrb. d. ger. Med. Halle 1821. S. 250) die Lehre von Giften, welche specifisch die Seelenkräfte ergreifen (Wahnsinn erregenden Giften), gradehin zu den Fabeln gezählt, aber jene neueren Lehrer des Strafrechts, welche die Möglichkeit einer durch Gifte zu bewirkenden absichtlichen Zerstörung der Seelenkräfte voraussetzten (Kleinschrod, Selchow), befanden sich dabei wol nicht im Irrthume, in sofern unter die verschiedenen möglichen Wirkungen namentlich mehrer betäubender Gifte auch der Wahnsinn gehört, und kaum zu bezweifeln sein dürfte, daß wiederholte kleinere Gaben, z. B. von Wolfskirsche, Stechapfel u. s. w., mit (wenn auch nicht sicherem) Erfolge dazu gemisbraucht werden können, Geisteszerrüttung herbeizuführen. Nach allem diesem haben die Liebestränke, wie die Zaubertränke überhaupt, als solche seit lange aufgehört, ein Gegenstand der Gesetzgebung und der gerichtlichen Arzneiwissenschaft zu sein, kein gerichtsärztliches Gutachten wird heute noch, wie einst geschehen, die Frage behandeln, ob, im Falle mehre Kinder einer Familie vor ihrem beendigten dritten Lebensjahre sterben, nothwendig Behexung dabei im Spiele gewesen, oder, ob einer „venefica imaginaria," welche dem Satan Hostien geliefert, Ochsen bezaubert und Kühe durch Zauberei getödtet zu haben versichert, Glauben beizumessen sei, und keine medicinische Facultät wird heute noch — wie die leipziger im J. 1697 — erklären, daß gepulverte Schamhaare, Blut und Schweiß eines Menschen sehr füglich Liebe zu demselben erzwingen könnten, und daß dies, wie selbst der Wahnsinn, noch weit sicherer die Wirkung zauberischer Mittel sei, wie die fast tägliche Erfahrung beweise (Zittmann). Immer wird dagegen in einzelnen Rechtsfällen die Frage vorkommen und möglicherweise vielentscheidend sein können, ob ein bestimmtes, in Anwen-

dung gebrachtes Mittel geeignet sei, zur Wollust zu reizen, Fruchtabtreibung zu bewirken, Geisteszerrüttung herbeizuführen, oder auf irgend eine andere Weise vermittels seiner natürlichen Eigenschaften der Gesundheit Nachtheil zu bringen, und dieses Sachverhältniß, sowie der Umstand, daß noch heute Aberglaube und Betrügerei zur Erreichung ihrer Zwecke bald schädliche Stoffe benutzen, und wirklich Schaden durch dieselben anrichten, bald durch die Anwendung unschädlicher nichtsdestoweniger eine polizeiliche oder gerichtliche Untersuchung veranlassen, ist es, welcher den Zaubertränken, wenn auch nicht mehr als solchen, und obgleich jene Mittel keineswegs immer in Form von Tränken in Gebrauch kommen, noch immer eine Stelle in den Schriften der Gerichtsärzte gesichert hat und immer sichern wird, wenn auch diese Dinge in der Folge vielleicht mit einem angemessenern Namen bezeichnet werden sollten. Die gerichtsärztlichen Entscheidungen in den ebenerwähnten Rechtsfällen werden daher auch überall ausschließlich auf den Grundsätzen der Arzneiwissenschaft und ihrer Hilfswissenschaften, vornehmlich Naturlehre, Naturgeschichte, Scheidekunst und Giftlehre, beruhen, und um so bestimmter ausfallen, je mehr die jedesmaligen Umstände geeignet sind, jeden der angewandten verdächtigen Stoffe vollständig erkennen zu lassen, was, selbst in Betreff mancher Gifte des Pflanzenreiches, durch die Entdeckungen und Erfindungen der neueren Scheidekunst wesentlich erleichtert worden ist.

J. Potter, The antiquities of Greece. Vol. II. (London. 1706. 4.) p. 245 sq. *J. Cornbachius*, Tract. de philtris. (Hamburgi 1609. 4.) *A. Vater*, Diss. de venenis et philtris. (Vitemb. 1706. 4.) *G. A. Langguth*, Progr. de poculo abortivo et amatorio. (Vitemb. 1747. 4.) *Zittmann*, Medic. forens. Cent. V. cas. 48. VI. cas. 36. *Valentin*, Pandect. medic. legal. T. I. p. III. c. 20. G. H. Masius, Handbuch der gerichtl. Arzneiwissenschaft. 1. Bd. S. 792. 897. II. S. 294 fg. und 1040 fg. W. G. Soldau, Geschichte der Hexenprocesse. (Stuttgart 1843.) (*C. L. Klose.*)

PHILUMENOS, ein griechischer Arzt. Sein Name, der sich auf mancherlei Weise verschrieben findet, wird von Oribasios, Aetios und Trallianos citirt. (*H.*)

PHILYDRUM. Diese von Banks (in *Gärtner* de fruct. I. p. 62. t. 16) gestiftete Pflanzengattung gehört zu der ersten Ordnung der ersten Linné'schen Classe und bildet für sich allein eine kleine natürliche Familie (Philydreae *Dumortier*) aus der Verwandtschaft der Junceen und Xyrideen. Char. Die Blüthenscheide einblätterig, länger als die gefärbte, verwelkende Blumendecke: diese besteht aus vier Blättchen, von denen die beiden inneren schmäleren als verwandelte Staubfäden zu betrachten sind; ein pfriemenförmiger Staubfaden mit zweifächeriger Anthere; der Griffel einfach, mit knopfförmiger Narbe; die Kapsel frei, dreifächerig, dreiklappig, vielsamig; der fadenförmige, gerade Embryo in der Mitte des fleischigen Eiweißkörpers. Die beiden bekannten Arten sind: 1) Ph. lanuginosum *Banks* l. c. *Roscoe* in Transact. of Linn. soc. 8. t. 20. fig. 5. Bot. mag. t. 783. Garciana cochinchinensis *Loureiro* fl. cochinch. ed. *Willdenow* p. 20, ein wolliges Sumpfgewächs, welches in Neuholland, Cochinchina und China einheimisch ist, mit perennirender, faserig-büschelliger Wurzel, einfachem Stengel, zerstreuten, an der Basis scheidigen, reitenden, schwertförmigen Blättern, einfacher oder etwas ästiger Blüthenähre, gelben Blumen, spiralförmigen Antherenfächern, in den mittleren Kapselwinkeln befestigten Mutterkuchen und spiralförmig-gestreiften, an der Spitze mit einem Hütchen versehenen Samen. 2) Ph. pygmaeum *R. Brown* Prodr. fl. Nov. Holl. p. 264. Hetaeria pygmaea *Endlicher* Gen. 1060, enchir. p. 77, wie die vorhergehende Art und ebenfalls in Neuholland einheimisch, aber kleiner und unbehaart, mit nierenförmiger Anthere, freien, fadenförmigen Mutterkuchen und glatten, nackten Samen. (*A. Sprengel.*)

PHILYLLIOS aus Athen, ein Dichter der älteren und mittlern Komödie, über den Meineke (Hist. crit. p. 258 sq. und Fragm. Com. Antiq. p. 857—866) handelt. Daß er schon vor den Ekklesiazusen des Aristophanes, d. h. vor Ol. 96, 4, bekannt war, sieht man aus Schol. *Aristoph.* Plut. 1195, doch weisen ihm die Titel seiner Komödien und andere Merkmale ebenso sehr eine Stelle in der mittleren Komödie an. Seine Stücke zählt Suidas in folgender Ordnung auf: *Αἰγεύς*, *Αὔγη*, *Ἄντεια* (eine Hetäre, s. *Meineke*, Hist. crit. p. 250), *Δωδεκάτη*, wahrscheinlich das Fest der Choen (*Hesych.* s. v.), *Ἡρακλῆς*, *Πλύντριαι ἢ Ναυσικάα*, *Πόλεις*, *Φρεωρύχος*, *Ἀταλάντη*, *Ἑλένη*, wo die beiden letzten Titel ganz wie ein ungeschickter Nachtrag aussehen, wie sie denn auch sonst nicht citirt werden. Von allen übrigen gibt es Bruchstücke, welche indessen selten über den Inhalt einigen Aufschluß geben, z. B. über den des Herakles, wo die *Δορπία*, ein Tag der Apaturienfeier, auftrat, also wahrscheinlich eine Schmauserei und Herakles in dem beliebten Charakter des Vielfraßes dargestellt wurde. Außerdem wird von Philyllios erzählt, daß er zuerst Fackeln auf die Bühne gebracht habe, Schol. *Aristoph.* Plut. 1195. Auffallend sind mehre starke Abweichungen von dem gewöhnlichen attischen Sprachgebrauch. Der Name ist oft verdorben. (*Preller.*)

PHILYRA (Mythol.). 1) Die Tochter des Okeanos, mit der sich Kronos, als er noch über die Titanen herrschte, und den Zeus auf der Erde aufsuchte, in die Figur eines Pferdes verwandelt, in Thessalien (Schol. *Apollon. Rhod.* II, 1231) oder in Thracien (*Hygin.* f. 138) begattete. Die Frucht dieser Umarmung war der durch seine Heilkunst bekannte Kentaur Chiron, der daher auch der Philyride (*Φιλλυρίδας*) heißt (*Hesiod.* Theog. 1002. *Pind.* Pyth. III, 1. IX, 31. *Ovid.* Art. I, 11. *Virg.* Georg. III. 550. *Propert.* II. 1, 60), auch Philyreius heros (*Ovid.* Met. II, 676. Fast. V, 391). Vergl. noch *Pind.* Pyth. IV, 105. VI, 22. Nem. III, 41. *Apollod.* I, 2, 4. Zeus verwandelte sie auf ihre Bitte in eine Linde. 2) Nennt der Dichter der Nostoi so die Gemahlin des Nauplios, die Mutter von Palamedes, Oax und Nausimedon, während die Tragiker dafür die Klymene, die Tochter des Katreus, nennen. (*Apollod.* II, 1, 5 a. E.) (*H.*)

Philyra *Klotzsch.*, s. Croton.

PHILYRER (*Φίλυρες*), eins jener kleinen Völker oder Völkchen, welche von der Argonautensage an dem Pontus Euxinus aufgeführt werden. Phineus, welcher bei Apollonius Rhodius (Argon. II, 311 sq.) den Argonauten über das Ziel ihrer Fahrt Auskunft ertheilt, kommt von den Amazonen zu den Philyres (v. 393 sq.): *νῆσον δὲ προτέρωσε καὶ ἠπείροιο περαίης φέρβονται Φίλυρες· Φιλύρων δ' ἐφύπερθεν ἔασι Μάκρωνες· μετὰ δ' αὖ περιώσια φῦλα Βεχείρων. ἑξείης δὲ Σάπειρες ἐπὶ σφίσι ναιετάουσι· Βύζηρες δ' ἐπὶ τοῖσιν ὁμώλακες, ὧν ὕπερ ἤδη αὐτοὶ Κόλχοι ἔχονται ἀρήϊοι.* Der Scholiast zu *Apoll.* l. c. *Φιλυρίδα νῆσον — τὴν τῶν Φιλύρων.* Dieselben Philyres werden auch von Dionysius Periegetes (v. 766) aufgeführt: *Βύζηρές τοι πρῶτα καὶ ἀγχόθι φῦλα Βεχείρων, Μάκρωνες, Φίλυρές τε, καὶ οἱ μόσσυνας ἔχουσι δουρατέους.* Dazu *Eustath.* p. 243 ed. *Bernhardy* Geog. min. T. I. und Annot. ad *Dionys. Per.* p. 735. T. II. Auch Festus Avienus (v. 945 sq.) führt diese Völkchen in ähnlicher Weise auf: Aspera primum Byzerum gens est; dicti sunt inde Bechiri, Macrones Philyresque et pernix Durateum gens. Strabon (XII, 548 *Cas.*) weiß Nichts von den Philyres. Stephan Byz. kennt den Namen ohne weitere Erörterung; s. *Cellar.* Orb. ant. II. p. 336. *Bernhardy* l. c. p. 735. Vergl. *Brunck* ad *Apoll. Rhod.* l. c. Die Becheri und Buzeri werden auch von Pomponius Mela (I, 19, 11) angegeben; s. *Tzschucke* ad l. c. p. 608 sq. Vol. III. P. 1. (*Krause.*)

PHIMACHUS, Sohn des Dolophion, Hirte des Königs Actor, erhielt (nutrivit) den Philoktet, als dieser von den Achäern auf Lemnus ausgesetzt, oder vielmehr zurückgelassen war (*Hygin.* f. 102). Mir scheint aber der Name verdächtig; ich möchte Philomachus vermuthen. (*H.*)

PHIMOSIS (*φιμός — φιμόω*), Posthostenosis, Posthoncus, jenes Verschließen der Vorhaut des männlichen Gliedes, durch welches die Entblößung der Eichel desselben ebenso mehr oder weniger erschwert, oder ganz unmöglich wird, als bei dem entgegengesetzten Leiden (Paraphimosis, s. d. Art.) die Zusammenschnürung der Vorhaut hinter der Eichelkrone es unmöglich macht, die Eichel mit der Vorhaut zu bedecken; mit dem Namen Phimosis auch das Verschlossensein anderer natürlicher Öffnungen des Körpers zu bezeichnen: der Augenlider, des Mundes, der Scheide, des Afters u. s. w., ist dem gewöhnlichen Sprachgebrauche der Ärzte, welchem wir im Nachstehenden folgen und welcher die letzterwähnten Verschließungen Atresien zu nennen pflegt, fremd geblieben, obwol nach Galen schon Astruc sich jenes Wortes in dem gedachten weitern Sinne bedient hat, und die Verwachsung der Augenliderspalte (Ancyloblepharon) in neuester Zeit wieder von v. Ammon mit dem Namen Phimosis palpebrarum belegt worden ist.

Die Phimosis in dem genannten engeren Sinne ist bald vollkommen (P. perfecta), bald unvollkommen (P. imperfecta), je nachdem sie, wie bereits angeführt wurde, die Entblößung der Eichel entweder gänzlich verhindert, oder dieselbe noch theilweise gestattet. Nächstdem wird die Phimosis eine einfache (P. simplex) genannt, wenn sie ausschließlich in der Form des bezeichneten Übels erscheint, eine zusammengesetzte (P. complicata) dagegen, wenn sie mit Auswüchsen, Geschwüren, Verhärtungen u. s. w. der Vorhaut oder der Eichel verbunden ist, oder gar gleichzeitig Verwachsung der Vorhautöffnung (Atresia praeputii) besteht. Sehr wichtig ist ferner der Unterschied jener Fälle, in welchen die Phimosis ein entzündliches Leiden (P. inflammata) darstellt, von jenen, welche den Stempel eines solchen Leidens nicht an sich tragen (P. non inflammata). Wir werden aber am leichtesten Gelegenheit finden, alle diese Zustände einer näheren Erörterung zu unterwerfen, wenn wir im Nachstehenden denjenigen Unterschied näher betrachten, welcher zwischen der angeborenen Phimosis (P. congenita, naturalis) und der erworbenen (P. acquisita, accidentalis) obwaltet.

Die angeborene Phimosis ist ein nicht ganz selten vorkommender Bildungsfehler, welcher, wenn dabei die Vorhautöffnung gänzlich verschlossen, die Urinausleerung also unmöglich ist, begreiflicherweise in Kurzem sehr heftige Zufälle: Entzündung der in solchen Fällen sich gewöhnlich blasenförmig ausdehnenden Vorhaut und Eichel, ja der ganzen Ruthe, Brand oder Verschwärung dieser Theile, namentlich die Bildung von Fistelgängen in denselben, oft auch ähnliche Zustände der Harnblase und der Nieren herbeiführt, und unter krampfhaften oder fieberhaften Erscheinungen tödtet, während dieser Bildungsfehler, wenn er die Urinausleerung nicht durchaus verhindert, langwierige Leiden nach sich zieht, ja nicht selten erst bei eintretender Mannbarkeit lästige und bedenkliche Zufälle hervorruft. Dieser letztere Fall tritt da ein, wo das bei allen männlichen Kindern obwaltende scheinbare Misverhältniß einer langen Vorhaut zu einer kurzen Ruthe nicht, wie es gewöhnlich geschieht, zur Zeit der Mannbarkeit in Folge größerer Entwickelung der Ruthe verschwindet, und die um diese Zeit eintretenden Verrichtungen dieses Theiles ein Hinderniß finden, sei es darin, daß die Vorhaut wirklich unverhältnißmäßig lang, oder daß die Ruthe in ihrer Entwickelung zurückgeblieben, oder das Vorhautbändchen zu kurz, oder zu weit nach Vorn befestigt ist, als daß die Vorhaut durch die Aufrichtung der Ruthe über die Eichel zurückgeschoben werden könnte, Umstände, unter welchen die Aufrichtung der Ruthe entweder gar nicht, oder nur unter Schmerzen und mit Gefahr einer Paraphimose erfolgen kann, auch die Ausspritzung des Samens jedenfalls bedeutend erschwert ist, wenn die erwähnte Befestigung des Vorhautbändchens, durch welche die Eichel der aufgerichteten Ruthe nach Unten gezogen wird, oder der Umstand, daß die Öffnung der Vorhaut noch um vieles kleiner ist, als die Mündung der Harnröhre, oder daß beide Öffnungen nicht auf einander treffen, jene Ausspritzung überhaupt noch sollte zu Stande kommen lassen. In beiden letzterwähnten Fällen zieht der fragliche Bildungsfehler fast immer schon lange vor dem Eintritte der Mannbarkeit, ja schon in den ersten Lebensjahren, schmerzhafte und gefährliche Zufälle nach sich. Der Harn wird nämlich nur in einem

dünnen Strahle, oder nur tropfenweise, auch wol nur dann, wenn die Vorhaut nach ihrer Mündung hin gedrückt wird, ausgeleert, ein Rückstand desselben sammelt sich daher zwischen Eichel und Vorhaut an, und veranlaßt ein empfindliches Jucken und Schleimabsonderung dieser Theile, besonders der Harnröhrenmündung und der Eichelkrone, Entzündung ebendieser Theile, ja selbst in Folge der genannten Ansammlung durch die sich bildenden Niederschläge der Harnsalze die Erzeugung steiniger Körperchen, welche, zwischen Vorhaut und Eichel, ja nicht selten grade vor die Harnröhrenmündung sich lagernd, die Urinausleerung noch schwieriger und schmerzhafter machen, als sie unter den bezeichneten Umständen ohnehin ist. Harnröhre und Harnblase dieser Kranken haben überdies bei jeder einzelnen Urinausleerung einen Widerstand zu überwinden, welcher nicht selten früher oder später eine krankhafte Ausdehnung, lähmungsartige Erschlaffung und Schleimfluß dieser Theile zur Folge hat. Dagegen ist noch als unentschieden anzusehen, ob wirklich, wie Manche behauptet haben, der fragliche Zustand, in sofern er beim Urinlassen den Kranken zu ungewöhnlich großer Anstrengung nöthigt, Verdickung der Blasenhäute und, wegen der dadurch verminderten Ausdehnbarkeit der Harnblase einen beständigen Harndrang erzeugen, und selbst zu einer krebsartigen Verderbniß der Eichel, wie sie mit jenem Leiden öfter verbunden angetroffen worden ist, Veranlassung geben kann; Wahrscheinlichkeit dürfte indessen nach den vorliegenden Beobachtungen die zweite dieser Behauptungen, welche zuerst in England von W. Hey, später von Wadd ausgesprochen, in Frankreich von Roux bestätigt worden ist, in höherem Grade für sich haben, als die erstere.

Erworbene Phimosis erscheint, wie die angeborene, bald als entzündliches, bald als nicht entzündliches Leiden, aber die zu angeborener Phimosis hinzutretende Entzündung ist Wirkung der ersteren, während die mit der erworbenen Phimosis verbundene Entzündung Ursache der Phimosis selbst ist, sowie endlich die nicht entzündliche erworbene Phimosis in der Regel Folge einer vorangegangenen entzündlichen ist. Bei dieser letzteren ist entweder beinahe ausschließlich die Vorhaut von der Entzündung ergriffen, oder es nimmt an derselben in gleichem Grade die Eichel Antheil, ja zuweilen erstreckt sich der entzündliche Zustand selbst über die ganze Ruthe, eine größere oder geringere Ausdehnung des entzündlichen Leidens, welche durch die jedesmaligen Ursachen und die Natur des Übels, sowie durch das einfache oder mehr oder weniger zusammengesetzte Wesen desselben bestimmt wird. Am auffallendsten ist in dieser Beziehung der Unterschied einer rosenartigen Vorhautentzündung (P. erysipelacea) von einer phlegmonösen (P. phlegmonosa); denn während die erstere sich meist auf die Vorhaut beschränkt, Röthe und Schmerz des entzündeten Theiles selten bedeutend sind, die Vorhautgeschwulst oft eine wassersüchtige ist und der ganze Krankheitsverlauf sich im Allgemeinen durch Gelindigkeit der Zufälle auszeichnet, findet bei der zweiterwähnten Form der Krankheit in jeder Beziehung das Gegentheil Statt, und da in diesem Falle die mit der Entzündung verbundene Geschwulst zuweilen bedeutend genug ist, um die Vorhautöffnung ganz zu verschließen, und auf diese Weise, oder auch durch Druck auf irgend eine Stelle der Harnröhre die Urinausleerung unmöglich zu machen: so begreift sich leicht, daß es vornehmlich diese Art der Phimosis ist, welche die schon oben genannten Übergänge und Folgen: Brand, Verschwärung, Austritt des Urins in das Zellengewebe u. s. w., zu welchen bisweilen noch sehr lästige Blutungen hinzutreten, nach sich zieht. — Die erworbene nicht entzündliche Phimosis bildet sich zuweilen langsam ohne vorhergegangene irgend heftige Zufälle aus, indem die Vorhaut mehr und mehr anschwillt, sich verdichtet, verhärtet u. s. w., aber in den meisten Fällen ist diese Phimosis, wie schon oben bemerkt worden, die Folge einer vorangegangenen entzündlichen, welche sich weder zertheilt hat, noch in den Brand übergegangen ist, sondern durch das Austreten wässeriger Flüssigkeit in's Zellgewebe die Vorhaut allmälig sich verdicken, an einzelnen Stellen verhärten, nicht selten auch mit der Eichel verwachsen läßt, welche letztere oft gleichzeitig nach vorausgegangener Entzündung sich an einzelnen Stellen mit Geschwüren besetzt, verhärtet oder einschrumpft.

Was die Entstehungsweise der Phimosis betrifft, so beruht das Übel als angeborenes auf einem Misverhältnisse der äußeren Platte der Vorhaut zu der inneren, indem der Umfang der letzteren zu gering ist im Verhältnisse zur Länge der ersteren; und auch erworben wird die Phimosis um so leichter und nach um so geringfügigeren Veranlassungen, je länger und enger die Vorhaut schon nach ihrer ursprünglichen Bildung war. Übrigens geht das Übel bald von der Vorhaut selbst aus, bald ist es von einem Leiden der Eichel abhängig. Seine besonderen Veranlassungen betreffend, so bildet sich zuweilen eine nicht entzündliche Phimosis allmälig unter dem Einflusse von Geschwülsten und Verhärtungen aus, welche sich in der Nähe der Vorhautöffnung befinden, und kommt ebenso allmälig bei manchen fetten Personen zur Zeit ihres Austrittes aus den geschlechtsreifen Jahren, bei Bauchwassersucht, ja selbst bei allgemeiner Hautwassersucht, zu Stande, sowie es sich endlich auch leicht erklärt, daß eine lange Infibulation gewöhnlich eine bleibende Verengerung der Vorhautöffnung nach sich zieht. Indessen sind alle diese Fälle erworbener Phimosis selten im Verhältnisse zur entzündlichen Phimosis, und diese kann allerdings durch jede Art ungewohnter Reizung der Geschlechtstheile: das Zerreißen des Vorhautbändchens beim Beischlafe, den Beischlaf mit Frauen, welche am Schleimflusse der Geschlechtstheile leiden, oder den Monatsfluß haben, Harnergießung ins Zellgewebe, vielleicht auch Hämorrhoidalcongestionen (Richter), Versetzungen bei Krätzkranken und Flechtenkranken u. s. w. herbeigeführt werden, sowie die Phimosis zuweilen, nämlich bei Personen, welche die Reinigung der Geschlechtstheile vernachlässigen, auch lediglich in Folge ungewöhnlich reichlicher Absonderung des sich allmälig verdichtenden und eine entzündliche Eichelgeschwulst erregenden Smegma entsteht; die gewöhnlichste ihrer Veranlassungen aber ist die Lustseuche. Selbst der Tripper wird leicht Gelegenheitsursache einer Phimosis, wenn er bei

Enge der Vorhaut und reichlicher Absonderung zu Stockungen des Abgesonderten zwischen Vorhaut und Eichel Veranlassung gibt, noch ungleich häufiger aber kommen jene Fälle vor, in welchen der Reiz venerischer Geschwüre der Eichel oder der Vorhaut eine Phimosis bewirkt, und in diesen Fällen kann das Übel möglicherweise zu weiter Verbreitung jener Geschwüre, brandiger Zerstörung der Corpora cavernosa, ja der ganzen Ruthe, Veranlassung werden, oder mannichfaltige Entartungen der leidenden Theile zurücklassen, welche die Verrichtungen derselben beeinträchtigen, wenn auch dergleichen Ausgänge der Krankheit beinahe nothwendig eine vernachlässigte Behandlung derselben voraussetzen. Endlich können auch venerische Auswüchse, an irgend einer Stelle der Schleimhaut der Ruthe befindlich — zuweilen ist mit solchen Auswüchsen die ganze Mündung der Vorhaut besetzt — für sich allein eine Phimosis erzeugen.

Wenn nach dem bisher Gesagten zur Erkenntniß der Phimosis selbst der Augenschein hinreicht: so ist die Ermittelung der jedesmaligen Ursache des Übels oft um so schwieriger, wenn nämlich dasselbe, wie es nur zu oft geschieht, erst nach vollendeter Ausbildung der Gegenstand ärztlicher Untersuchungen wird. Es gilt dabei vornehmlich die Frage, ob Geschwüre oder Auswüchse an den leidenden Theilen vorhanden sind oder nicht, und diese Frage läßt sich unter den eben genannten Umständen nur mit Wahrscheinlichkeit bejahen oder verneinen, je nachdem jeder Druck auf Vorhaut und Eichel, jeder Versuch, die erstere zurückzuziehen, sehr schmerzhaft ist, eine einzelne Stelle der Vorhaut, namentlich die der Eichelkrone entsprechende, höher geröthet erscheint, oder Schwappung wahrnehmen läßt u. dgl. m., oder alle derartigen Zufälle mangeln. Dagegen unterliegt die Natur des Übels keinem Zweifel, wenn der Rand der Vorhautöffnung selbst mit sichtbaren venerischen Geschwüren oder Auswüchsen besetzt ist. — Die Vorhersagung bei der Phimosis ist allerdings von den Verhältnissen der Leibesbeschaffenheit des Kranken, dem Alter seines Übels, und ähnlichen Umständen keineswegs unabhängig, am wesentlichsten aber wird sie bestimmt durch die der Phimosis zum Grunde liegenden, oder gleichzeitig bestehenden krankhaften Zustände, und die durch die Vorhautverengerung selbst herbeigeführten Zufälle; vornehmlich durch diese letzteren. Die Vorhersagung ist, selbst bei einem hohen Grade der Entzündung und der davon abhängigen Verengerung der Vorhaut, günstig zu nennen, so lange es noch Zeit ist, einem übeln Ausgange der Entzündung vorzubeugen. In den entgegengesetzten Fällen, welche in Folge der Entzündung bereits mehr oder weniger beträchtliche, den Bau der Ruthe und ihrer Eichel bedrohende, oder bereits aufhebende Veränderungen mit sich führen, ist die Vorhersagung um so ungünstiger, je weniger die Umstände der Hoffnung Raum geben, es werde durch künstliche Entfernung der entarteten Theile gelingen, jenen Bau mehr oder weniger unverletzt zu erhalten. Überdies ist von allen Arten des fraglichen Übels die venerische Phimosis ebenso im Allgemeinen die langwierigste, als sie nach dem oben Bemerkten am öftersten unvertilgbare üble Folgen zurückläßt.

Das bei der Phimosis angezeigte Heilverfahren betreffend: so fodert jede entzündliche Vorhautverengerung — gleichviel ob die entzündlichen Zufälle ursprüngliche sind, oder zu angeborener Phimosis hinzugetretene — die Anwendung des entzündungswidrigen Verfahrens, aber die Mittel, deren wir uns, um dieser Foderung zu genügen, bedienen, sind nach der jedesmaligen Natur und dem Grade des Übels nothwendig sehr verschieden. Ist namentlich die Anschwellung der leidenden Theile eine rothlaufartige, wassersüchtige: so wird ihr am sichersten durch die Einwirkung trockener Wärme (das Auflegen von erwärmten Säckchen, mit zertheilenden Kräutern gefüllt, oder von warmen, mit Kampher durchräucherten Tüchern) begegnet, obwol ein höherer Grad solcher wassersüchtiger Anschwellung zuweilen auch gewürzhafte Bähungen, oberflächliche Hautritze, und selbst kalte Umschläge, insbesondere von Goulard'schem Wasser, zuläßt. In der Regel werden aber feuchte lauwarme Mittel jenen Fällen vorbehalten, in welchen mit der Vorhautverengerung ein Tripper verbunden ist. In diesen Fällen werden Eibischwurzel, Flieder, Chamillen, Malven, Schierling und Bilsenkraut, Leinsamen und ähnliche erweichende und beruhigende Mittel in Form bald von Bähungen oder Waschungen, bald von Bädern angewandt, und dies geschieht in der Regel mit um so früherem und sichererm Erfolge, wenn gleichzeitig — aber mit sorgfältigster Vermeidung jeder Reizung der entzündeten Theile — ähnliche Flüssigkeiten öfter zwischen Vorhaut und Eichel eingespritzt werden und auf diese Weise die Anhäufung unreiner Stoffe in der Nähe jener Theile verhindert wird. Zusammenziehende und reizende Mittel dagegen, selbst in geringen Mengen angewandt, können unter den angegebenen Umständen nur Nachtheil bringen, und Kalkwasser, Auflösungen von Alaun, weißem Vitriol, essigsaurem Blei, ätzendem Quecksilber, Höllenstein u. dergl. m. sollten niemals zu jenen Einspritzungen früher benutzt werden, als bis die Entzündung der leidenden Theile bereits bedeutend nachgelassen hat. Mit dem genannten Verfahren muß endlich in allen Fällen eine durchaus entzündungswidrige Lebensordnung verbunden sein: man läßt insbesondere den Kranken ein durchaus ruhiges Verhalten — am besten in liegender Stellung — beobachten, die Geschlechtstheile durch ein dickes unter den Hodensack gelegtes Tuch unterstützen, um das Herabhängen derselben und die davon zu befürchtende Blutstockung in diesen Theilen zu verhindern, den Genuß reizender Nahrungsmittel vermeiden, und für die strengste Reinlichkeit in Betreff der leidenden Theile sorgen; auf diese Weise wird in der großen Mehrheit der Fälle der Zweck der Behandlung in Kurzem glücklich erreicht, ja sie reicht unter Umständen, welche die Entstehung einer Phimosis befürchten lassen, sehr oft hin, die Ausbildung derselben zu verhüten. Wo dagegen eine Phimosis eingetreten ist, bei welcher die Entzündung sich als Phlegmone darstellt und Fieberbewegungen eintreten läßt, wird die Anwendung eines höheren Grades des entzündungswidrigen Verfahrens unerläßlich. Zwar erfodert auch dieser Fall einen Aderlaß nur selten (und den von manchen vorgeschlagenen am Rücken der Ruthe anzustellen-

den wol niemals), aber desto nothwendiger ist bei einer solchen phlegmonösen Phimosis das Ansetzen von Blutegeln an die Wurzel der Ruthe, oder an den Damm, sowie unter diesen Umständen meistens auch der Gebrauch innerer beruhigender Mittel, besonders des Mohnsaftes, jedoch nur in kleinen Gaben, und vornehmlich in Verbindung mit versüßtem Quecksilber gereicht, unentbehrlich wird. Ist zugleich Gefahr vorhanden, daß die Vorhautgeschwulst durch Verhinderung der Urinausleerung zur Zerreißung der Harnröhre, oder wenigstens zur Anhäufung von Harn zwischen Eichel und Vorhaut Veranlassung geben könnte: so ist baldmöglichst der freie Abfluß des Urines durch das Einführen eines elastischen Katheters zu sichern, und nicht weniger sorgfältig hat man — zumal wenn wunde oder geschwürige Stellen an den entzündeten Theilen wahrnehmbar sind — einer drohenden Verwachsung der Eichel mit dem inneren Vorhautblättchen dadurch vorzubeugen, daß man von Zeit zu Zeit die Vorhaut in verschiedenen Richtungen — obwol ebenfalls mit größter Schonung der entzündeten Theile — bewegen läßt. Sind zu gleicher Zeit venerische Geschwüre, es sei an der Mündung der Vorhaut, oder tiefer an dem inneren Blättchen derselben, oder an der Eichelkrone vorhanden: so muß mit dem genannten Verfahren, wie sich von selbst versteht, ein der Lustseuche selbst entgegengesetztes verbunden werden, und die zu diesem gehörigen Mittel müssen örtlich besonders in der Form von Einspritzungen zwischen Eichel und Vorhaut in Anwendung kommen; selten oder nie bedarf es aber, um solche Geschwüre mit den gegen sie anzuwendenden Heilmitteln noch unmittelbarer zugänglich zu machen, des Einschneidens oder gar des Beschneidens der Vorhaut, vielmehr ist mit diesem von Einigen empfohlenen Verfahren jedes Mal die Gefahr verbunden, daß es die Entzündung vermehren, eine bedenkliche Blutung herbeiführen, oder gar den Übergang der ersteren in den Brand, oder die weitere Entwickelung allgemeiner Lustseuche vermitteln werde. Der Übergang der mit der Phimosis verbundenen Entzündung in Eiterung erfodert jedes Mal, wenn der vorhandene Absceß sich nicht von selbst dergestalt öffnet, daß dem Eiter desselben freier Abfluß gestattet ist, eine baldige, durch die Lanzette zu bewirkende Eröffnung des Abscesses, und ebendieses Verfahren wird auch in denjenigen Fällen nöthig, in welchen die Phimosis zur Austretung von Harn in das Zellgewebe der Vorhaut Veranlassung geworden. Der Übergang der Phimosis in den Brand, wenn dieser nicht durch das strengste entzündungswidrige Verfahren, allgemein und örtlich angewandt, verhindert werden kann, was oft — wenn nicht vollständig — wenigstens theilweise gelingt, wird nach den allgemeinen Grundsätzen der Wundarzneikunst behandelt. In der Vorhaut nach beendigtem Verlaufe der Entzündung zurückbleibende Verhärtungen weichen oft schon einem bloßen, oft wiederholten, gelinden Drucke der Finger, noch öfter aber erfodern sie allerdings die Einreibung der grauen Quecksilbersalbe und ähnlicher zertheilender Mittel, sowie es durch diese Mittel nicht selten noch gelingt, eine Vorhautverengerung, welche als Folge einer entzündlichen Phimosis zurückgeblieben, zu heben, wenn auch diese Verengerung nur darauf beruht, daß die Entzündung nur unvollkommen zertheilt worden ist, Geschwüre der Vorhaut eine breite, harte Narbe zurückgelassen haben, u. s. w. Man gelangt indessen durch diese Mittel, sowie durch manche zu gleichem Zwecke vorgeschlagene mechanische, immer nur dann zum Ziele, wenn die Vorhautverengerung nicht bedeutend ist. Höhere Grade dieser Verengerung, sowie jeder Fall einer angebornen Phimosis, welche bereits zu krankhaften Zufällen Veranlassung gibt, macht ein operatives Verfahren nothwendig, welches zwar, wo das Übel einfacher Natur, namentlich keine Verwachsung der Vorhaut mit der Eichel vorhanden ist, wenig verwundet, geringe Schmerzen verursacht, schwache Nachwirkungen zurückläßt, und seinem Zweck sicher entspricht, aber nichtsdestoweniger, wo die kranken Theile sich noch in einem entzündlichen Zustande befinden, oder die Phimosis mit venerischen Geschwüren verbunden ist, vermieden werden muß, so lange nicht eine dringende Gefahr, z. B. im letzterwähnten Falle die Gefahr, die leidenden Theile durch die stockende venerische Jauche zerstört zu sehen, jenes Verfahren durchaus unerläßlich macht. Durch dasselbe „Apertio glandis contectae,“ wie Celsus es nannte, wird entweder ein ringförmiges Stück des vorderen Theiles der Vorhaut von derselben vermittels des Messers abgelöst (Beschneidung, Circumcisio), oder es werden beide Blättchen der Vorhaut gespalten, oder es werden nach dieser Spaltung die durch dieselbe entstandenen Lappen abgetragen, oder endlich es werden in das innere Vorhautblättchen Einschnitte gemacht. Die Beschneidung, wo sie als Heilverfahren in Anwendung kommt — es ist dieses Verfahren von allen ebengenannten das älteste — ist von jener, welche das Gesetz mehrer morgenländischer Völker vorschreibt, wesentlich nicht verschieden: die Vorhaut wird durch einen Gehilfen dicht vor der Eichel zusammengefaßt, während zugleich an der Wurzel der Ruthe die Haut möglichst zurückgezogen wird, und nachdem Beides geschehen, wird von dem Wundarzte selbst der vorderste Theil der Vorhaut mit einem Messerzuge durchschnitten. Da durch dies Verfahren fast immer ein größerer Theil des äußeren, als des inneren Vorhautblättchens entfernt wird, während grade dieses den eigentlichen Herd des die Operation veranlassenden Übels ausmacht: so ist die Beschneidung, als Heilverfahren, gegenwärtig fast einstimmig verworfen, mindestens nur jenen Fällen vorbehalten worden, in welchen der die Eichel überragende verengte Theil der Vorhaut, sei es in Folge ursprünglicher Bildung, oder der durch Urinanhäufung bewirkten Ausdehnung, eine ungewöhnliche Länge besitzt, oder die nächste Umgebung der Vorhautmündung dergestalt entartet erscheint, daß, wenn man auch die Vorhaut spaltete und die durch diese Spaltung entstandenen Lappen abtrüge, dies doch nicht hinreichen würde, die entarteten Theile vollständig zu entfernen. Bei der einfachen Spaltung der Vorhaut wird das Savigny'sche Fistelmesser durch die Vorhautmündung flach bis zur Eichelkrone eingeführt, alsdann die Schneide desselben gegen die Vorhaut gewendet, die bis zu diesem Augenblicke gedeckte Spitze des Messers nach der Wurzel der Ruthe hin durch die Vorhaut gestoßen und diese von Hinten nach Vorn durchschnitten. Fände

sich die Vorhautmündung ganz verschlossen: so sind nach Callisen beide Vorhautblättchen an der Eichelkrone zu durchschneiden, und durch die auf diese Weise entstandene kleine Öffnung ist ein Messer einzuführen, vermittels dessen die Vorhaut von Hinten nach Vorn gespalten wird, und ist jene Verschließung eine angeborene und die Vorhaut, wie es unter diesen Umständen in der Regel der Fall ist, durch Urinansammlung in eine gespannte, glänzende Geschwulst ausgedehnt: so wird bei der fraglichen Operation in ebendiese Geschwulst die Spitze eines geraden, schmalen Messers eingestochen, die Stichwunde vermittels eines geknöpften Bistouri's erweitert, und in die erweiterte eine Charpiewieke eingeführt. Sollen die durch die Spaltung der Vorhaut entstandenen Lappen abgetragen werden, wie es namentlich bei Erwachsenen, bei welchen die Vorhaut nicht blos verengt, sondern auch entartet oder mit der Eichel verwachsen ist, nothwendig ist, so werden, nachdem die Vorhaut in angegebener Weise durchschnitten worden, die Hautlappen, und zwar beide gleich tief, vermittels einer Cooper'schen Scheere (Zang), oder eines Messers (Rust) in einem Halbkreise um die Eichel gegen das Vorhautbändchen dergestalt weggeschnitten, daß derjenige Theil der Vorhaut unversehrt bleibt, an welchem unmittelbar das Bändchen befestigt ist. Große Vorzüge vor allen diesen Verfahrungsarten hat unleugbar die oben zuletzt genannte, bei welcher nur das innere Vorhautblättchen gespalten wird, indem sie nicht blos sehr einfach ist und wenig verwundet, sondern auch keine Verunstaltung zurückläßt, und doch unmittelbar denjenigen Theil der Vorhaut trifft, von welchem das Hinderniß des Zurückziehens der Vorhaut ausgeht. Um dieses Verfahren in Anwendung zu bringen, läßt man die Oberhaut des Gliedes stark zurückziehen, und macht in den alsdann etwas nach Außen tretenden Rand des inneren Vorhautblattes mit dem Bistouri einen oder mehre kleine Einschnitte, welche unter immer stärkerem Zurückziehen der Vorhaut verlängert werden, bis jene Spannung des inneren Vorhautblättchens, auf welcher die Vorhautverengerung zunächst beruht, gehoben ist.

Die jedesmalige Größe, Ausdehnung, und besonders die mehr oder weniger und verschiedenartig zusammengesetzte Natur des Übels läßt übrigens die Behandlung desselben keineswegs immer eine so einfache sein, als sie nach dem bisher Gesagten erscheint und allerdings in vielen Fällen ist; das bei einer Phimosis durch die erwähnten Umstände angezeigte operative Verfahren insbesondere wird sogar bisweilen zu einem, wenn überhaupt noch ausführbaren, mindestens sehr schwierigen und unsicheren, wie dies namentlich von jenen Fällen gilt, in welchen Eichel und Vorhaut gänzlich, oder doch dergestalt mit einander verwachsen sind, daß zwischen beide ein Werkzeug einzuführen unmöglich ist. Die angegebenen verschiedenen Arten des bei der Operation der Phimosis zu beobachtenden Verfahrens haben daher auch von Seiten verschiedener Meister wundärztlicher Kunst und mit Rücksicht auf die Eigenthümlichkeit mancher Einzelfälle noch mancherlei Abänderungen erfahren, deren Aufzählung es jedoch hier nicht bedürfen möchte.

A. C. Celsus, De medic. Lib. VI. c. 18. 2. Lib. VII. c. 24. 2. *Paul. Aegin.* Opp. med. (Venet. 1567.) de chirurg. administrand. Lib. VI. c. 53. 54. 56. H. Callisen, System der neueren Wundarzneik. I. Th. §. 596. Foot, Von dem Nutzen der Einspritzungen in Krankheiten der Harnblase und von der natürl. Phimose. Aus dem Engl. von A. H. Meinecke. (Leipz. 1804.) *Wadd*, Cases of diseased prepuce and scrotum. (Lond. 1817.) Rust, Magaz. f. d. ges. Heilkunde. 1. Bd. 1. Heft. S. 35. 17. Bd. 3. Heft. S. 449. *Ferrier*, Revue méd. franç. et. étrang. (1822.) Juillet. p. 305. v. Walther, Journ. für Chirurg. 7. Bd. 3. Heft. S. 347. Langenbeck, Neue Biblioth. f. Chirurg. 4. Bd. 3. St. S. 509. *Richerand*, Nosographie chirurgicale. Vol. IV. (édit. 5) p. 50. Chelius (Heidelb. Klin. Annal. 4. Bd. 4. St. S. 504). Lisfranc (Froriep's Notiz. a. d. Geb. d. N. u. H. K. 20. Bd. Nr. 5). *Cloquet* (Bulletin des scienc. méd. 1826 Juin). Tobler (Pommer, Schweiz. Zeitschr. f. N. u. H. K. 2. Bd. 2. Heft. S. 311). Höfer (Pabst, allg. med. Zeitschr. [1837. Nr. 64]). Kirnberger, Abh. über d. Phimose u. Paraphimose. (2. Aufl. Mainz. 1840.) Erläuternde Abbildungen finden sich in: Froriep, Chirurg. Kupfertafeln 8. Heft. v. Bierkowski, anat. chirurg. Abbildungen. 23. Th. Fig. 8. 27. Th. Fig. 7. 29. Th. Fig. 6. 7. 8.
(*C. L. Klose.*)

PHINEUS (Myth.). Völker, welche, wie die Griechen, ein für den Wechsel der Natur durchaus empfängliches Herz haben, pflegen die regelmäßigen Übergänge der verschiedenen Jahreszeiten in einander als einen Streit mit Geist und Fleisch und Blut versehener, sich feindlich gegenüberstehender Elemente zu fassen, und wenn in dem Mythus von der Argonautenfahrt außer den religiösen und ideellen Tendenzen auch unverkennbare Andeutungen des frühesten östlichen Handelsweges der Hellenen ausgesprochen liegen, so zeigt der Mythus vom thrakischen Phineus, welchen natürlichen und zufälligen Gefahren ebendieser Handel ausgesetzt war. Halmydessos und Phinopolis waren noch in späten Tagen durch die gefährlichen Dünen und Sümpfe und den thrakischen Strandraub verrufen [1]); die ganze Küste war felsig und hafenlos, und die davor sich ausbreitende Ebene bis zu einer Länge von 700 Stadien, bis zu den Kyaneen, dem Tosen der Nordwinde geöffnet [2]), sodaß wol Nichts näher liegt, als bei dem Kampfe der Boreaden mit den dem Phineus die Speisen vom Tische raubenden Harpyien an den pestilens Africus des Horatius [3]) zu denken, welcher so heiß war, daß er die Sprößlinge der Reben verbrannte [4]), und nach Horatius selbst im Todeskampfe mit den Aquilonen steht [5]), zugleich mit den diesen Kampf begleitenden Übeln, als namentlich den Ausdünstungen der halmydessischen Sümpfe (ὄσμη Ἁρπυιῶν) und dem Segen, welchen die Etesien den Hellenen bringen. Doch wir betrachten den Mythus genauer, wie er von den verschiedenen Vertre-

1) O. Müller, Orchomenos S. 290. 2) *Strab.* VII. p. 371 Basil. 3) *Horat.* Od. III, 23, 5. 4) *Pausan.* II, 34. *Liv.* XXVI, 42. 5) *Horat.* Od. I, 3, 12.

tern der hellenischen Literatur ausgebildet und modificirt ist, um einmal die niedergelegten Sätze bestätigt zu finden, dann aber zweitens, indem wir zu erkennen suchen, was unter Phineus selbst zu verstehen sei, nicht aber um in Thorheiten und abgeschmackte euhemeristische Behauptungen zu verfallen, wie wir sie über den Mythus des Phineus bei Paläphatos [6]) und Eudocia [7]) lesen, daß die Dichter an den im Alter von seinem Gesichte verlassenen Phineus und an die ihm durch seine beiden Töchter bereitete Lebensverbitterung, die auf seinen Hilferuf durch die Söhne eines ausgezeichneten Thrakiers Boreas aus der Stadt vertrieben wurden, die Fabel von den Harpyien geknüpft hätten.

2) Da Hesiodos der älteste Gewährsmann ist, welcher von Phineus berichtet hat, so ist um so mehr zu beklagen, daß dieses nicht in einem der erhaltenen Gedichte geschehen ist, und wir uns dieses Prototyp des Phineischen Mythus aus verwitterten Scholien und einzelnen Anführungen anderer Schriftsteller zusammensetzen müssen. Nach Hesiodos' Zeugniß nun, womit Asklepiades, Antimachos und Pherekydes übereinstimmten, war Phineus der Enkel des Agenor, Sohn des Phönix und der Kassiopeia, der Tochter des Arabs, Bruder des Kilix und Doryklès, und wurde von Helios geblendet, weil er ein langes Leben einem kurzen mit gesunden Augen vorgezogen hatte [8]); also war die Sache im Katalogos Gynaikon dargestellt, woraus sich schließen läßt, daß Phineus aus unerschütterlicher Leidenschaft zu irgend einem ihm lieben Weibe diese Wahl getroffen hatte, während die großen Eoeen die Blendung an den Umstand geknüpft hatten, daß Phineus dem Phrixos den Weg nach Scythien gezeigt hatte, womit auch das übereinstimmt, daß Hesiodos im Ges Periodos berichtet hatte, daß Phineus von den Harpyien in das Land der scythischen Nomaden entführt war, welche Wagen zu Häusern hatten und von Milch sich nährten [9]). So erzählt auch Orpheus in einer aller Wahrscheinlichkeit nach auf Hesiod fußenden Stelle der Argonautik, daß die Argonauten, als sie am bithynischen Strande gelandet waren, dort dem grauiamen mißgeachteten Phineus begegnet wären, welcher einst zwei Söhne ihres Gesichtes beraubt und durch Weiberlist bethört, im starrenden Felsthal wilden Thieren zum Fraß ausgesetzt hatte, die nun die Boreaden wieder gesund und sehendes Auges machten, während sie dem Phineus für den verderblichen Zorn Unheil bereiteten und dem Könige das Gesicht blendeten. Da sei Boreas selbst wuthvoll im wirbelnden Sturmwind herangekommen, habe ihn erfaßt und durch dickes Gesträuch und Waldung fortgerollt, auf daß er im Lande der Bistonen sein grauses Verhängniß erduldete [10]). So hatte der Mythus schon in der Hesiodeischen Schule sich in zwei Äste getheilt, und wenn der ältere Phineus' Blendung aus Weiberlist durch die Rache des Helios darstellte, so wird auch die zweite uns durch Orpheus im deutlichen Bilde überlieferte Auffassung uralt sein, und wenn auch der Dichter der Argonautik hier und da geändert haben mag, wie er offenbar den Boreas an die Stelle der Harpyien treten ließ, so steht doch jedenfalls das fest, was wichtig ist, daß dem Hesiodeischen die Blendung der Phiniden durch den Vater und die Bestrafung des Vaters durch die Harpyien bekannt war. Die Kinder des Phineus waren aber nach Hesiodos Thynos und Mariandynos, von welchen jener der Stammvater der Thynier oder Bithynier, dieser der Mariandyner wurde [11]). Aber auch die Befreiung des Phineus durch die Boreaden von den quälenden Harpyien war dem Hesiodus schon bekannt, obgleich er ihn nicht in diesem Kampfe getödtet werden ließ, sondern Hermes erschien wie ein Deus ex machina und vermittelte den Streit. Antimachos und Apollonios waren dem Hesiodos in diesem Punkte gefolgt [12]), nur daß sie Iris nannten.

3) Ziemlich einförmig ist die Nachricht, daß Phineus im thrakischen Halmydessos herrschte [13]), und dieses ist auch ohne Zweifel die älteste Ansicht, aber schon Hellanikos dehnte die Herrschaft des Propheten über Paphlagonien in Asien aus, und machte ihn zum Sohne des Agenor, verlängerte also die Lebensdauer desselben noch um ein ganzes Menschenalter. Da es aber späteren Historikern unglaublich schien, daß der Agenoride oder auch nur Phönikide Phineus bis zum Argonautenzuge gelebt haben könnte, so nahmen sie einen zweiten Phineus an, welchen sie dann zum siebenten Nachkommen des Agenoriden Phönix machten [14]). Nach dem Zeugniß des Pherekydes behaupteten die Bithynier und Paphlagonier, daß Phineus über alle Thrakier bis zum Bosporos geherrscht habe [15]), sodaß wir sein Reich im gleichen Verhältniß, wie die geographische Kunde der Hellenen wuchs, sich vergrößern sehen, und Äschylus setzte des reichen Pontus Halmydessischen Felsenzahn bis an den Thermodon, Themiskyra und das Land der kolchischen Amazonen [16]), während Paläphatos und Eudokia in Phineus einen päonischen König kennen [17]). Nach Euripides hatte Poseidon mit der Libya den Agenor, König von Phönikien, und Neilos, König von Ägypten, erzeugt, welcher Letztere mit Anchinoe, der Tochter des Neilos, den Ägyptos Danaos, Kepheus und Phineus erzeugte [18]). Wenn Kephenes bei den Griechen ein alter Name für die Perser war [19]), und Phineus folglich in dieser Genealogie als ein Verwandter der Perser erscheint, so will dies wahrscheinlich ebenso viel sagen, als wenn Phineus der Sohn des Phönix ist, oder Phrynichos in seinem Persersiege die Phönissen zum Chor nahm. Kepheus' Tochter Andromeda ist die Gattin des Perseus, von

6) *Palaephat.* c. 22. 7) *Eudoc.* ap. *Villoison.* Anecd. Graec. T. I. p. 416. 8) Schol. *Apollon. Rhod.* II. v. 178. *Eudocia* l. l. T. I. p. 416. Nach Istros (ap. Schol. *Apollon. Rhod.* II, 208) hatte Äetes erfahren, daß Phineus durch seine Weissagekunst die Söhne des Phrixos gerettet hatte, und ihm geflucht, Helios aber auf den Fluch hörend den Seher blendete. Auch Apollodor (I, 9. 21) sagt: Phineus hatte den Söhnen des Phrixos den Weg von Kolchis in die Heimath gezeigt, und wurde von Poseidon geblendet. 9) *Hesiod.* ap. *Strabon.* VII. p. 463. c. 10) *Orpheus* Argon. v. 676.

11) Schol. *Apoll. Rhod.* II, 178. *Eudoc.* l. l. 12) Schol. *Apoll. Rhod.* II, 286. 297. 13) *Paus.* V. 17. 11. Phineus ist der Thrakier. 14) *Apoll. Rhod.* II, 178. 15) Schol. *Apoll. Rhod.* II. v. 181. 16) *Prometh.* v. 724. 17) *Palaephat.* c. 23. *Eudor.* p. 416. 18) ap. *Apoll.* II, 1. 4. 19) *Herodot.* VII, 61.

welchem die Perser stammen, wie die Meder vom Sohne der Medea[20]), und Jason zog gegen Medien und Persien aus[21]). Die Andromeda ist also eine Nichte des Phineus, und wenn Thynos und Mariandynos Söhne des Phineus sind, er selbst aber häufig König von Bithynien heißt, wie die Phineusinsel links von Bithynien liegt[22]), so mag der Name Φινεὺς anstatt Θυνεὺς von dem Volke oder dem Orte, von welchem die Sage von Phineus den Griechen zukam, nach einer früheren Aussprache abgezogen sein, wie Ἰλεὺς für Ἶλος in den Fragmenten der Eoeen, Κισσεὺς der Kissier oder Perser, Ἰασεὺς u. s. w. Welcker hat den Wechsel des φ und ϑ, des τ und υ hauptsächlich in Namen nachgewiesen[23]). Auf diese Verwandtschaft des Phineus mit den Persern hat Äschylos seinen Phineus als das erste Stück seiner persischen Trilogie gegründet, welche außerdem aus den Persern, dem Glaukos Pontios und dem Satyrdrama dem Prometheus Pyrkäus bestand und Ol. 77, 1 zur Aufführung kam[24]). Äschylos hatte an die Prophezeiung des Phineus, an die Argonauten Hindeutungen auf die Perserkriege angeknüpft, und die Orakelsprüche, auf welche sich der Geist des Darios in den Persern bezieht, ausgesprochen. Die künftigen Kämpfe der Hellenen konnte Phineus außer der Fahrt der Argonauten um so leichter prophetisch darstellen, da, wie wir aus Herodot wissen, auch bei den Gelehrten der Perser und Phönikier dieselbe Idee herrschte, d. h. Argonautenzug, Troerkrieg und die spätern Kämpfe der Griechen gegen die Perser nur als einzelne streng zusammenhängende Glieder einer großen Kette erschienen. Den Stoff des Drama's gibt uns Apollonius Rhodius, da dieser bei der Dichtung seiner Argonautik wahrscheinlich den Äschylos vor Augen hatte[25]).

4) Dort am bithynischen Strande, erzählt der Dichter, hatte der Sohn des Agenor[26]) ein Haus, welcher vor allen zumeist wegen der Weissagekunst, die ihm in früherer Zeit der Letoide verliehen hatte, die scheußlichsten Leiden erduldete. Aber er hatte sich auch nicht gescheut, selbst Kronion's heilige Beschlüsse deutlich den Menschen zu verkündigen[27]), und deshalb schickte ihm der Gott, während er ihn des Augenlichts beraubte, ein soweit hinausreichendes Alter, und ließ ihn nimmer an den reichlichen Speisen sich laben, welche ihm die Forscher des Göttergeschicks aus den Gegenden ringsum verschafften, da sogleich aus den Wolken mit wildanstürmendem Fluge die Harpyien heranschwärmten und ihm mit den Krallen alles vom Munde wegschnappten und aus der Hand rissen, und ihm nur selten von der Nahrung etwas übrig ließen, sodaß er nicht zu leben und nicht zu sterben vermochte. Grausen Geruch verbreiteten sie außerdem und Niemand ertrug es, die Nahrung zum Munde zu führen, noch auch nur fern davon zu weilen. So sehr dufteten die Reste des Mahles. Aber sobald Phineus die Stimme der sich nahenden Argonautenversammlung vernahm, so ahnte er im prophetischen Geiste, daß jetzt diejenigen gekommen wären, deren Erscheinung ihm nach Zeus' Rathschluß den Genuß der Nahrung freigeben würde. So erhob er sich wie ein nichtiges Traumbild vom Lager, und entwankte, auf seinen Stab gestützt, mit schwachen Füßen, tastend die Mauer entlang, und die Glieder des Wankenden erbebten vor Ermattung und Alter. Die garstige Haut war ihm im Wust zugleich verdorrt, und die Gebeine wurden nur noch durch die bloße Haut zusammengehalten. So trat er auf den Hof und setzte sich matt in den Knieen auf der Schwelle des Hofes nieder, aber hier umhüllte ihn verdunkelnder Schwindel, und unter den Füßen schien sich rings um ihn her der Grund im Wirbel zu drehen, und er sank in sprachlose Ohnmacht. Da sahen die Helden den Seher und umringten ihn staunend, und der Greis sprach mühevoll, indem er die verhängnißvollen Worte aus der Tiefe des Busens hervorathmete. Schnell erkennt er die Argonauten, dankt dem Apollon, daß er ihn mit prophetischem Geiste begabt, und fleht die Helden an, ihn, den Unglücklichen, dem Verderben zu entreißen, und nicht ihn in schnöder Erniedrigung belassend davon zu segeln. Er erklärt ihnen, daß ihm nicht nur die Erinnys mit harter Ferse in Wuth die Augen zertreten, daß er sich nicht nur mit einem endlosen Alter herumschleppe, sondern, daß noch anderes Weh und das bitterste der Übel folge, da die Harpyien ihm gleich vor dem Munde die Nahrung entrafften, indem sie rasch im Fluge aus verborgenem Horste des Verderbens anstürmten[28]). Auch wisse er sich keinen Rath, der ihn retten möge, da er leichter den eigenen Gaumen zu bethören vermöchte, als das feindselige Gezücht. So sausenden Schwunges durchfliegen sie die Luft und nur zuweilen ließen sie ihm ein Weniges von der Speise liegen, die dann einen grausigen Geruch von ganz unerträglicher Strenge athme, sodaß kein sterblicher Mensch nur ein Weniges zu nehmen wage, wenn ihm das Herz im Busen auch aus Eisen geschmiedet wäre. Ihn jedoch nöthige das herbe Bedürfniß der Sättigung, daß er bleibe, und bleibend dem quälenden Bauche diese Nahrung reiche. Aber das Göttergeschick wolle, daß Boreas' Söhne ihm Hilfe leisten sollten und diese würden ihm nicht wie Fremdlinge dieselbe gewähren, weil er der einst wegen seines Reichthums und der gepriesenen Kunst bei dem Menschengeschlecht so berühmt gewesene Phineus sei. Agenor habe ihn gezeugt, und Kleopatra, der Boreaden Schwester, sei ihm, da er noch in Thrakien herrschte, als Gemahlin mit reichen Geschenken ins Haus gekommen. Diese Worte des Agenoriden erfüllten die Brust der Helden mit Bekümmerniß und vor allen die beiden Söhne des Boreas. Diese näherten sich dem Seher, nachdem sie sich die Thränen gewischt, Zetes faßte die Rechte des trauernden Greises und

20) *Apoll.* I, 9. 28. *Strabon* XI. 798 F. 21) *Strabon* p. 802. 22) Schol. *Apoll. Rhod.* II, 347. 23) *Welcker*, Aeschyl. Trilog. Prometh. p. 479. 24) O. Müller, Götting. gel. Anz. 1827. S. 666—670. *Eumenid.* p. 198. De Phrynichi Phoenissis 1835. *Schneider*, Aeschylos. T. III. 1837. Welcker, Rhein. Mus. f. Philolog. 5. Bd. S. 204—240. 25) *Apollon. Rhod.* II, 178 sq. 26) *Dictys Cretens.* I, 9, 8 nennt gleichfalls Phineus den Sohn des Agenor. 27) Er wurde von den Göttern geblendet, weil er den Menschen die Zukunft vorhersagte. *Apollod.* I, 9, 21.

28) *Seneca* Thyestes, sc. 2 aves Phinei.

beklagte ihn, daß er wie kein anderer unter den Menschen geschlagen sei, weil er Frevel beginnend durch die wahrsagende Kunst die Götter beleidigt habe, deshalb wol zürnten jene so heftig. Der ewigen Götter schwerlastender Zorn drücke gewaltig die Menschen. Daher könnten sie ihm aber auch nicht eher die Harpyien verscheuchen, wenn sie auch wollten, bis er schwören würde, daß sie dadurch die Gunst der Unsterblichen nicht verscherzten. Also Zetes; Phineus richtete auf ihn die leeren Augen geöffneten Blickes und erwiederte folgende Worte: Schweige und rege mir nicht Ähnliches im Gemüthe auf, wie dir. Der Letoide, welcher mir der Zukunft Vorkenntniß gelehrt hat, sei mein Zeuge, Zeuge das unsägliche Loos, welches mich erreicht hat, und das umdunkelnde Augengewölk, und die Götter des Acheron mögen mich nicht begnadigen, wenn euch wegen der Hilfe der göttliche Zorn treffen sollte. Da nun jene durch Eide geschützt waren, so entbrannten sie zu helfen, und nachdem die Jünglinge dem Greise die Mahlzeit bereitet hatten, gleichsam das letzte Mahl der Harpyien, so stellten sie sich beide in der Nähe auf, daß sie mit dem Schwerte die stürmenden Vögel verscheuchten. Kaum aber hatte der Greis die bereiteten Speisen berührt, so stürmten die Harpyien flugs wie die Empörungen des Sturmwindes oder wie Blitze aus den Wolken herab, die nicht früher gesehen waren, und schrien aus Gier nach der Nahrung laut auf im fallenden Fluge. Bei ihrem Anblick schrieen die Helden selbst laut auf, und jene, nachdem sie die Speise im Fluge verzehrt hatten, stürmten gleich kreischend fern über die Meeresfluth hinweg und ließen in der Nähe nur geile Verwüstung zurück. Aber die Boreaden folgten ihnen voll Heftigkeit mit gezücktem Schwerte von Hinten nach; denn Zeus hatte ihnen Kräfte und Ausdauer verliehen, obgleich sie ohne den Zeus die Harpyien niemals erreicht haben würden — weil das Gezücht, so oft sie zum Phineus oder von demselben entflohen, immer dem Hauche des Zephyros zuvorkamen[29]. Wie aber die an die Werke des Waidganges gewöhnten Jagdhunde im Gehölz bald gehörnte Ziegen, bald Rehböcke verfolgen, und angestrengten Laufes immer nur ein Weniges vom Wilde entfernt sind und fruchtlos mit den Zähnen im Vordergebiß erknirschen, so stürmten Zetes und Kalais ganz in der Nähe der Harpyien und erstrebten sie vergebens mit den Händen, würden sie aber jedenfalls auch gegen den Willen der unsterblichen Götter gefällt haben, da sie sie fern an den meerdurchschwimmenden Inseln erreichten, wenn sie nicht die geflügelte Iris gesehen hätte, und indem sie rasch aus dem Äther herabschwebte, die That mit Worten der Güte gehemmt hätte. Nicht ziemts, ihr Boreaden, sprach sie, daß ihr die Harpyien des Zeus mit dem Schwerte verwundet. Sie sind die Hunde des Mächtigen, und ich beschwöre es jetzt selbst mit einem Eide, daß sie künftig nimmer den Phineus belästigen sollen. So schwur sie nun bei dem stygischen Strom, welcher den Göttern der schrecklichste ist, und der ehrfurchtsvollste genannt wird, daß die Harpyien hinfort nicht mehr den Behausungen des Phineus nahen würden, und so lag es auch in dem Willen des Schicksals. Die Boreaden vertrauten dem Schwur und kehrten zum Schiffe zurück, um weiter zu ziehen. Jene Inseln werden aber jetzt von den Menschen wegen der Rückkehr der Boreaden die Rückkehrinseln, die Strophaden genannt, während sie früher die umherschwimmenden Inseln, die plotischen, hießen[30]. Darauf entfernten sich die Harpyien und Iris, und während jene in das Geklüft der Minoischen Kreta entschlüpften, entschwang sich die Iris, von den heiligen Schwingen erhoben, zum Olympos[31]. Indessen wuschen die Heroen dem Greise die beschmutzte Farbe rings um den Leib und schlachteten jetzt nach der Ordnung das Schafvieh, welches sie jüngst aus des Amykos Beute gewonnen, und nachdem sie im Palaste das prächtige Mahl bereitet hatten, so schmauseten sie umhersitzend und Phineus mit ihnen in hastiger Gier, wie im Traume das lechzende Herz sich erfreuend[32]. Und als sie sich mit Speise und Trank gesättigt, da blieben sie in der Nacht auf und erwarteten Boreas' Söhne, während Phineus von den Helden umringt auf dem Herde saß, und ihnen die Vollendung des Zuges und der Seefahrt verkündigte. Da sprach er ihnen von den kyaneischen Felsen und rieth ihnen dieselben durch eine hindurchfliegende Taube zu erproben, und wenn sie glücklich hindurchfliege, getrost hinterdrein zu segeln, wenn sie aber erschlagen würde, das Schicksal nicht auf die Probe zu stellen, sondern umzukehren[33]. Dann beschrieb er ihnen im prophetischen Geiste die ganze Fahrt bis V. 408, worauf nach einem Gespräche mit dem Äsoniden (v. 426) auch die Söhne des Boreas mit schnell absinkendem Fluge aus der Luft herabschweben und die hurtigen Füße auf die Schwelle setzen. Die Helden richten sich auf, und Zetes erzählt ihnen auf Begehren das Abenteuer. Der Äsonide erkennt in dem ganzen Zusammenwirken der Umstände das ruhige Walten des Zeus und kommt dann auch auf die Heilung der Augen des Phineus zu sprechen, über welche er sich freuen würde, wie wenn er gesund in die Heimath zurückkehrte. Aber Phineus erklärt ihm, daß dies unwandelbar bleiben

29) Auch nach Hesiodos ritten die Harpyien auf den Wellen des Windes. Schol. *Apollon. Rhod.* II, 276.

30) Also auch Antimaches in der Lyde. Schol. *Apollon. Rhod.* II, 286. *Virg.* Aen. III, 208 sq. 31) Nach Tzetzes (Chil. I, 217) fielen die Boreaden mit den Harpyien zugleich. Nach Pherekydes verfolgten die Boreaden die Harpyien durch das ägeische und sikelische Meer. Schol. *Apollon. Rhod.* II, 271. (*Plin.* IV, 17). Auch Neoptolemos hatte in dem naupaktischen Gedichte berichtet, daß sich die Harpyien in die kretischen Klüfte geflüchtet hatten. Pherekydes nannte bestimmt die Klüfte unter dem Berge von Arginus. Schol. *Apoll. Rhod.* II, 299. 32) *Stat.* Theb. VIII, 255. Phineus wollte nach der Strafe der langen Nüchternheit (*Propert.* III, 3 jejunia Phinei), auch als er bemerkte, daß die weggetriebenen Vögel in seinem Hause nicht mehr rauschten, es noch immer nicht glauben, obgleich er schon fröhlich die Tische, die Polster, und die von den wilden Vögeln nicht mehr gestörten Becher handhabte. 33) Über diese Prophezeiung sind im Allgemeinen die verschiedenen Schriftsteller einverstanden. Dagegen spricht Hygin (fab. 20) von einem Rath, welchen Phineus den Argonauten ertheilt habe, wenn sie nach der Insel Dia kämen und dort einem Vögelschwarm, der mit seinen Federn wie mit Pfeilen schoß (*Herodot.* IV, 31), nicht widerstehen könnten; sie sollten ihn nämlich verscheuchen, indem sie nach der Weise der Kureten mit der Lanze gegen die Schilde schlügen.

werde, es gebe keinerlei Mittel dafür, da in den ledigen Augenhöhlungen der Augenstern verzehrt sei, und wünscht sich dafür, daß ihm die Götter schleunigen Tod senden möchten, da ihn im Tode Verklärungen ewigen Glanzes erwarteten. Während Phineus mit dem Äsoniden im Wechselgespräch also redete, brach der Tag an, und es strömten zu Phineus wieder die Männer der Nachbarschaft, die sich täglich in seinem Palaste versammelten und zugleich einen Theil ihres Vorrathes ihm mitbrachten. Ihnen enthüllte der Greis alles mit weisem Bedacht, und wenn sich ein Bedürftiger nahete, so lösete er ihm die Leiden durch seine Kunst, und darum kamen sie auch immer den Seher zu pflegen. Diesen gesellt nahete sich auch Parábios [34]), welcher dem Phineus immer der liebste war, und auch gern die Schar im Palaste sah, da der Seher ihm schon gesagt hatte, daß die Argonauten am thynischen Strand ankern und die vom Zeus schamlos herstürmenden Vögel verscheuchen würden. Phineus aber befriedigte die ganze seinen Rath ersehnende Versammlung mit verständigen Worten und entfernte sie darauf, nur den Parábios bei den Helden zurückhaltend, und schickte ihn dann ermunternd zu den Heerden hinaus, um das herrlichste Schaf aus dem Gehege herbeizuholen. Der Jüngling Parábios hatte trotz des Flehens der Hamadryaden im jugendlichen Übermuth Eichen gefällt, weshalb ihm und seinen Kindern von der Nymphe unerträgliches Elend bereitet wurde. Da hatte ihn Phineus gerettet, indem er ihm rieth, der thynischen Nymphe einen Altar zu errichten und durch Opfer der Sühnung und Gebete dem Jammer zu entfliehen. Jetzt brachte Parábios zwei Schafe statt des einen verlangten, und nachdem noch einmal ein fröhliches Mahl gefeiert war, da lichteten die Argonauten die Anker.

5) Aus dieser Darstellung des Apollonius lassen sich die einzelnen Züge des Äschyleischen Drama's noch erkennen. Die Boreaden beweisen der kräftig und nach archaistischer Vorstellung gezeichneten Gestalt des Agenoriden Phineus, als dem Gatten ihrer Schwester Kleopatra, die schmerzlichste Theilnahme, versprechen ihm Hilfe und bereiten ihm die Mahlzeit. Sie ist für die Harpyien die letzte, Zetes und Kalais scheuchen sie von dannen und fangen an sie zu verfolgen, und während sie damit beschäftigt sind, zeichnet der blinde Seher, die Nacht am Herde sitzend, den Argonauten die Fahrt vor, bis endlich die Boreaden wieder eintreten, und Zetes die Jagd der Harpyien beschreibt, wie sie dieselben auf den plotischen Inseln zwar erreicht hätten, aber durch die Dazwischenkunft der Iris und den Pakt gehindert seien, dieselben zu tödten. Wahrscheinlich füllte also in der Tragödie den ersten Theil die Ankunft des Chors der Argonauten bei dem Sitze des Phineus, das Lied der Boreaden über das Unglück des Agenoriden, von welchem sie gehört hatten, und die Verscheuchung der Harpyien, welche, wie sich aus der Erwähnung in den Eumeniden errathen läßt, ohne Zweifel geflügelte Mädchen waren. Der mittlere Theil enthielt dann die an Jason gerichteten Reden des Propheten, welche nach Welcker's Auffassung derjenigen der Jo und des Prometheus in den Mittelscenen des zweiten und dritten Prometheus zu vergleichen sind. Die eine Rede des Phineus hätte dann, wie bei Apollonius, die Argonautenfahrt betroffen, die andere aber die zwischen Asien und Europa nachfolgenden Kämpfe, und ein Motiv, um diese anzureihen, mußte sich nach dem Charakter des Phineus und seinen Verhältnissen zu den ihm verwandten Boreaden und vielleicht auch zu anderen Argonauten, vielleicht auch schon nach dem Charakter des Äsoniden, zu welchem er doch wol allein sprach, leicht finden lassen. Auch der Geist des Darios spricht sich in zwei größeren Redeabschnitten aus. Im letzten Theile traten dann wieder die Boreaden als Sieger über die Harpyien auf, und das Verfolgen derselben kam zur Darstellung. Daß Apollonius sowol (v. 243) den Zetes zu dem Phineus, als nachher (v. 430), wo die Erzählung eintritt, allein sprechen läßt, scheint der Tragödie des Äschylos entlehnt und nachgebildet zu sein. Valerius Flaccus, welcher in seiner Argonautik sonst eben nichts Neues über den Phineus vorbringt und wol nur darin abweicht, daß er die Harpyien durch das Epitheton Typhoides als Siroccowinde charakterisirt, hat den Zug, daß die Boreaden erst nach der Weissagung des Phineus zurückkehren, verwischt [35]). Dramatisch ließ sich der Sieg allerdings auch ohne die Gegenwart der Harpyien darstellen, indem er durch die Theilnahme des Chors in eine Siegesfeier verwandelt wurde. Auch bei Apollonius (v. 430) kommen die geflügelten Boreaden noch schmachtend von den entsetzlichen Anstrengungen, und mimische Darstellung machte leicht die Beschreibung der Jagd einer wirklichen gleich, da der Anblick der Harpyien vorausgegangen war. Nach diesen von Welcker scharfsinnig zusammengestellten Umrissen stimmt die Fabel wenigstens mit den bekannten Formen des Äschylos überein, wogegen die Droysen'sche Darstellung sogar undramatisch ist [36]).

6) Da die Mythe vom Phineus in den verschiedenen argonautischen Epen und zugleich in den Herakleen [37]) berichtet war, so läßt sich erwarten, daß die Schilderung, welche uns Apollodorus hinterlassen hat, aus diesen Gedichten hervorgegangen ist [38]). Im thrakischen Salmydessos, heißt es dort, wohnte, der Augen beraubt, der Seher Phineus, welchen einige zum Sohne des Agenor, andere zum Sohne des Poseidon machen. Dazu sandten ihm die Götter noch die Harpyien. Diese waren aber geflügelt, und sobald dem Phineus ein Tisch vorgesetzt wurde, so stürzten sie vom Himmel herab, raubten ihm das meiste davon, und ließen ihm nur weniges mit Gestank besudelt zurück, sodaß er es nicht genießen konnte. Da er aber die Argonauten über die Fahrt belehren sollte, so machte er diese Prophezeiung davon abhängig, daß sie ihn von den Harpyien erlöseten. Sie aber setzten ihm sofort einen Tisch mit Speisen vor, und als die Harpyien schnell mit Geschrei herbeistürzten, und die Speisen raubten, so rissen die geflügelten Boreaden Zetes und Kalais ihre

34) Über Parábios siehe Schol. *Apoll. Rhod.* II, 477.

35) IV, 528. 36) Äschylos 2. Th. S. 5. 37) *Heyne*, Observat. ad *Apollodorum*. p. 363. 38) Biblioth. I, 9, 21 sq.

Schwerter von der Seite und verfolgten sie durch die Luft. Es war aber den Harpyien bestimmt, von den Kindern des Boreas zu fallen, und den Boreaden dann zu sterben, wenn sie dieselben bei der Verfolgung nicht erreichten (eine orakulöse Darstellung natürlicher Phänomene). Da nun die Harpyien verfolgt wurden, so stürzte die eine in den Fluß Tigris im Peloponnes, welcher jetzt von ihr Harpes heißt. Sie selbst aber wird von einigen Nikothoe, von andern Aëllopus genannt; die andere heißt bei einigen Okythoe, bei Hesiodos Okypode. Diese floh nach der Propontis bis zu den echinadischen Inseln, welche jetzt von ihr die Strophades genannt werden; denn sie wandte sich, da sie hierher kam, und als sie am Gestade war, so stürzte sie mit ihrem Verfolger vor Ermattung herab. Phineus aber, von den Harpyien befreit, verkündigte den Argonauten die Fahrt, und ertheilte ihnen über die symplegadischen Felsen im Meere seinen Rath. Diese waren aber übermäßig groß und schlugen, durch die Gewalt der Winde getrieben, an einander, und verschlossen den Weg durch das Meer. Es ging aber von ihnen vieler Nebel aus und ein entsetzliches Getöse, wie es denn selbst für Vögel unmöglich war hindurchzukommen. Phineus rieth ihnen nun eine Taube hindurchzuschicken (welche er nach Apollonius ihnen auch auf den Weg mitgab), und sobald sie sähen, daß dieselbe gerettet sei, getrost hindurch zu steuern, wenn dieselbe aber umkäme, die Schiffahrt nicht zu erzwingen.

Nachdem wir so die charakteristischen Züge des Mythus zusammengestellt haben, können wir daran denken, eine möglichst consequente Deutung desselben zu versuchen. Der geblendete Phineus, mag der Name auch immer mit Bithynien zusammenhängen, worauf ja auch seine Söhne Thynos und Mariandynos hinweisen, muß die von Wolken verdunkelte Sonne sein [39]), die ein Sohn Poseidon's ist, weil sie sich den Griechen augenscheinlich aus dem Meere erhob, ein Sohn des Agenor oder Phönix, weil sie im Osten ersteht [40]). Die Sonne sieht alles, wenn sie auch von Wolken geblendet ist, so bleibt auch der geblendete Phineus ein Alles durchdringender Seher. Die Nahrung aber, welche die Harpyien dem Phineus rauben, ist der Thau, eine ätherische Feuchtigkeit, von welcher sich nach dem Glauben der Alten die Gestirne nährten, indem sie das Überflüssige auf die Erde herabträufelten [41]). Der Tisch mit den Speisen des Phineus ist die breitbrüstige Erde und die Harpyien die Stürme des Winters, welche den Himmel mit Wolken bedecken, also den Phineus blenden, und als glühende Siroccos im Herbst und Frühling die Vegetation versengen, und während sie den Gestirnen den nährenden Thau entziehen, Sturm und Gewitterregen und die Elemente empören. Bei dem Unrath, welchen sie dem Phineus zurücklassen, kann man an Mehlthau, Höhenrauch und so weiter denken, doch wird man bei dem durchdringenden Geruch, welchen kein Sterblicher ertragen kann, und wäre ihm das Herz in der Brust aus Eisen geschmiedet, an die Ausdünstungen der salmydessischen Sümpfe denken müssen. Die sich die Thränen wischenden Boreaden, welche den geblendeten Phineus von den Harpyien erlösen, sind die unter dem Namen Etesien bekannten Nordwestwinde, welche in Hellas vom Frühlingssolstitium bis zum Aufgang des Sirios wehen, den Himmel rein und klar machen, die Hitze abkühlen und den Hellenen eine höchst willkommene Erscheinung sind. In den ältesten Mythen wurde Phineus auch ohne Zweifel von den Söhnen der Boreaden geheilt, wenn der Seher auch beim Apollonius klagt, daß dies unmöglich sei, weil ihm der Sehstern in den leeren Augenhöhlungen von der schweren Ferse der Erinnys zertreten sei; denn die Etesien bringen nicht allein den Thau zurück, sondern sie wischen auch die Wolken vom getrübten Himmel ab, und geben also dem Phineus sein Augenlicht zurück. Tzetzes macht die Harpyien zu Töchtern des Phineus, denn er erzählt, Phineus hatte zwei Töchter, Eraseia und Harpyreia, welche Vögel waren, und die Speisen vor dem Munde des Greises wegraubten [42]). Ebenso auch Sosibios, Paläphatos und Eudocia, nur daß die letztern beiden statt der Harpyreia blos Pyreia schreiben [43]).

7) Durch die Verbindung mit der Kleopatra wurde der Mythus des Phineus auch in den attischen Sagenkreis hineingezogen und auf die Bühne gebracht. Apollodor [44]) erzählt: Phineus wurde von Boreas und den Argonauten geblendet, weil er von seiner zweiten Gattin überredet, die eignen Söhne geblendet hatte; und an einer anderen Stelle [45]): Phineus heirathete die Kleopatra und erzeugte mit ihr den Plexippos und Pandion. Nachdem ihm aber Kleopatra diese Kinder geboren hatte, so heirathete er die Idäa, die Tochter des Dardanos, und jene verleumdete ihre Stiefsöhne bei dem Phineus, daß sie ihr hätten Gewalt anthun wollen, und der ihr vertrauende Vater blendete sie beide, wurde aber von dem die Argonauten begleitenden Boreas bestraft. So sagt auch Sophokles [46]), und an den kyanischen Wassern des fluthenden Doppelmeers, dort ist Bosporus' Strand und der Thraker schreckliche Salmydessos, wo einst Ares, der Stadtgott, die fluchvollen Wunden sah, womit dem Phineus der Söhne Paar wilder Gattin Ingrimm geblendet, die der Augen Sterne gräuelvoll mit blutumflossenen Mörderhänden und ihrer Webschiffe Zacken ausriß. Nach dem Scholion zu dieser Stelle hießen die Söhne erster Ehe Gerymbas oder Terymbas und Aspendos, und die zweite Frau Eidothea [47]). Auch Asklepiades hatte in seiner Argonautik die Mythe so aufgefaßt [48]). Die Argonauten, sagt er, fan-

39) *Lucian.* pro Imag. 20. Phineus sah schärfer als Lynkeus, sodaß niemand ihn zu betrügen hoffen durfte. Der Prophet Phineus ist von *Lucian* Disputation c. Hesiodo 2, der von den Harpyien gequälte Timon 18 erwähnt. 40) Agenor bezeichnet immer den Phönikier. Siehe meine Mythol. I, 221. 41) Mythol. II, 50. I, 245.

42) ad *Lycophron.* v. 166. 43) *Sosib.* ap. *Natal. Comit.* VII. 6. *Palaephat.* c. 23. *Eudoc.* ap. *Villoison*, Anecd. Graec. T. I. p. 416. 44) Biblioth. I, 9, 21. 45) III, 15, 3. 46) Antigone v. 980. 47) Schol. *Soph.* Antig. v. 977. 980. *Barth* ad *Stat.* Theb. I, 121. *Burmann*, Catalog. Argonautar. vor dem *Valerius Flaccus* s. v. Calais. Nach *Burmann* ad *Ovid.* Ibis v. 278 (den Phiniden raubte das Licht derselbe, welcher es ihnen gab) heißen diese Phiniden Polydektes und Polydoros. 48) Schol. ad Odyss. XII. v. 70.

den den Phineus, welcher aus folgender Ursache geblendet war. Er hatte nämlich zwei Söhne von der Kleopatra, der Tochter des Boreas, heirathete aber darauf die Eurytia und übergab ihr die von ihr verleumdeten Söhne der Kleopatra zur Tödtung. Da legte ihm Zeus im Zorn die Frage vor, ob er lieber sterben, oder erblinden wolle, und auf seine Antwort, daß er die Sonne nicht wieder zu sehen, für die geringere Strafe halte, blendete ihn Helios und schickte ihm außerdem die Harpyien, welche, so oft er essen wollte, hervorbrachen und ihm die Speisen raubten, und also dem Phineus als Rächer erschienen. An diesen Phineus nun schickten die Begleiter des Jason eine Götterbotschaft (θεωρήσαντας) und nahmen ihn über die Fahrt in Rath, und da er ihnen antwortete, daß sie ihn zuvor von den Angriffen der Harpyien befreien sollten, und jene dieses auch zu vollenden versprachen, so verkündigte ihnen Phineus die Fahrt und die Boreaden Zetes und Kalais verfolgten ihm die Harpyien, worauf jene nach Kolchis abzogen. Ähnlich auch Servius [49]). Phineus, der Sohn des Königs Agenor von Phönicien, war König von Arkadien [50]) und hatte Kleopatra, die Tochter des Aquilo und der Oreithyia, zur Gattin, und mit ihr zwei Söhne erzeugt, welchen er außerdem noch eine Stiefmutter gab. Diese aber verklagte ihre Stiefsöhne bei dem Könige, daß sie ihr hätten Gewalt anthun wollen, und da sie Phineus hierauf blendete, so straften ihn die empörten Götter, oder wie einige wollen der Wind Aquilo wegen der Beleidigung seiner Enkel gleichfalls durch Blendung, und entführten ihn zu den pelagischen Inseln. Dazu sandten ihm die Götter die Harpyien zu, und als ihm diese lange genug die Speisen entrafft und seinen Schlaf beunruhigt hatten, so nahm er den Jason mit den Argonauten, welche wegen des goldenen Bließes nach Kolchis steuerten, gastfreundlich bei sich auf, und gab ihnen wegen der symplegadischen Felsen einen Führer mit (ob die Taube?). Die durch diese Wohlthat für ihn eingenommenen Argonauten wollten sich ihm aber dankbar bezeigen, und schickten ihm die geflügelten Söhne des Boreas, Zetes und Kalais, um die Harpyien zu vertreiben, und sie verfolgten dieselben mit gezückten Schwertern und trieben sie aus Arkadien hinweg, bis sie zu den Inseln gelangten, welche Plotä hießen, und da sie noch weiter steuern wollten, so wurden sie durch die Iris gewarnt, von den Hunden des Jupiter abzustehen, und wandten nun von den strophadischen Inseln, die von ihnen benannt sind, ihren Lauf. Als seine Quelle citirt Servius den Apollonius, muß aber außerdem noch andere benutzt haben, welche wir nicht mehr kennen. Diodor von Sicilien berichtet endlich [51]): Als die Argonauten in der Gegend von Samothrake durch Orpheus aus einem Sturm errettet waren, und dieser sich gelegt hatte, begaben sich die Vornehmen der Thrakier in das von Phineus beherrschte Land, und trafen hier auf zwei Jünglinge, welche zur Strafe eingegraben und unaufhörlich mit Peitschenhieben gequält wurden. Es waren aber die Söhne des Phineus von der Kleopatra, einer Tochter der Oreithyia und des Boreas, und Enkelin des Erechtheus. Die Phiniden waren aber durch den Frevel der Stiefmutter und die lügnerische Verleumdung derselben ungerechter Weise von dem Vater in diese Strafe versetzt. Phineus hatte nämlich die Idäa, die Tochter des Scythenkönigs Dardanos, geheirathet, und da er derselben aus Liebe in allen Stücken gefällig war, so hatte er auch geglaubt, daß die Söhne in ihrem Übermuth der Stiefmutter hätten Gewalt anthun wollen, um sich der Mutter gefällig zu beweisen. Da aber die Begleiter des Herakles gegen alle Erwartung in dieser Gegend erschienen, so sollen die Gequälten sie in ihrer Noth als die letzten Götter zu Hilfe gerufen haben, indem sie dieselben anflehten, zu ihrer Erlösung Hand ans Werk zu legen. Phineus trat aber den Fremden erzürnt entgegen und erklärte ihnen, daß sie sich nicht in Dinge mischen sollten, die sie Nichts angingen, um so mehr, da kein Vater freiwillig über die Söhne Strafe verhängen würde, wenn nicht die Größe der Frevel die natürliche Liebe der Ältern gegen die Kinder zuvor abgeschnitten hätte. Darauf aber sollen die mit den Begleitern des Herakles zugleich ausgezogenen und jetzt zu Hilfe gerufenen Boreaden, die Brüder der Kleopatra, wegen der Verwandtschaft den Phiniden zu Hilfe gekommen sein, indem sie die Bande derselben zerrissen und die ihnen wehrenden Barbaren tödteten. Als sich jetzt aber Phineus mit der Masse der ihm beistehenden Thraker gegen sie zum Kampf erhob, da soll Herakles, welcher vor allen am besten kämpfte, den Phineus selbst und von den andern nicht wenige getödtet, und indem er sich zuletzt der königlichen Burg bemächtigte, die Kleopatra aus dem Gefängnisse befreit und den Phiniden die väterliche Herrschaft übergeben haben. Da sie aber nun die Stiefmutter mit Schimpf und Schande tödten wollten, so rieth ihnen Herakles von dieser Strafe abzustehen, sie dagegen ihrem Vater nach Skythien zurückzuschicken, welcher, da er von dem Ruhme der Gerechtigkeit gehört hatte, welchen sich die Phiniden in der väterlichen Herrschaft erworben hatten, seine Tochter zu tödten gebot. Nach einer anderen Sage hatten die Phiniden die Herrschaft ihrer Mutter Kleopatra überlassen und waren mit den Helden der Argonauten weiter gezogen; da sie aber aus Thrakien zurückkehrten und in den Pontos geführt wurden, so fielen sie hier der taurischen Göttin als Opfer, weil sie die Wildheit der Einwohner verkannt hatten. Denn es ist Sitte der dort einwohnenden Barbaren, die vorübersegelnden Fremden der Artemis Tauropolos zu opfern. Auch Hyginus kennt den Mythus von den Phiniden, folgt aber in seiner Darstellung von Mythus des Phineus ganz dem Apollonios [52]).

8) Sophokles nennt die Stiefmutter der Phiniden einmal Idäa, eine Dardanierin, welche durch ihre Verleumdungen den Phineus zu bewegen wußte, daß er dieselben blendete [53]). Nach dem Scholiasten des Apollo-

49) ad Aeneid. III, 209. 50) Schol. ad Lucian. Dialog. Mort. 28, 1. Phineus war blind und ein Arkader, welcher in der Gegend von Phalos wohnte. 51) IV, 43 sq.

52) Fab. 19. 53) Welcker, Griech. Tragödien. I. S. 329.

nios[54]) sagte Sophokles, daß er die Söhne der Kleopatra, Oryithos und Krambis (*Oarthos* Cod. Paris.; nach Schol. *Apollon.* II, 140. Parthenios und Krambis oder Parthenios und Kromenos) durch die Verleumdungen ihrer Stiefmutter Dias überredet, geblendet habe, aber hier ist Dias nur für Idäa verschrieben, zumal da der Codex Paris. *Εἰδυῖα* liest, und war die Tochter des Dardanos[55]). Ein ander Mal aber machte Sophokles des Kadmos Schwester, Eidothea, zur wild leidenschaftlichen Gattin des Phineus, vielleicht weil man sich gewöhnt hatte, aus diesem Hause Greuelgeschichten hervorgehen zu sehen, oder auch aus einer durch die Zeitverhältnisse gebotenen Abneigung gegen Theben, und dann stach Eidothea den Phiniden selbst die Augen aus, nachdem sie dieselben beim Phineus angeklagt und dann eingekerkert hatte. Nach dem Tode der Kleopatra, welche, was der Scholiast auch andeutet[56]), nach anderen Nachrichten nur verstoßen ist, was man sich wahrscheinlich in der Antigone zu denken hat, wie sie bei Diodor in der Burg des Phineus in Haft ist, obgleich die Phiniden schon an und für sich für die Vergleichung mit der Antigone hinreichen mögen, heirathete Phineus die Idäa, die Tochter des Dardanos, nach Einigen aber Eidothea, die Schwester des Kadmos, deren auch Sophokles selbst in den Tympanisten Erwähnung thut, nachdem sie die Kinder der Kleopatra durch Nachstellung geblendet hatte, und in einem Grabe, *ἐν τάφῳ*, wie sie bei Diodor eingegraben sind, gefangen hielt. Das Folgende steht zu dem Ausdruck *ἐξ ἐπιβουλῆς* im bestimmten Gegensatz. Es heißt nämlich weiter, daß sie vorgegeben, daß die Phiniden ihr hätten Gewalt anthun wollen, und dadurch betrogen blendete Phineus sie Beide. Also Apollodor in der Bibliothek. Die Umarbeitung, wovon wir Spuren finden, oder der zweite Phineus, sind die Tympanisten des Sophokles[57]). Die Tympanisten waren als ein thrakisch-bakchischer Chor geschickt, einen thrakischen Schauplatz nach irgend einem bekannten und eigenthümlichen Vorgange anschaulich zu machen und durch das Schauerliche der vorgeführten Begebenheiten die Feier eines religiösen Festes vortheilhaft zu verbrämen; ganz ähnlich wie Sophokles die Enthüllung der Frevelthat des Tereus auf die Trieteriken verlegte. Der Scholiast hat uns die Behandlung des Mythus in den Tympanisten des Sophokles aufbewahrt. Die troische Gattin aus der Nachbarschaft ist in der Sage ohne Zweifel die ältere, und ebenso ist es ein älterer Zug der Sage, daß der zur Strafe geblendete Phineus seine Söhne selbst geblendet hat. Sophokles hatte die ältere Ansicht im ersten Phineus niedergelegt, während er in der Umarbeitung neuerte. Wahrscheinlich ist daher auch die Antigone erst nach dem zweiten Phineus, oder den Tympanisten aufgeführt worden, wahrscheinlich waren hier auch die Phiniden anders genannt, als die Söhne der Idäa. Nach Simonides hatte Boreas die Oreithyia auf den sarpedonischen Felsen in Thrakien entführt und dort war Kleopatra erwachsen[58]). So scheint sich das Fragment aus den Tympanisten

> Der Kolcher und Chaldäer und der Syrer Volk,
> Wir aber in der Höhle, wo der Felsen Sarpedon —

auf die Örtlichkeit zu beziehen, während, was Stobäus anführt und zum Theil Cicero und Plutarch[59])

> Ach, ach, wie findest größere Freude je du wol,
> Als wenn noch langer Fahrt das Land erfassend unter'm Dach
> Des dichten Regens du horchtest mit erschlafftem Geist!

wahrscheinlich aus einem Monolog der Eidothea erhalten ist, die aus den Stürmen der Eifersucht und des Hasses durch Wegräumung der Jünglinge, welchen der Vater noch spät die Herrschaft zuwenden konnte, zur sichern Ruhe übergehen möchte, oder schon übergegangen ist, wie wer vom Schiffe das Land erreicht hat, und unter Dach dem dichten Regen ruhig zuhören kann. In dramatischer Hinsicht kann allerdings gefragt werden, ob die That der Stiefmutter und die Strafe des Phineus zugleich aufgeführt wurde, oder nur die letztere allein, indem nur durch eine wunderbare Fügung die geheime Tücke der Idäa oder Eidothea ans Licht kam, und die frühere Geschichte nur als die primitive Ursache der gegenwärtigen Action entwickelt wurde. Welcker hält das Letztere für wahrscheinlicher, nach ihm sind die obigen Verse aus dem Anfange des Stückes entnommen. Daß das Drama den Ausgang nahm, welchen wir bei Asklepiades finden, ist daraus klar, daß die Harpyien im Phineus mit dem Beiworte *καταράκται* vorkamen. Auch wird dem Phineus, von dem Gotte, welcher ihm die Harpyien ankündigt, angedroht, daß er von ihnen geplagt blind das Leben, welches er hinzugeben, aus Liebe zu seinem Weibe nicht Kraft genug hatte, bis zum Überdrusse behalten sollte, bis er einer ägyptischen Mumie gleich zusammengeschrumpft wäre[60]), in welchem Zustande ihn auch die Argonauten bei Apollonius finden. Ein Satyrspiel, wie Brunck aus manchen Anspielungen bei Aristophanes schließen zu dürfen vermeinte, war übrigens der Sophokleische Phineus gewiß nicht; und des Zeus nothwendiger Antheil an der Action konnte leicht durch den Oberpriester, welcher aus dem Innersten des Heiligthums durch einen Boten seine Willensmeinung kund gab, vertreten werden, und so bleibt nur für den Ausgang ein Deus ex machina, wahrscheinlich Helios, übrig, obgleich die unmittelbare Befreiung der Kleopatra und der Phiniden nicht nothwendig zur Action gehörte.

Die Phiniden des Attius sind wenigstens zur Bestimmung des Stoffes heranzuziehen[61]), welcher auch vermuthlich in dem Dithyrambos des Timotheos derselbe war[62]). Polymedes und Klytios, die Söhne des Phineus, tödten ihre Stiefmutter Phrygia, d. i. die Idäa, die Tochter des Dardanus, welche sonst auch eine Skythin heißt,

54) II, 178. 55) Wie II, 140. I, 211 geschrieben ist, und sie bei *Apollodor.* III, 15, 3 und *Diodor.* IV, 44 heißt. Auch bei *Ovid.* Remed. Amoris 454 heißt sie Idäa. 56) Schol. Antigon. v. 980. *Ovid.* Remed. Amoris v. 454. 57) *Stephanus* s. v. citirt den ersten Phineus, *Hesychios* s. v. *ἀχάλκευτα* den zweiten, s. v. *ἀρτίμαοι* beide Phineus.

58) Schol. *Apollon. Rhod.* I, 212. 59) Aemil. Paullus. c. 1. 60) *Athen.* III. p. 119. C. 61) Welcker, Griech. Tragöd. III. S. 1205. 62) *Suidas* s. v. *Τιμωκλῆς*. *Dionys.* ap. *Athen.* VI, 223. *Valckenaer*, Diatribe. p. 109.

und befreien ihre Mutter Kleopatra. Ebenso das vierte Epigramm auf den kyzikenischen Reliefs, und vollständiger die bei Hesiodos (§. 2) angeführte Stelle des Orpheus und Dionysios von Mitylene[63]) in den Argonauten, welcher erzählt, daß Phineus vom Herakles getödtet sei, weil er seine Kinder in der Einsamkeit ausgesetzt habe, und der Sohn der Alkmene in Erfahrung gebracht hatte, daß sie auf die Verleumdungen seiner skythischen Gemahlin hin von Phineus vertrieben waren. Diese hatte er zu seiner Gemahlin gemacht, nachdem er die Kleopatra in Anklagestand versetzt hatte. Weil nun Herakles fand, daß die Phiniden unschuldig waren, so führte er sie in das väterliche Haus zurück und tödtete den Phineus, welcher sich ihm widersetzte, und einen seiner Söhne hatte ins Meer stürzen wollen, indem er ihn unter die Füße trat[64]). Andere, muß man sich denken, überließen die Befreiung der Kleopatra und die Bestrafung ihrer Unterdrückerin den eben selbst erlösten Phiniden, welche vielleicht in dieser Sage der Augen nicht beraubt waren, während andere Sagen ihnen durch die Boreaden oder Asklepios das Augenlicht zurückgeben ließen[65]). Die Ursache ihrer Blendung und Einkerkerung blieb dagegen immer die Verleumdung ihrer Stiefmutter. In den Phiniden des Attius erkennt man Fragm. 5 u. 7 die Landung der Argonauten, wie Fragm. 1 u. 2, verglichen mit Orpheus Argonautic. v. 671, die Felsengrotte am Meere, in welcher die Phiniden eingeschlossen waren, und Fragm. 6 das Wiedersehen der Kleopatra, welche mit salzigen Thränen die blutenden Wunden ihrer Söhne wäscht. Von den Harpyien ist Fragm. 3 die Rede. Die ausgesetzten Frauen bei Aristoteles, welchen es bestimmt war, an dem Orte ihrer Aussetzung zu sterben, sind wol die böse Stiefmutter mit ihrer Dienerin[66]).

Noch ist von einer Tochter des Phineus die Rede, welche in dem Mythus von den Penthiliden oder Penthiden erwähnt wird. Die Penthiliden, die ersten Colonisten von Lesbos, hatten von Amphitrite das Orakel erhalten, daß wenn sie auf der Fahrt nach Lesbos zum Felsen Mesogeion kämen, dort dem Poseidon einen Stier, den Nereiden und der Amphitrite eine Jungfrau opfern sollten. Die Anführer ließen nun ihre Töchter losen, das Loos traf die Tochter des Phineus, und da sie in das Meer hinabgesenkt wurde, so umfaßte sie ihr Geliebter Enalos (Beiname des Poseidon) und stürzte sich mit ihr hinab. Aber beide wurden von reitenden Delphinen wieder ans Ufer getragen[67]). Wie Phineus ein Sohn des Poseidon heißt, so vermählt sich eine Tochter des Phineus mit dem Meergott.

Wer die Phiniden sind, ist nun allerdings schwer zu sagen, doch mag wol soviel gewiß sein, daß wir nicht Bithynier darunter zu verstehen haben. Sie müssen vielmehr ideell gefaßt werden, wie Phineus selbst, aber wenn dieser auch die von Wolken geblendete Sonne zu sein scheint, so können die geblendeten und eingegrabenen, oder in ein Grab gelegten (ein sicherlich nicht blos poetisch bedeutsamer Ausdruck, wie Welcker will) Söhne desselben doch wol nicht auch Gestirne sein, sondern da sie Kinder der Kleopatra — der Erde — sind, welche durch den Verrath der Idäa ihrer Stiefmutter, dem ewig sichtbaren Polargestirn[68]), welche deshalb auch sehr passend eine Skythin heißt, und hier als Repräsentantin der kalten Nordstürme zu fassen ist — eingegraben wurden, also mit Schnee und Eis bedeckt und vom Winde gepeitscht wurden, mit Rücksicht auf den Namen der bei Salmydessus gelegenen Stadt Phinopolis, wol vielmehr zwei Berge oder Klippen, welche in der Urzeit diesen Namen trugen. Daß Phineus auch mitunter ein Arkader heißt, erklärt sich um so eher, wenn wir erfahren, daß ein Sohn des Lykaon gleichfalls den Namen Phineus trug[69]). So mögen zwei ursprünglich verschiedene, wenngleich verwandte Ideen, was wol nothwendig ist, mit einander verwechselt sein, oder was wahrscheinlicher ist, die Mythe verpflanzte sich von Salmydessos nach den arkadischen Gebirgen, wo die Ausdünstungen der Sümpfe und das tosende Spiel der losgelassenen Elemente leicht die Versetzung begünstigte. Aber auch der Phineus, welcher Bruder des Kepheus heißt, ist schwerlich von dem thrakischen zu trennen, wie wir ihn denn auch schon oben in unsern Kreis zu ziehen wußten. Nach Konon lebten zwei Brüder, Kepheus und Phineus, von welchen jener in der Seestadt Joppe in Phönikien herrschte und seine schöne Tochter Andromeda, um welche sich Phönix und Kepheus, Brüder Phineus', bewarben, schließlich dem Phönix zur Gattin gab[70]). Nach der gewöhnlichen Auffassung wurde die Andromeda dagegen die Gattin des Perseus, welcher, da ihm Phineus ihretwegen nach dem Leben trachtete, ihn durch den Anblick des Gorgonischen Hauptes versteinerte, was natürlich auf die versengende und den Boden versteinernde Sonnengluth im hellenischen Sommer zu beziehen ist[71]). (*K. Eckermann.*)

2) Bei Euripides (nach *Apollodor.* II, 1, 4. §. 4) hieß Phineus auch ein Sohn des Belos und Bruder des Kepheus. 3) Einer der 50 Söhne des arkadischen Königs Lykaon. (*Apollodor.* III, 8, 1. §. 3.) (*H.*)

PHINNI (*Φίννοι*), eine Völkerschaft im europäischen Sarmatien (nach *Ptolem.* III, 5). Jedenfalls hat dieser Geograph die Finnen darunter verstanden, obgleich diese von Tacitus weiter nördlich gesetzt werden. Tacitus nennt sie Fenni (Germ. c. 46). Mannert (4. Th. S. 268) vermuthet, daß ein Theil dieses Volkes, welchen Ptolemäus an der von ihm angegebenen Stelle aufführt, gegen Süden gedrängt worden sei. (*Krause.*)

PHINOPOLIS, eine alte Stadt an der Küste des Pontus Euxinus, nach Plinius (H. N. IV, 18) die erste Stadt an der Küste von dem Bosporus aus, dem Pa-

63) Schol. *Apollon. Rhod.* II, 207. 64) *Eudoc.* ap. *Villoison*, Anecdota Graeca. T. I. p. 416. 65) s. die oben angeführte Stelle der Orphischen Argonautic. v. 644. *Phylarch.* ap. *Sextum Empiric.* adv. mathemat. XII. p. 272. *Fabric.* Schol. *Pind.* Pythionic. III, 96. 66) *Aristot.* Poet. 16. 67) Also Myrsilos der Lesbier bei *Plutarch.* de solert. animal. c. 36, während Convivium septem sapientium 20 eine Tochter des Smintheus genannt ist.

68) *Hom.* Il. XVIII, 487. Od. V, 273 sq. 69) *Paus.* VIII, 3, 1. 70) Apud *Photium* p. 138 *Bekker.* 71) *Tzetz.* ad *Lycophr.* v. 838. cf. *Ovid.* Met. V, 231.

nion, dem äußersten Vorgebirge der Bosporusküste gegenüber. Auch wird diese Stadt von Strabon (VII, 221, 319), von Stephanus Byzant. und von Ptolemäus (III, 11) erwähnt. Giacconi hielt sie für eine und dieselbe Stadt mit Panopolis (bei *Liv.* XXXII, 33, 7); welche Annahme durchaus unzulässig ist. Wol aber könnte Panopolis mit dem Vorgebirge Panion verwandt sein, oder in dessen Nähe gestanden haben; s. *Tzschucke* ad *Pomp. Mel.* II, 2, 5. p. 48. 99. Mela nennt Phinopolis neben Halmydessos und Phileä. Der Name könnte leicht von Phineus abgeleitet werden, welchen die Argonautensage in diese Regionen, an die Küste Bithyniens, setzt (*Apollon. Rhod.* II, 178), obgleich der Ort, wo sich Phineus zur Zeit der Argonautenfahrt aufhielt, vor den Symplegades lag und er jenen die Durchfahrt durch diese anzeigt; s. *Tschucke* ad *Pomp. Mel.* p. 99. Vol. III, 2. Nach der Argonautensage, war Phineus ein in jenen Gegenden überhaupt bekannter Name, ein alter König, zu dessen Gebiete Sesamus, Kytoros, Kromnä und Tium gehörten; s. *Scymn.* Fragm. v. 217. p. 403 und Annot. p. 407. T. II. Geogr. Gr. min. ed. *Gail.* Vergl. hierüber *P. Gyllii* de Bosporo Thracio. L. II, 22, 232 sq. und *Tournefort* T. II, 434. Die späteren Geographen scheinen diese Stadt nur aus den Werken ihrer Vorgänger gekannt zu haben. Wahrscheinlich war sie zu ihrer Zeit nicht mehr vorhanden. (*Krause.*)

PHINOT (Dominique), oft auch Finot, gehört unter die gerühmten Contrapunktisten der ersten und zweiten Hälfte des 16. Jahrh., als welcher er auch in Baini's Werke über Pierluigi da Palestrina in der Reihe vieler andern genannt wird. Hermann Finck (s. d.) führt ihn in seinem sehr selten gewordenen Buche gleichfalls unter den berühmten Contrapunktisten jener Zeit (nach 1556) auf, und urtheilt, daß er dem Nic. Gombart an die Seite gesetzt zu werden verdiene. Es ist also falsch, wenn ihn La Borde, der über Manches leichtsinnig und oberflächlich berichtet, in das 17. Jahrh. setzt. Kiesewetter nennt ihn in seinem Werke über die Verdienste der Niederländer um die Tonkunst (eine Preisschrift, gedruckt zu Amsterdam, 1829 unter dem Titel: Verhandelingen over de Vraag: Welke Verdiensten hebben zich de Nederlanders vooral in de 14. 15 en 16 Eeuw in het Vak der Toonkunst verworven etc.) S. 39 in der Abtheilung der Componisten von ungefähr 1540—1590. In *Draudii* Bibl. class. werden unter dem Namen Finot folgende Werke genannt: Fructus, sive Modulationes (Venedig 1549); Psalmen nebst zwei Magnificat a 4 voc. (ebend. 1563); Motetti a 5 voc. Lib. I. (Venedig 1564. Lib. II. 1565.) In München befinden sich nach Gerber's Angabe auf der Bibliothek unter der Schreibart des Namens Finot: Chansons en musique à 4 part. (Lyon 1548.) Motettae quinque 6—8 voc. Lib. I. (Lugd. 1547); Motettae 5—8 voc. Lib. II. (ebend. 1548.) Außer diesen nennt noch F. J. Fétis in s. Biogr. universelle des Musiciens folgendes Werkchen: Chansons françaises à quatre parties. (Lyon *Godefroy Beringen.* 1549 und 1550. Es ist jedoch ohne Grund, wenn ihn Fétis wahrscheinlich in Lyon geboren nennt. Ist auch sein Leben völlig unbekannt, so spricht doch die Art seiner noch gekannten Tonsätze vielmehr für einen Niederländer. (*G. W. Fink.*)

PHINTAS. 1) Der Sohn des Sybotas, König von Messenien, unter dessen Regierung die Messenier zum ersten Mal ein Opfer und einen Männerchor nach Delos schickten und zum ersten Mal mit den Lacedämoniern in Differenzen geriethen (*Paus.* IV, 4, 1). 2) Ein Nachkomme des Androkles (Ib. IV, 16, 2). (*H.*)

PHINTHIAS, eine vom Diodorus Siculus (XXII, 2) erwähnte Stadt der Insel Sicilien, welche bei Ptolemäus (III, 4) mit dem Namen Phthinthia (*Φθινθία*) bezeichnet wird. Ihre Gründung wird auf Phinthias, den Tyrannos von Agrigentum, welcher auf Agathokles gefolgt war, zurückgeführt. Er versetzte die Einwohner von Gela hierher, welche letztere Stadt seit dieser Zeit ihre Bedeutung völlig verlor, sodaß sie Strabon unter den vernichteten Örtern Siciliens aufzählt (VI. p. 418). Vgl. *Diod.* l. c. Die Stadt wird in der Nähe des Meeres, an den Fluß Finzia, östlich von Gela, gesetzt, und als eine wohlgebaute, feste, mit einem Forum, mit Tempeln und einer hohen Mauer umgebene Stadt bezeichnet (s. Mannert 9. Th. 2. Abth. S. 348 fg.). Die Phinthienses werden von Plinius (H. N. III, 14) unter den kleinen zahlreichen Völkchen Siciliens aufgeführt; s. Phinthienses. (*Krause.*)

PHINTHIENSES werden von Plinius (H. N. III, 14) unter den vielen von ihm aufgeführten kleinen Völkerschaften der Insel Sicilia genannt. Er gibt deren 51 an und wir können uns darunter nur die Bewohner einer Stadt oder eines Ortes mit seiner nächsten Umgebung vorstellen, wie dies aus den Namen der Centuripini, Segestani, Selinuntii, Halesini, Hennenses rc. hinreichend hervorgeht, welche wir aus Cicero (Orat. Verrin.) als Bewohner einer einzelnen Stadt kennen. Die Stadt Phintias wird von Diodor Siculus (XXII, 2) erwähnt. Bei Ptolemäus (III, 4) wird sie Phthinthia (*Φθινθία*) genannt und an den Fluß Finzia gesetzt. Diese Stadt wird als Ansiedelung von Gela bezeichnet und ihr bedeutende Größe beigelegt. (*Krause.*)

PHINTIAS, ein Pythagoreer. Nach *Cic.* de offic. III, 10. *Jamblich.* V. P. 234 und einigen Anderen war er es, der innig befreundet mit Damon, gegenüber dem Tyrannen Dionysos, jenen vielfach gepriesenen Beweis von treuer Freundschaft gab und empfing, welchen andere Schriftsteller anderen Personen nachrühmen. (*H.*)

PHINTONIS (*ἡ Φίντωνος νῆσος*, Phintonis insula) wird von Ptolemäus (III, 3) und von Plinius (H. N. III, 13) als eine der kleinen Inseln in der Nähe Italiens und Sardiniens aufgeführt, und zwar auf der Ostseite der Meerenge, welche Sardinia von Corsica trennt und den Namen Taphros führte. *Plin.* l. c.: Itemque Phintonis et Fossae, a quibus fretum ipsum Taphros nominatur. Man könnte leicht zu der Meinung veranlaßt werden, daß Phintonis dieselbe Insel sei, welche von Pomponius Mela (II, 7, 18) Phitonia genannt wird. Allein diese wird hier citra ostia Tiberina unter den Inseln, quae Italico lateri objacent, aufgeführt und kann

also Nichts mit der Insel des Plinius und des Ptolemäus gemein haben, wenn wir nicht annehmen wollen, daß Pomponius Mela jene weit aus einander liegenden Inseln zusammengeworfen und die Entfernungen nicht mit Genauigkeit erwogen habe; s. *Tzschucke* ad *Pomp. Mel.* l. c. Not. critic. T. II. P. 2. p. 589 sq. (*Krause.*)

PHINTYS (*Φιντύς*), die Tochter des Kallikrates, eine Pythagoreerin, Verfasserin einer Schrift *περὶ γυναικὸς σωφροσύνας*, „über die Schamhaftigkeit der Frau," aus welcher Schrift Stobäus (74, 61) ein Excerpt gibt; vergl. *Phot.* bibl. p. 114, b, 22. Es gab auch eine Dichterin des Namens. Ib. p. 115, a, 22. (*H.*)

PHIOLEN werden diejenigen Gefäße von Glas genannt, welche möglichst gleichförmig und dünn geblasen und mit mehr oder minder langen Hälsen versehen sind. Die Chemiker benutzen sie zu Digestionen und Kochungen, selbst zu trocknen Erhitzungen und sie haben, je nach dem Zweck, verschiedene Formen. Die mit kugelrundem Bauche und ausgeschweifter Halsmündung sind die gewöhnlichsten, da man sie am stärksten erhitzen kann, ohne ein Zerspringen derselben befürchten zu dürfen, und sie auch als Vorlagen benutzt werden können. Die eiförmigen Phiolen, die sogenannten philosophischen Eier, sind jetzt wenig oder gar nicht mehr im Gebrauch. Die Phiolen mit plattem oder eingedrücktem Boden werden, wenn sie klein und kurzhalsig sind, gewöhnlich Digerirgläser genannt und sind meist vor dem Löthrohre geblasen; die größeren mit längeren und engeren Hälsen sind jetzt kaum noch im Gebrauch und dienten früher vorzüglich zur Bereitung des Mercurius praecipitatus per se. (*Döbereiner.*)

Phippsia *R. Br.*, s. Agrostis.

PHIPS (Constantine John), später Lord Mulgrave, ein bekannter englischer Seefahrer des vorigen Jahrhunderts, der Sohn eines irländischen Pairs, am 30. Mai 1734 geboren, widmete sich sehr früh dem Seedienste und ward bereits im J. 1765 zum Schiffscapitain ernannt. Er galt schon damals als einer der kenntnißreichsten Officiere der englischen Marine und fand bald Gelegenheit, die von ihm gehegte Meinung zu rechtfertigen. Es ist hinlänglich bekannt, wie man, um den ebenso beschwerlichen als gefahrvollen Weg nach Ostindien abzukürzen, schon seit dem J. 1527 in England darauf sann, eine Fahrt über den Nordpol zu versuchen, wie im J. 1607 H. Hudson einen solchen Versuch, aber ohne Erfolg, wagte, und wie die später zur Erreichung desselben Zieles unternommenen Fahrten Thomas Smith's (1609), Baffin's (1614) und Fotherby's (1615) vergeblich waren. Die Zweifel an dem Gelingen eines solchen Unternehmens tauchten deshalb so allgemein auf, daß man über ein ganzes Jahrhundert diese wichtige Frage fast gänzlich aus den Augen verlor, bis endlich einzelne tiefer denkende Männer sie wieder aufnahmen und zu neuen Versuchen anspornten. Am eifrigsten bewies sich zur Hinwegräumung der festgewurzelten Vorurtheile der schweizer Landvoigt Samuel Engel in seinen Mémoires et Observations géographiques et critiques sur la situation des pais septentrionaux de l'Asie et de l'Amérique, auxquelles on a joint un Essay sur la route aux Indes par le Nord. (Lausanne 1765. 4.) Teutsch mit Zusätzen und Verbesserungen des Verfassers. (Mietau u. Leipzig 1772. 4.) Er stellte darin seine durch langes Nachdenken und durch Vergleichung der früheren Ansichten und Versuche gewonnene Überzeugung auf, daß, wenn das Unternehmen gelingen solle, man den Weg nicht nach Nordwest, sondern nach Nordost einschlagen müsse, da man auf diese Weise nur gegen Osten und dann gegen Süden zu schiffen habe. Diese Ansicht erregte die Aufmerksamkeit Daines Barrington's, Mitgliedes der königlichen Societät der Wissenschaften zu London, welcher darüber der Gesellschaft Bericht erstattete und sie veranlaßte, dem Grafen von Sandwich, erstem Lord der Admiralität, die Sache zur nähern Erwägung vorzulegen. Dieser erfaßte das Project mit gewohntem Eifer und erhielt bald die Einwilligung des Königs, eine Expedition auszurüsten, deren Zweck vorerst kein sollte, sich dem Nordpol soweit als möglich zu nähern, ohne aber, wenn sie diesen auch erreichen würde, weiter vorzudringen. Als Phips von diesem Vorhaben Kenntniß erhielt, bot er der Admiralität seine Dienste an, und da man großes Vertrauen in sein Wissen und seine Besonnenheit setzte, so wurden sie gern angenommen und zu den nöthigen Vorbereitungen sogleich reichliche Mittel angewiesen. Phips verließ bereits am 2. Juni 1773 mit den beiden starken, wohlausgerüsteten Schiffen Racehorse und Carcasse, von denen das letztere von dem Capitain Lutwidge geführt wurde, die Rhede von Nore, erreichte am 27. die Breite des südlichen Theiles von Spitzbergen, ohne eine Spur von Eis zu erblicken, und umschiffte den nördlichen Theil dieses aus mehren großen Inseln bestehenden unfruchtbaren Landes. Am 5. Juli stieß er unter 79° 34′ auf die den Nordpol umgebenden Eismassen und suchte auf verschiedenen Seiten, nördlich, östlich und westlich, durchzukommen, fand aber nirgends eine Öffnung, und überzeugte sich bald, daß er ein festgeschlossenes, aus einem Stücke bestehendes undurchdringliches Eisfeld vor sich hatte, an welchem er bereits über zehn Grad von Osten nach Westen hingefahren war, ohne über 80° 48′ hinauskommen zu können. Am 30. Juli geriethen die Schiffe am nordöstlichen Theile von Spitzbergen bei den sieben Inseln unter 80° 37′ zwischen große Eisschollen, welche sich, soweit man sehen konnte, ausdehnten. Man hatte das schönste Wetter, aber eine gänzliche Windstille und schwebte in nicht geringer Gefahr; denn die Schollen drängten sich an den folgenden Tagen so dicht zusammen, daß nirgends mehr ein Ausweg zu entdecken war, und häuften sich neben den Schiffen höher als die große Raa. Man versuchte, das Eis, welches an manchen Stellen zwölf Fuß dick war, zu zerhauen und zu zersägen; jede Anstrengung war aber vergeblich und man kam fast nicht von der Stelle. In dieser Noth schlug Phips vor, die Schiffe mit der Mannschaft zu verlassen und sich in den Schaluppen und Boten, welche man leicht über das Eis nach dem etwa fünf Seemeilen entfernten offenen Meere zu bringen gedachte, einzuschiffen. Schon war man mehre Tage mit dieser anstrengenden Arbeit beschäftigt, als sich die Eismassen zu

bewegen anfingen und sich zugleich ein günstiger Wind erhob. Der Befehlshaber ließ sogleich die Bote an Bord bringen und alle Segel beisetzen, und es gelang ihm wirklich, am 10. August das freie Fahrwasser zu erreichen, worauf er, um der ermüdeten Mannschaft einige Erholung zu gönnen, in Smeerenbergshafen an der nordwestlichen Küste von Spitzbergen vor Anker ging, und am 26. August den Heimweg einschlug. Er traf am 25. September auf der Rhede von Nore ein und hatte einen neuen Beweis von der Unmöglichkeit, die den Nordpol umlagernden Eisfelder zu durchdringen, geliefert. Erreichte auch die Expedition ihr Ziel nicht, so verdanken wir ihr doch manche Aufschlüsse über die Beschaffenheit der nördlichen Gegenden und gute Bemerkungen über die Abweichung der Magnetnadel, über die Wärmegrade und Salzhaltigkeit der verschiedenen Schichten des Seewassers, über die Bodenbildung von Spitzbergen und über eine einfache Weise, das Seewasser süß abzuziehen. Die astronomischen Beobachtungen gehören dem bekannten Mathematiker Israel Lyons an, welcher in Auftrag und auf Kosten des Bureaus der Längen die Reise mitmachte. Die neuen Beiträge zur Naturgeschichte können in dem öden Eislande nicht zahlreich sein und beschränken sich auf eine Mövenart (larus eburneus), die Meerkeule (Synoicum turgens, ein walzenförmiges Weichthier, welches sechs bis neun in einem gemeinschaftlichen Überzuge versteckten Thieren ähnlich ist, mit neun Munden und ebenso viel Magen) und einige winzige Pflanzen. Phips beschreibt alle diese Gegenstände genau in seinem Tagebuche: Voyage towards the Northpole undertaken by his Majesty's command a 1773. (London 1774. 4.) Französisch von Demeunier und Fleurieu. (Londres et Paris 1775. 4.) Teutsch mit Zusätzen und Anmerkungen von S. Engel. (Bern 1777. 4.) Engel ist durchaus nicht mit der Expedition zufrieden und schreibt das Mislingen derselben der von Phips eingeschlagenen Richtung zu, welcher, statt, wie er gerathen hatte, zwischen Spitzbergen und Nowaija Semlja durchzusteuern, zwischen Grönland und Spitzbergen segelte. Engel entwickelte seine Ansichten weitläufig in dem „Neuen Versuch über die Lage der nördlichen Gegenden von Asia und Amerika und den Versuch eines Weges durch die Nordsee nach Indien" (Basel 1777. 4.), welcher zugleich als zweiter Theil seiner bereits oben angeführten „Mémoires et Observations" und als Anhang der Übersetzung des Reiseberichts gilt. Phips trat nach seiner Heimkehr in die politische Laufbahn und ward im J. 1775 zum Mitglied der Kammer der Gemeinen und im J. 1777 zum Commissair der Admiralität ernannt. Diese Stellen hinderten ihn jedoch nicht, fortwährend im Seedienste zu bleiben, und er befehligte bis zum Frieden von 1783 ein Linienschiff. Obschon der Sturz des Ministeriums North seine Entfernung aus dem Admiralitätsrathe zur Folge hatte, so erhielt er doch bald darauf wieder verschiedene Ämter, ward Mitglied des geheimen Raths und im J. 1784 Pair von Großbritannien. Die Abnahme seiner Gesundheit veranlaßte ihn endlich im J. 1791, sich von den Geschäften zurückzuziehen. Er ging darauf nach dem Continent, um die Bäder von Spaa zu gebrauchen, und starb am 10. Oct. 1794 zu Lüttich. Er war Mitglied mehrer gelehrten Gesellschaften und veranlaßte die Errichtung einer neuen, welche die Vervollkommnung der Schiffsbaukunst zum Zwecke hat. *(Ph. H. Külb.)*

PHIRAISOI (Φιραῖσοι), nach anderer Lesart Φιρέσοι, werden von Ptolemäos nach den Φαυόναι als Bewohner der östlichen Theile Skandiens genannt. Der Name ist nach Zeuß wahrscheinlich aus Φιναῖθοι entstellt und einerlei mit Finnaithae bei Jornandes; diese aber sind die Bewohner von Finneidhi an der Nisse über Halland. Finneidhi wird noch genannt in der Knytlinga Saga c. 110 (Fornmanna Sögur II, 358); bei Saxo heißt es Finnia, die Bewohner Finnenses. Die letzten werden aber bei Adam von Bremen Finnaldi genannt. *(Aue.)*

PHISADIE. So heißt bei Hygin (f. 79) die Schwester des Pirithous, welche Kastor und Pollux ihrer Schwester Helena als Sklavin schenkten. Der Name ist aber gewiß verdorben, wie denn bei Hygin selbst (f. 92) dieselbe Person Thisadie heißt, was ebenso wenig richtig ist. *(H.)*

PHISON, eine Bergfestung Armeniens, eine Tagereise von Martyropolis entfernt, acht Millien von einer über den Taurus zum Euphrat führenden Straße, welche einen Bergpaß bildete, Κλεισοῦραι genannt, und von Justinianus durch zwei angelegte Castelle befestigt. Vergl. *Procopius* de aedif. III, 3 und Mannert 5. Th. 2. Abth. S. 249 fg. Nicht fern von Phison lag eine andere Bergfeste, Kitharizum genannt; s. Sickler, Alte Geogr. 2. Th. S. 456. *(Krause.)*

PHITONIA wird von Pomponius Mela (II, 7, 18) als eine der kleinen Inseln an der Ostseite Italiens aufgeführt, von denen uns mehre aus der Kaiserzeit geschichtlich bekannt sind, wie Pithekussa, Caprea, Pandataria: „Sed Pithecussa, Leucothea, Aenaria, Phitonia, Capreae, Prochyta, Pontiae, Pandateria, Sinonia, Palmaria Italico lateri citra Tiberina ostia objacent. Allein die Handschriften gewähren statt Phitonia auch Sidonia und Sydonia, sodaß also der Name Phitonia nicht hinreichende Gewähr hat; s. *Tschucke* Not. crit. ad *Pomp. Mel.* p. 589. Vol. II. P. 2. s. Phintonis. *(Krause.)*

PHLEBIA. Diese von Fries (Elench. I. p. 154. Syst. mycol. I. p. 426) aufgestellte Gewächsgattung gehört zu der letzten Ordnung der 24. Linné'schen Classe und zu der Untergruppe der Hutschwämme der Gruppe der Schwämme der natürlichen Familie der Pilze. Sie wird charakterisirt durch einen ungestielten Hut mit zottig-filzigem Rande und unbehaarter runzelig-gefaltet-geaderter Schelbe (daher der Gattungsname φλέψ, Ader). Die fünf bekannten Arten kommen im Spätherbste und Winter auf alten Baumstämmen und feuchten Moosen vor: 1) Phl. merismoides *Fr.* (l. c. p. 427), fleischroth, unten weiß; 2) Phl. radiata *Fr.* (l. c.), dunkel fleischfarben; 3) Phl. contorta *Fr.* (l. c.), braunroth; 4) Phl. vaga *Fr.* (l. c. p. 428), schwefelgelb; 5) Phl. mesenterica *Fr.* (Elench. l. c. *Micheli* nov. gen. t. 66. f. 4. Auricularia tremelloides *Bulliard* Champ.

t. 290. Helvella mesenterica *Bolton* hist. t. 172. Merulius mesentericus *Schrader*, Thelephora mesenterica und purpurea *Persoon* syn. Auricularia mesenterica *Pers.* myc. eur.), oben dunkel-purpurroth, unten gelblich-weiß. (*A. Sprengel.*)

Phlebidia *Lindley*, s. Disa.

Phlebitis, s. Gefässsystem.

Phleboanthe *Tausch.*, s. Ajuga.

PHLEBOCARYA. Eine von R. Brown (Prodr. fl. Nov. Holl. p. 301) gestiftete Pflanzengattung aus der ersten Ordnung der sechsten Linné'schen Classe und aus der natürlichen Familie der Hämodoreen. Char. Die Blumendecke corollinisch, sechstheilig, stehenbleibend; die Staubfäden an der Basis der Deckfetzen eingefügt, mit fast aufsitzenden, vierkantigen Antheren; der Griffel fadenförmig, mit einfacher Narbe; die Nuß einsamig, mit dem Kelche gekrönt und mit geaderter Rinde (daher der Gattungsname: κάρυον, Nuß, φλέψ, Ader). Die einzige Art, Phl. ciliata *R. Br.*, ist ein fast stengelloses, kleines neuholländisches Kraut mit zweizeiligen, linienförmigen, gewimperten Blättern und kleinen rispenfömigen Blüthen. (*A. Sprengel.*)

Phlebodium *R. Br.*, s. Polypodium.

Phlebolithis *Gärtn.*, s. Mimusops.

Phlebologie, s. Gefässsystem.

Phlebomorpha *Pers.*, s. Mesenterica u. Tremella.

Phlebophyllum *Nees*, s. Ruellia.

Phleborrhagie, Phleborrhexis, s. Gefässsystem.

Phlebotomie, s. Blutlassen.

Phlebotomus, s. Lanzette.

Phledinium *Spach.*, s. Delphinium.

PHLEDONEIA (Φλεδονεία), Name einer Stadt bei Suidas. (*H.*)

PHLEGETHON (Φλεγέθων) oder PYRIPHLEGETHON (Πυριφλεγέθων), nach der, auch von den Römern angenommenen, Vorstellung der Griechen einer der Flüsse der Unterwelt neben Acheron, Kokytos und Styx. Die früheste Erwähnung desselben findet sich bei Homer (Od. X, 513); aus ihm hat Plato geschöpft (Phaedon. 113, b sq.), beide haben die zweite Form, während die erste sich am häufigsten bei den lateinischen Dichtern findet. Über das Verhältniß und die Lage jener Flüsse zu einander (*Heyne* Exc. IX. ad *Virgil.* A. 6) variiren die Dichter ebenso sehr, wie über das ganze Local des Schattenreichs (s. d. A. Tartaros). Die Vorstellung aber von einem hellen Feuerstrom in demselben scheint zunächst aus dem Verbrennen der Leichen hervorgegangen zu sein. Diejenigen, welche nach Unteritalien am averner See bei Cumä das Todtenreich setzten, fanden auch hier den Pyriphlegethon (*Strab.* V, 244). (*H.*)

PHLEGMA. 1) Chemie. Wurde von den ältern Chemikern dasjenige Wasser genannt, welches in einer sauren oder geistigen Flüssigkeit enthalten ist und durch Erhitzung bei den sauren Flüssigkeiten als Dampf, bei den geistigen als Rückstand der Destillation entfernt wurde, weshalb die Operation selbst auch Dephlegmiren (s. d. Art.) genannt wurde; sie ist gleichbedeutend mit unserm jetzigen Ausdruck Entwässern. Die in den Branntweinbrennereien gebräuchlichen Apparate, um den Branntwein zu concentriren, haben noch jetzt den Namen Dephlegmatoren oder Rectificatoren und in den Apotheken wird noch häufig für den stärkeren Weingeist der Ausdruck Spiritus dephlegmatus gebraucht. (*Döbereiner.*)

2) s. Temperamente. 3) s. Schleim.

Phlegmasie, Phlegmatie, s. Entzündung.

Phlegmatium *Fr.*, s. Agaricus u. Pilze.

Phlegmone, s. Entzündung.

PHLEGON von Tralles, den nach Suidas Einige für einen Freigelassenen des August, Andere für den des Hadrian hielten, der aber in der That das Letztere war. Er schrieb historische und antiquarische Sachen, deren Titel Suidas aufzählt: 1) Olympiaden in 16 Büchern, eine Universalgeschichte, die bis Ol. 229 reichte, und eine abgekürzte Geschichte derselben Art in acht Büchern, wie denn auch die ἐπιτομὴ Ὀλυμπιονικῶν ἐν βιβλίοις β' dahin zu gehören und eine abermalige Abkürzung zu sein scheint, es sei denn, daß hier blos die Namen der Sieger verzeichnet waren; 2) eine Beschreibung (ἔκφρασις) Siciliens; 3) eine Schrift περὶ μακροβίων καὶ θαυμασίων, welche großentheils erhalten ist; 4) über die Feste der Römer in drei Büchern; 5) eine Topographie Roms, περὶ τῶν ἐν Ῥώμῃ τόπων καὶ ὧν ἐπικέκληνται ὀνομάτων. Wozu man 6) noch das Leben Hadrian's rechnen kann, welches Hadrian selbst geschrieben, aber von Phlegon hatte publiciren lassen; s. *Spartian.* v. Hadriani. 15 Famae celebris Adrianus tam cupidus fuit, ut libros vitae suae scriptos a se libertis suis literatis dederit, jubens, ut eos suis nominibus publicarent: nam Phlegontis libri Adriani esse dicuntur, aus welchem Werke wol der Brief Hadrian's mit der scharfen Charakteristik der Alexandriner bei *Vopisc.* Saturn. c. 7 genommen ist, wo es dem Phlegon zugeschrieben wird, während andere Schriftsteller dasselbe Buch unter dem Namen Hadrian's citiren; s. *Ger. Jo. Vossius* de Hist. Gr. p. 257 ed. *Westerm.* Von dem historischen Hauptwerke Phlegon's gibt Photius (cod. 97) einige Excerpte und eine kurze Charakteristik. Er kennt es unter dem Titel: Φλέγοντος Τραλλιανοῦ, ἀπελευθέρου τοῦ αὐτοκράτορος Ἀδριανοῦ, Ὀλυμπιονικῶν καὶ Χρονικῶν συναγωγή. Es war einem gewissen Alcibiades, von der Leibwache Hadrian's, gewidmet, und begann mit der ersten Olympiade, daher die Thatsachen zuerst noch sehr schwankend hingestellt waren, reichte aber bis zu den Zeiten Hadrian's hinab. Photius gibt zur Probe die Behandlung der 177. Olympiade, woraus man sieht, daß Phlegon sich bei seinen Aufzeichnungen auf das Verschiedenartigste eingelassen hatte, und charakterisirt es endlich folgendermaßen. Die Diction halte sich in der Mitte zwischen der gewöhnlichen und der attischen Sprache (ἔστι δὲ τὴν φράσιν οὔτε λίαν χαμαιπετὴς οὔτε τὸν Ἀττικὸν ἐς τὸ ἀκριβὲς διασώζων χαρακτῆρα). Aber es sei darin so viele und überflüssige Mühe auf die Olympiaden, die Namen und Schicksale der Kämpfer in den verschiedenen Kampfarten, und außerdem besonders auf Sammlung und Anwendung von Orakelsprüchen [1]) verwendet, daß dabei fast gar kein an-

1) Auch die erhaltenen Schriftstücke Phlegon's zeigen diese Ver-

derer Inhalt aufkomme und das Werk zuletzt recht langweilig werde. Meursius hat über den Inhalt der einzelnen Bücher etwas Festes ausmachen wollen, wogegen aber Westermann (*Παραδοξογράφοι* p. XL) mit Recht protestirt, in welchem Buche man mit den andern Schriften und Schriftstücken Phlegon's auch die Fragmente der Olympiaden gesammelt findet (p. 205—212)[2]). Der Anfang ist in derselben Handschrift erhalten, welche die andern noch vorhandenen Stücke Phlegon's überliefert hat, und ist gleich sehr reich an Orakelsprüchen. Die andern Bruchstücke sind meist kurze Notizen bei Stephanus von Byzanz, dann aber auch ein Paar Stellen, worauf die kirchlichen Schriftsteller Origenes und Eusebius sich beziehen, wie Phlegon denn von der christlichen Kirchengeschichte, weil er allerlei auch in diesen Kreis einschlagende Nachrichten gesammelt hatte[3]), verschiedentlich ausgebeutet zu sein scheint. Außerdem ist erhalten, oder wenigstens zum größten Theil erhalten die Schrift *περὶ θαυμασίων καὶ μακροβίων*, denn so heißt sie in der einzigen Handschrift, durch welche uns diese Aufsätze Phlegon's überkommen sind[4]). Da aber auch Suidas den Titel, gleichfalls beide Themata zusammenfassend, *περὶ μακροβίων καὶ θαυμασίων*, gibt, so wird nicht an zwei Schriften, wie noch Westermann gethan, sondern an eine zu denken sein, worauf besonders C. F. Ranke (Pollux et Lucianus. [Quedlinb. 1831. 4.] p. 21) hingewiesen hat. Der Abschnitt über die *μακρόβιοι* ist nur ein besonderer Theil der *Θαυμάσια*, welche wol überhaupt classenweise geordnet waren. Denn sie fangen an mit Gespenstergeschichten, welche, sowie auch die folgenden Geschichten, aus verschiedenen Autoren, mit Angabe der Namen, compilirt sind, handeln darauf von Hermaphroditen und wunderbaren Geburten, von riesigen Gebeinen und seltsamen Gestalten, die man gefunden: sodaß sich also endlich zuletzt die Aufzählung derjenigen, welche in einem ungewöhnlich hohen Alter gestorben sind, anschloß[5]). In diesem letzten Abschnitte sind deutliche Spuren, daß Phlegon das gewöhnlich Lucian zugeschriebene Buch *Μακρόβιοι*, welches aber nothwendig früher, unter Tiber, gesetzt werden muß, benutzt hat; s. *Ranke* l. c. p. 20. Übrigens zeigte sich Phlegon auch in diesen Schriftstücken so, wie Photius seine Olympiaden charakterisirt, abergläubisch, steril und langweilig. Ganz ohne Grund wird ihm auch noch ein von Holstenius aus einer florentiner Handschrift und von Tychsen aus einer Handschrift des Escurial edirter Tractat des Titels *γυναῖκες ἐν πολεμικοῖς συνεταὶ καὶ ἀνδρεῖαι* zugeschrieben; vergl. *Westermann, Παραδοξογρ.* p. XLI. Die Handschrift, in welcher jene Bücher des Phlegon erhalten sind, gehört zu denen, welche von Heidelberg nach Rom, von da nach Paris und endlich nach Heidelberg zurückgebracht wurden. Xylander gab sie zuerst heraus (Basel 1568), dann J. Meursius (Leyden 1620.) und J. G. F. Franz. (Halle 1775 u. 1822.) Zuletzt hat Westermann sämmtliche Schriften Plegon's in seinen *Παραδοξογράφοις* (Brunsvigae 1839) aufgenommen und auch die sporadisch erhaltenen Bruchstücke hinzugefügt. Vergl. *Fabric.* Bibl. Gr. T. V. p. 255 sq. ed. *Harl. G. Jo. Voss.*, De Hist. Gr. p. 261. Schöll, Gesch. der griech. Lit. 2. Bd. S. 446 fg. (*Preller.*)

liebe für Orakelsprüche. Photius sagt hernach noch einmal: *Χρησμαῖς δὲ παντοίοις ἐς ὑπερβολὴν ἐστι κεχρημένος.* Es sind Sprüche der Pythia, der Sibylla u. s. w.

2) Hinzuzufügen wäre *Suidas* v. *Φλέγων*, woraus man sieht, daß auch die Schicksale der Juden ausführlich bei Phlegon verhandelt waren, vermuthlich bei der Zerstörung Jerusalems. 3) Phlegon hatte, wie es scheint, dabei die heilige Geschichte neuen Testamentes als Geschichtsquelle benutzt. 4) Vergl. *Bast*, Epist. crit. p. 142. ed. *Franz.* Der ganze Titel ist: *Φλέγοντος Τραλλιανοῦ ἀπελευθέρου Καίσαρος περὶ θαυμασίων καὶ μακροβίων.* 5) Aus diesem Abschnitte scheint auch *Diog. L.* I, 111 seine Angabe über Epimenides genommen zu haben; wenigstens schreibt man dort seit Menagius für *φάσγων* gewöhnlich *Φλέγων*. In diesem Falle wäre Phlegon's Schrift nicht vollständig.

PHLEGON, mythischer Name eines der vier Pferde am Wagen des Sonnengottes. *Ovid.* Met. II, 154. *Hygin.* f. 183. (*H.*)

PHLEGRA, PHLEGRAE (*Φλέγρα, Φλέγραι*), Phlegraei campi (*Φλεγραῖον πεδίον*), Phlegraea arva, die phlegräische Ebene, heißt in der griechischen Sage die Gegend, wo die Giganten (s. d. Art.) sich aufgehalten haben und durch Zeus' Blitz getödtet sein sollen. Meistentheils wurde nun diese Ebene nach Pallene in Thrakien gesetzt, sodaß mehre Griechen Pallene (s. d. Art.) für den neuern, Phlegra für den ältern Namen derselben Gegend erklärten. Wie indessen der Name Phlegra „der Brandort" und die Sage von den erdgeborenen Giganten aus den vulkanischen Erscheinungen der Erde hervorgegangen sind, so hat man später auch Phlegra anderswohin versetzt, wo sich ähnliche Erscheinungen fanden, namentlich nach Campanien in Unteritalien, bei Kymä (*Strab.* V, 243 sq.) oder Puteoli, also in die Gegend des Vesuv (*Plin.* H. N. III, 5. s. 9), ferner nach Tartessos in Spanien (*Polyb.* II, 17). (*H.*)

PHLEGRAEOS, einer der Centauren, der bei der Hochzeit des Pirithous mit getödtet wurde (*Ovid.* Met. XII, 378). (*H.*)

PHLEGYA, PHLEGYER, PHLEGYAS (*Φλεγύα, Φλεγύαι, Φλεγύας*), Phlegyer, welches Wort offenbar mit *φλέγειν*, „brennen, leuchten," zusammenhängt, ist der Name eines mythischen und zwar vorhomerischen Volksstammes der Griechen, welcher vorzugsweise in Böotien, namentlich dem minyeischen Orchomenos und dem nachherigen Hyria[1]), und dann in Thessalien namentlich in Gyrton zu Hause war[2]), aber auch nach Phokis sich erstreckte und hier in Panopeus eine Niederlassung hatte[3]). In Böotien befand sich auch in der mythischen Zeit eine Stadt Phlegya und ein phlegyantisches Gebiet[4]). Deshalb finden wir auch zwei Heroen des Namens, einen böotischen und einen thessalischen Phlegyas, über deren Verwandtschaft kein Zweifel herrschen kann. Es war

1) *Paus.* IX, 9, 1. 2) *Pherec.* ap. Schol. Il. XIII, 302. *Strab.* VII, 330. IX, 442. Daher wird Gyrton ein Bruder, Gyrtone eine Tochter des Phlegyas genannt. Schol. *Apollon.* I, 57. *Eustath.* ad Il. II. p. 332. ib. 337, 15: *οἱ τῆς Γυρτωνος Φλεγύαι.* 3) *Paus.* X, 4, 1. Schol. Il. XIII, 302. *Φλέγυαι ἔθνος τῆς Φωκίδος* Schol. *Nicandr.* Ther. 635. 4) *Homer.* Hymn. in Apoll. 278. *Steph. Byz.* s. v. *Paus.* IX, 36, 1.

dies ein kriegerischer, trotziger Stamm; die „hochherzigen" (μεγαλήτορες) heißen sie bei Homer[5]), im Homerischen Hymnus auf Apoll (270) werden sie „die Übermüthigen" (ὑβρισταί) genannt, „welche wenig sorgten um Zeus." Damit hängt es zusammen, daß bei den Phokern φλεγυᾶν „übermüthig behandeln" (ὑβρίζειν) bedeutet haben soll[6]). Nach Pherekydes haben sie ein räuberisches, gesetzwidriges Leben geführt, ihre Nachbarn, die Thebaner, in Schrecken gesetzt, bis Amphion und Zethus Theben gegen sie durch eine Mauer sicher stellten; so lange als diese lebten, konnten sie auch den Thebanern Nichts anhaben, nach deren Tode aber eroberten sie Theben[7]). Nachdem sie aber von den übrigen Orchomeniern getrennt die Ländereien ihrer Nachbarn geplündert und verwüstet hatten, zogen sie endlich gar gegen Delphi, um den dasigen Tempel zu plündern und zu verbrennen[8]). Vergeblich rückte Philammon mit einer Schar Argiver gegen sie, beide wurden von ihnen geschlagen und völlig aufgerieben. Endlich wurden sie großentheils durch Blitz und Erdbeben vernichtet; Einige erlagen schwerer Seuche, nur Wenige retteten sich nach Phokis[9]), und so verschwand der Stamm von der Welt. Daß er aber auch im Kriege der argivischen Helden gegen Theben den Thebanern zu Hilfe gekommen wäre und umgekehrt Elatos, der mythische Gründer von Elateia, den Phokern gegen die Phlegyer geholfen habe, verwirft K. O. Müller (Orchom. 191) mit Recht als unsagenhafte Erfindung; auch hat Müller's Ausführung, daß die Phlegyer ein minyeischer und zwar ein von den Lapithen nicht verschiedener Stamm waren, sehr viel Wahrscheinliches.

Über den mythischen Ahnherrn des Stammes, Phlegyas, herrscht eine doppelte Sage. Nach der einen war er ein Sohn des Mars und der Chryse, einer Tochter des Halmos, war im Königthume dem kinderlosen Eteokles gefolgt, und hat es bewirkt, daß das Land, das früher Andreis geheißen, nach ihm Phlegyantis genannt wurde; er starb kinderlos, getödtet von den Söhnen des Chthonios, Lykos und Nykteus; sein Nachfolger wurde Chryses[10]). Neben diesem böotischen Phlegyas nennt uns eine andere Sage einen thessalischen, der ein Sohn der Dotis, Vater der Koronis und des Ixion[11]) war; in Lakereia war er zu Hause. Seine Tochter wurde die Mutter des Asklepios, dies war also ein Gott der Phlegyer. Nach der Sage der Epidaurier war Phlegyas nach dem Peloponnes gekommen, um den Umfang seiner Bevölkerung und die Streithaftigkeit derselben zu erkunden; denn Phlegyas war der kriegerischeste Mann seiner Zeit, und wo er hinkam, verwüstete und plünderte er. Ihm folgte auf dieser Reise seine Tochter, die ihrem Vater noch verborgen hatte, daß sie von Apoll schwanger sei; im epidaurischen Lande ward sie von einem Sohne entbunden, den sie auf dem nahen Gebirge aussetzte[12]). Dieser epidaurischen Sage steht die eigene der Phlegyer entgegen; denn ihnen gehört wol die Sage an, daß Koronis, nachdem sie schon von Apollon schwanger war, die Umarmung des Elatiden Ischys zugelassen habe, deshalb von der Artemis getödtet worden sei, als aber schon der Scheiterhaufen brannte, habe Apoll das Feuer zertheilt, seinen Sohn herausgerissen und ihn dem Kentauren zur Unterweisung in der Heilkunst übergeben[13]). Nach dem Homerischen Hymnus (XV) gebar die göttliche Koronis, die Tochter des Königs Phlegyas, in der dotischen Ebene den Äskulap. Bei einigen lateinischen Dichtern findet sich die Sage, daß Phlegyas aus Ingrimm über die Entehrung seiner Tochter durch Apoll den delphischen Tempel verbrannt habe und zur Strafe dafür in der Unterwelt beständig einen großen Stein über sich herabhängen sah. *Virg.* Aen. VI, 618. *Statii* Thebais. I, 712. *Val. Fl.* II, 193 sq. (*H.*)

Phleogena *Link.*, s. Onygena.

PHLEON (Φλεών), Beiname des Dionysos, in wiefern er das Wachsthum der Früchte befördert. (*Aelian.* V. H. III, 41.) (*H.*)

PHLEUM nennt Ptolemäos (II, 10) unter 28° 45′ L., 54° 45′ Br. im 1. Klima des nördlichen Teutschlands. Es ist das Castellum Flevum im Lande der Frisen (bei *Tacit.* Ann. IV, 72) und wahrscheinlich das heutige Flie, Flieland, Wiesfliet oder Fliedorp; nach Wilhelm war es etwas westlich von dem Ausflusse der Ems in in den Dollart, und ist vielleicht heute von den Wogen des Dollarts bedeckt. (*Aue.*)

PHLEUM (Lieschgras). Mit diesem Namen, welcher bei Plinius (Phleos Hist. nat. XXI, 54. XXII, 13) als Synonym der Stöbe (Poterium spinosum *L.*) angeführt wird, bezeichnete Linné eine Pflanzengattung aus der zweiten Ordnung der dritten Linné'schen Classe und aus der Gruppe der Phalarideen der natürlichen Familie der Gräser. Char. Die Blüthen büschel-ährenförmig; der Kelch zweispelzig, größer als die Corolle; die Spelzen kahnförmig, abgestutzt-stachelspitzig; die Corolle zweispelzig, abgestutzt, unbewehrt, bisweilen an ihrer Basis ein sehr feines Fädchen, als Ansatz einer zweiten Corolle; zwei elliptische Schüppchen unter dem Fruchtknoten; eine von den Corollenspelzen bedeckte Karyopse (*Gärtn.* de fruct. t. 1). Von dem Dutzend zu dieser Gattung (Stelephurus *Adanson*, Chilochloa und Achnodontium *Palissot de Beauvois* sind nicht wesentlich verschieden) gehörigen Arten, welche sämmtlich im mittlern und südlichen Europa und in Mittelasien einheimisch sind, ist die verbreitetste: Phl. pratense *L.* (Wiesen-Lieschgras, Timotheus-, Hirten- oder Kolbengras. Schkuhr, Handb. T. 10. Fl. dan. t. 380. Engl. bot. t. 1076), ein perennirendes Gras, mit straff-aufrechtem, zwei bis vier Fuß hohem Halme, gleichen Blattscheiden und walzenförmiger Scheinähre, deren Antheren Anfangs violett, dann graugelb sind (bei dem ähnlichen Wiesenfuchsschwanz, Alopecurus pratensis, werden sie fuchsroth). Auf trockenem, sonnigem Boden zeigt sich eine Form mit am Grunde nie-

5) Il. XIII, 301 sq. 6) Schol. Il. XIII, 301. *Eustath.* ad Il. 933, 14. 7) Schol. Il. l. c. Schol. *Apoll.* I, 735. 8) *Ovid.* Met. XI, 413, nam templa profanus Invia cum Phlegyis faciebant Delphica Phorbas. 9) *Paus.* IX, 36. 10, 7. Müller, Orchom. 191. 10) *Apollod.* III, 5. 5. *Paus.* IX, 36. 11) Strabon (IX, 442) nennt den Ixion einen Bruder des Phlegyas.

12) *Paus.* II, 26. 13) *Pind.* Pyth. III, 8 sq.

derliegendem, über der Wurzel zwiebelig aufgetriebenem Halme, etwas meergrünen Blättern und kürzerer, röthlich angelaufener Scheinähre (Phl. nodosum *L.*, Zwiebellieschgras). Das Wiesenlieschgras liefert ein vorzügliches Futter. (*A. Sprengel.*)

PHLIAROS (Φλιαρός), Name eines kleinen Flusses bei Koroneia (*Plut.* Lys. XXIX, 56); er heißt bei Pausanias Phalaros (s. d. Art.). (*H.*)

PHLIAS, der mythische Eponymos der Phliasier, war nach phliasischer Sage ein Sohn des Dionysos und der Chthonophyle, ein Argonaut aus Araithyrea in Argolis; nach Einigen war seine Mutter Araithyrea, die Chthonophyle dagegen seine Gattin, mit der er den Androdamas zeugte. Davon weicht die argivische Sage ab, welche den Phlias zu einem Sohne des Keisos und Enkel des Temenos macht, und auf diese Weise die Abhängigkeit der Stadt Phlius von Argos mythisch zu begründen sucht (*Paus.* II, 6, 6. II, 12, 6. *Apoll. Rhod.* I, 115. *Orph.* Arg. 192). Derselbe Heros wird vom Dichter Philetas (ap. *Steph. Byz.* v. Φλιοῦς — Διωνύσου φίλος υἱὸς Φλιοῦς), und vom Schol. *Apoll. Rhod.* I, 115 Phlius, von Hygin (f. 14. p. 38 *Muncker*) Phliasus, Sohn des Bacchus und der Ariadne, genannt; der Name ist aber offenbar nur eine Personification der Gegend, die ihrer Fruchtbarkeit wegen, von φλέω, die von Feuchtigkeit überschwellende hieß, wie auch Dionysos selbst den Beinamen Phlyus hatte. K. O. Müller, Dor. I, 80. (*H.*)

Phliasier, s. Phlius.

Phliasus, s. Phlius.

PHLIUS (ὁ oder ἡ Φλιοῦς)[1]. Drei griechische Städte dieses Namens unterscheidet Larcher[2], nämlich eine in Elis, eine zweite in Argolis, welche Ptolemäus (III. p. 100) zwischen Nauplia und Hermione setzt, und eine dritte, die allein einen gewissen Namen hat und überall zu verstehen ist, wo nicht der Zusammenhang es geradezu widerräth, die Stadt in Achaia. Diese lag in der Mitte zwischen Sikyon, Korinth, Argolis, Kleonä, dem arkadischen Stymphalos und der achäischen Stadt Pellene, in einem schönen Hochthale, aus dem die vier Quellen des Asopus strömen. Eine Beschreibung dieses Thales haben Gell, Pouqueville und Dodwell gegeben, eine ausführliche findet sich in Fourmont's Journal. Pindar[3] nennt das „Ogygische Gebirge von Phlius," was auch appellativisch gefaßt werden und „hoch" bedeuten kann. Nahe bei Araithyrea war das Gebirge Koilossa; von demselben war der Karneales, auf welchem der Asopos entspringt, ein Theil[4]. Die Stadt Phlius scheint erst nach der Besetzung der Landschaft durch die Dorer errichtet worden zu sein; Homer wenigstens kennt sie noch nicht, er hat dafür Araithyrea[5], was näher nach Sikyon zu am Gebirge lag; dessen Bewohner erwähnt er unter den Unterthanen Agamemnon's; Phlius aber war 30 Stadien von Araithyrea[6], 40 Stadien vom sikyonischen Flecken Titane[7] entfernt. Die Ruinen der Stadt liegen bei Sta.-Phlika, Stiphli. Im Gebiete von Phlius war das Castell Trikaranon[8] in der Nähe eines Heretempels, und an der Grenze von Phlius und Sikyon war der befestigte Flecken Thyamia, welchen bald die Bewohner der einen, bald die der andern Stadt inne hatten[9]. Auf einem Hügel bei der Stadt lag die Burg; nicht weit davon war der arantinische Hügel, dessen Name auf einen mythischen Eingebornen Aras zurückgeführt wurde, welcher hier eine Stadt errichtet haben soll, die mit ihrem Gebiete nach ihm Arantia geheißen hätte; ihm wird auch eine Tochter Araithyrea von der Sage zuertheilt. Auf der Burg von Phlius aber befanden sich ein Cypressenhain und mehre Tempel. Der älteste und bedeutendste derselben war der Tempel der Ganymeda, oder, wie sie später hieß, der Hebe, welcher das Recht der Asylie besaß, daher im Haine desselben die losgelassenen Gefangenen ihre Fesseln als Weihgeschenk aufhingen; alle Jahre wurde der Göttin zu Ehren ein Fest, „die Epheuschneider," (κισσοτόμοι) gefeiert; in dem Tempel war keinerlei Bild der Göttin. Außerdem waren auf der Burg die Tempel der Here, der Demeter und der Artemis. In der Stadt aber lagen der Tempel des Asklepios, der Demeter, des Dionysos, des Apoll, der Isis; unterhalb des Asklepiostempels war das Theater. Im Heretempel war eine Statue der Göttin von parischem Marmor; im Demetertempel auf der Burg standen Statuen der Demeter und Persephone; im Artemistempel war ein altes Erzbild der Göttin; in dem des Asklepios eine unbärtige Statue desselben; im Demetertempel in der Stadt einige alte sitzende Bilder; zu den Götterbildern in dem alten Dionysos-, wie im Tempel des Apoll stand Jedermann der Zutritt offen, während im Tempel der Isis nur die Priester das Götterbild sehen durften. Auf dem Markte stand das fast ganz vergoldete Erzbild einer Ziege, bei dessen Errichtung der Gesichtspunkt geleitet hatte, daß der Frühaufgang des Sternbildes der Ziege dem Gedeihen der Weinreben sehr gefährlich wäre; ferner stand hier ein Monument des berühmten phliasischen Satyrdichters Aristeas, der ein Sohn des Satyrdichters Pratinas war. Hinter dem Markte lag das sogenannte „prophetische Haus," in welchem Amphiaraos durch magnetischen Schlaf (ἐγκοίμησις) zuerst zur Gabe der Weissagung gelangt sein soll. Nicht weit davon war der Raum, welcher als Mittelpunkt vom ganzen Peloponnes angesehen wurde und darum „der Nabel" (ὀμφαλός) hieß. In der Nähe des Apollotempels stand eine Marmorgruppe „Kyathos, der dem Herakles einen Becher überreichte." Fünf Stadien von der Stadt war der Flecken Keleä, in welchem alle vier Jahre ein großes Fest der Demeter fast mit denselben Gebräuchen begangen wurde, mit welchen in Attika die Eleusinien gefeiert wurden, nur daß in Ke-

1) Τὴν Φλιοῦντα, *Thuc.* V, 58. Φλίας für die Stadt bei *Diod.* XIV, 91. ἐν τῷ Φλιοῦντι, *Xenoph.* H. Gr. VII, 2, 1, was soviel als ἡ Φλιασία, „das phliasische Gebiet," bedeutet. 2) ad *Herod.* T. VIII. p. 447. 3) Nem. VI, 45. 74. 4) *Strab.* VIII, 381. *Xenoph.* H. Gr. IV, 7, 7. 5) Il. II, 571. *Plin.* H. N. IV, 6 Phlius. Quae regio ab Homero Araethyrea dicta, postea Asopia. Ἀσωπία für die Gegend von Sikyon bei *Strab.* VIII, 382.

6) *Strab.* l. c. 7) *Paus.* II, 11, 3. 8) *Xenoph.* H. Gr. VII, 2, 1 u. 11. *Demosth.* de Megalop. p. 206, 6. Harpokration (178, 2) nennt es φρούριον τῆς Ἀργείας, in wiefern die Argiver oft Ansprüche darauf erhoben haben. 9) Vgl. *Xenoph.* H. Gr. VII, 2, 1 u. 20. VII, 4, 1 u. 11.

leà der Hierophant nicht lebenslänglich war, sondern für jedes Fest besonders ernannt wurde und verheirathet sein durfte. Der Name des Orts hängt offenbar mit dem des eleusinischen Heros Keleos zusammen, der meistens als der König von Eleusis genannt wird, bei welchem Demeter eingekehrt sei. Der Bruder des Keleos, Dysaules, soll nach phliasischer Sage von Ion, dem Feldherrn der Athener im Kriege gegen die Eleusinier, besiegt und zur Flucht gezwungen worden sein, bei seiner Ankunft in Phlius aber jene eleusinischen Weihen hier eingerichtet haben; auch wurden hier die Gräber des Dysaules und des oben genannten Aras gezeigt [10]). Dies ist die Beschreibung, welche Pausanias (II, 12 sq.) von Phlius und seiner Umgebung gibt. Bei Polybius [11]) wird im phliasischen Gebiet ein Dioskurion erwähnt; warum das nicht blos ein Tempel der Dioskuren, sondern zugleich ein Flecken gewesen sein soll, wie Mannert (8. Bd. S. 383) vermuthet, weiß ich nicht. Polemon [12]) gedenkt der Polemarcheios Stoa in Phlius und eines daselbst befindlichen Wandgemäldes vom Maler Sillax aus Rhegium; diese Stoa lag vermuthlich auf dem Markte von Phlius. Berühmt war der Wein dieser Gegend; der Komiker Antiphanes [13]) nennt in der Aufzählung der besten Producte jeder Stadt und jedes Landes neben den Fischen Sikyons, dem Käse Siciliens, den Aalen Böotiens u. s. w. auch „den phliasischen Wein;" auch bezieht sich auf den Weinreichthum der Name Phlius, und eben der Weinreichthum war der Grund, weshalb der Heros Phlius von der Sage ein Sohn des Dionysos genannt wurde, der Grund, weshalb hier überhaupt der Cult des Dionysos Bakcheios so blühte, mit welchem die Ausbildung der satyrischen Poesie durch die hiesigen Dichter Aristeas und Pratinas zusammenhing; endlich steht damit das Erzbild der Ziege und die Marmorgruppe des Kyathos, deren wir eben gedacht haben, in Verbindung. Die Einwohner hießen „Phliasier" (Phliasii, Φλιάσιοι); Cicero, welcher einmal [14]) die Form „Phliuntii" gebraucht hatte, tadelt sich selbst darüber [15]); indessen findet sich Φλιούντιοι auch bei Diodor (XV, 19).

§. 2. Über die frühere Bevölkerung ist wenig oder Nichts bekannt. Pausanias (II, 12, 3) erklärt sich ausdrücklich dagegen, sie für arkadisch anzusehen, indessen auch dies thut er nicht in Folge einer bestimmten Überlieferung, sondern allein deshalb, weil Homer sie im Schiffskatalog nicht unter den Arkadern nennt. Wir können weiter gehen und darauf, daß Homer die Bewohner von Araithyrea unter den unmittelbaren Unterthanen Agamemnon's erwähnt, die Vermuthung gründen, daß sie Achäer waren. Bedenken wir aber einmal, daß der Philosoph Pythagoras für einen Abkömmling des Hippasos galt, welcher sich vor den Dorern von hier aus mit einer Schar nach Samos zurückzog und zum andern, daß die ionische Stadt Klazomenä zum Theil von den durch die Dorer vertriebenen Kleonäern und Phliasiern gestiftet sein soll, so müssen wir geneigt werden, die ältern achäischen Einwohner für den Ionern verwandt anzusehen. Dorische Bevölkerung erhielt Phlius entweder von Sikyon oder von Argos her; beide Städte erheben den Anspruch, Gründer von Phlius zu sein, indessen spricht für Sikyon theils die Sage, daß Rhegnidas, der Sohn des Phalkes, der Enkel des Temenos, die Dorer hierher geführt habe, Phalkes aber war nach Sikyon gegangen, theils auch der Umstand, daß man leichter von dort als von Argos her nach Phlius gelangte. Die argivische Sage, welche den Heros Phlius zu einem Sohne des Keisos machte, eines Sohnes des Temenos, haben wir oben (im Art. Phlias) erwähnt; da sie den Keisos in Argos herrschen läßt, so deutet sie an, daß die Dorisirung von Phlius zunächst von Argos her erfolgt sei. Der größte Theil der alten achäischen Einwohner aber blieb im Lande auf die Bedingung zurück, den Herakliden Fürsten als König anzuerkennen und das Land mit den Dorern zu theilen; nur Hippasos fügte sich nicht und zog es vor, mit einer Anzahl Gleichgesinnter das Land zu verlassen und nach Samos zu gehen. Über die Größe der Bevölkerung wissen wir nur, daß Phlius etwa Ol. 100, 1 über 5000 Männer zählte [16]); darnach dürfte man die freie Bevölkerung etwa auf 25,000 Seelen anschlagen. Die Bedeutung von Phlius ergibt sich aus der Zusammenstellung des Isokrates [17]), „den Epidauriern, Phliasiern und Korinthern könnte Niemand daraus einen Vorwurf machen, wenn sie nur auf ihre Erhaltung bedacht wären; die Lacedämonier dagegen müßten auch dafür sorgen, auf eine rühmliche Weise erhalten zu werden." Die Phliasier gehörten zur peloponnesischen Bundesgenossenschaft und nahmen hier, wie es scheint [18]), hinter den Epidauriern den Platz ein. Sie waren bei Thermopylä mit 200 Mann [19]), den Isthmus halfen sie mit gesammter Bürgerschaft gegen die Perser vertheidigen [20]), an der Schlacht bei Platää betheiligten sie sich mit 1000 Mann [21]). Überhaupt zeichneten sie sich durch Treue gegen Sparta aus [22]), welches sie auch gegen die Prätensionen von Aegos vertheidigte. Die Korinther gegen Potidäa unterstützten sie ebendieser ihrer politischen Gesinnung wegen im Kriege gegen Potidäa durch Geldbeiträge [23]), und ebendiese war wol auch der Grund, weshalb Ol. 89, 2 (422) die Priesterin Chrysis, durch deren Unvorsichtigkeit der Heretempel in Argos abgebrannt war, vor den Argivern nach Phlius floh [24]); sie muß sich nämlich doch hier gegen die Rache ihrer Landsleute besonders sicher geglaubt haben. An dem Ol. 90, 2 von dem peloponnesischen Bunde unter Anführung des Königs Agis gegen die Argiver unternommenen Feldzug betheiligten sich die Phliasier, und zwar, weil grade in ihrem Gebiete sich die Truppen sammelten, mit ihrer ganzen Heeresmacht [25]). Ol. 91, 2 machten die Argiver einen Einfall in dieses Gebiet, verwüsteten das Land und tödteten mehre Menschen [26]). Später muß für einige Zeit das Verhältniß zwischen

10) Vergl. K. O. Müller in dieser Encykl. I, 33. S. 269. 11) IV, 67. τῆς Φλιασίας περὶ τὸ Διοσκούριον. 12) Bei *Athen.* V, 210, a. *Preller*, Fragm. Polem. p. 100. 13) Bei *Athen.* I, 27, d. 14) De rep. II, 4. 15) ad Attic. VI, 2.

16) *Xenoph.* H. Gr. V, 2, 16. 17) Or. 6. Archidam. §. 91. 18) Müller, Dor. I, 178. 19) *Herod.* VII, 202. 20) Ib. VIII, 72. 21) Ib. IX, 28. 22) *Theod.* Graec. affect. IX, 16. 23) *Thuc.* I, 27. 24) Ib. IV, 133. 25) Ib. V, 58 sq. 26) Ib. VI, 105.

Phlius und Sparta etwas getrübt worden sein; denn jenes trug Bedenken, eine spartanische Besatzung zuzulassen, aus Furcht, die Lacedämonier möchten diese Gelegenheit zur Zurückberufung derjenigen Personen benutzen, welche blos ihrer lakonischen Gesinnung wegen verbannt zu sein behaupteten; der Einfall aber, den Iphikrates Ol. 96, 4 in das phliasische Gebiet machte, flößte den Phliasiern solchen Schrecken ein, daß sie selbst die Lacedämonier herbeiholten und ihnen die Bewachung der Stadt und Burg überließen. Diese zeigten sich aber auch so gemäßigt, daß sie ihre Anwesenheit keineswegs dazu misbrauchten, um die Rückkehr der Verbannten zu betreiben, obgleich sie dieselbe sehr wünschten und gegen die Letztern sehr viel Wohlwollen hatten; sondern als die Stadt wieder Muth gefaßt hatte, räumten sie die Lacedämonier und ließen sie ganz in derselben gesetzlichen Verfassung zurück, in der sie dieselbe bei ihrer Ankunft gefunden hatten[27]). Diodor (XIV, 91) gedenkt einer von Iphikrates mit seinen Peltasten gegen Phlius unternommenen Expedition, bei der über 300 Phliasier geblieben wären, und Polyän (III, 9, 49 u. 54) gedenkt der Kriegslisten, durch welche derselbe Feldherr die Zurücklegung eines Engpasses durch das phliasische Gebiet gesichert habe, wobei freilich zweifelhaft bleibt, ob diese Stellen sich grade auf die von Xenophon erwähnte Begebenheit beziehen.

Über die Staatsverfassung von Phlius sind nur spärliche Nachrichten auf uns gekommen, auch die Inschriften[28]) bieten Nichts, was dahin gehörte. Zur Zeit des Pythagoras muß jene gesetzwidrige Alleinherrschaft, welche die Griechen „Tyrannis" nannten, wenigstens einige Zeit lang hier geherrscht haben; es wird uns ein Tyrann von Sikyon oder Phlius, Leon, genannt[29]), mit welchem Pythagoras ein Gespräch gehalten habe. Im Ganzen genommen aber läßt die Treue, mit welcher Phlius bei dem Bündniß mit Sparta beharrt, erwarten, daß die Verfassung hier aristokratisch gewesen sein wird. Indessen wenige Jahre nach dem Ende des peloponnesischen Krieges muß hier eine demokratische Partei zu Ansehen und Bedeutung gekommen sein, denn sonst hätten nicht die Lakonischgesinnten, ebendieser Gesinnung wegen, aus der Stadt verbannt, noch das oben aus Ol. 96, 4 erwähnte Betragen der Lacedämonier so sehr als mäßig gepriesen werden können. Ol. 99, 2 begaben sich phliasische Verbannte nach Sparta und machten die Lacedämonier darauf aufmerksam, wie vor ihrer Verbannung ihre Vaterstadt die Lacedämonier immer bei sich aufgenommen und an Sparta's Kriegsunternehmungen sich nach dessen Wunsch betheiligt hätte, seit ihrer Verbannung aber nirgends mehr den Spartanern Heerfolge leisten, noch dieselben bei sich zulassen wolle. Die Ephoren schickten deshalb eine Gesandtschaft nach Phlius mit der Erklärung ab, die Verbannten flößten ihnen großes Interesse ein, die Verbannung derselben schiene ihnen nicht rechtlich begründet; sie wünschten, die Phliasier möchten nicht gezwungen, sondern freiwillig sie zurückberufen. Jene fürchteten, es dürften, falls die Lacedämonier mit einem Heere kämen, die vielen Anverwandten, Freunde und Gesinnungsgenossen der Verbannten, welche in der Stadt wären und die Rückkehr der letzteren ersehnten, den Lacedämoniern die Thore öffnen. Deshalb bewilligten sie die Rückkehr der Verbannten: zugleich beschlossen sie, daß denselben ihre confiscirten Grundstücke zurückgegeben, die Käufer dieser Nationalgüter aber aus Staatsmitteln entschädigt, endlich alle etwanigen Streitigkeiten zwischen den Käufern und den früheren Besitzern auf dem Rechtswege entschieden werden sollten[30]). Indessen wurde dadurch die Ruhe in Phlius nicht bleibend hergestellt; die zurückgekehrten Verbannten verlangten nämlich, die Entscheidung über jene Rechtsstreitigkeiten solle einem unparteiischen auswärtigen Gerichtshof übertragen werden, die übrigen Phliasier dagegen bestanden darauf, daß sie bei einem einheimischen Gericht verbleiben solle. Deshalb begaben sich jene mit ihrer Beschwerde nach Sparta und auch einige andere Phliasier, welche deren Verlangen billigten, folgten ihnen dahin. Alle diese wurden, weil sie sich ohne Genehmigung des Staats nach Sparta begeben hatten, zu einer Strafe verurtheilt. Weit gefehlt aber, sich dadurch zur Rückreise bestimmen zu lassen, bemühten sie sich nur noch viel mehr, die Lacedämonier für ihre Sache zu gewinnen: dieselben Menschen, sagten sie, welche uns früher verbannt, unser Eigenthum gekauft, die Rückgabe unserer Güter hintertrieben, und nun, um zu bewirken, daß es Niemand mehr wage, hierher zu kommen und hier das anzuzeigen, was bei uns vorgehe, die Strafdecrete gegen uns erlassen haben, dieselben Menschen sind es auch, welche früher die Lacedämonier nicht in die Stadt gelassen haben. Die Spartaner fanden dies Benehmen der Phliasier beleidigend für ihren Staat, die Ephoren beschlossen daher einen Feldzug gegen sie. Auf diesen Beschluß war die Misstimmung, welche zwischen den beiden lacedämonischen Königen, Agesipolis und Agesilaus, herrschte, vielleicht nicht ohne Einfluß gewesen. Die Gunst des Ersteren hatten sich die Phliasier dadurch erworben, daß sie ihm zu seinem Feldzug gegen Olynth schleunigst einen Geldbeitrag verliehen; von dem andern glaubten sie, er würde jetzt gegen sie Nichts unternehmen, indem es wol unthunlich wäre, daß beide Könige zugleich die Stadt verließen, und eben in dieser Meinung hatten sie jene Beschlüsse gegen ihre zurückgekehrten Verbannten gefaßt. Indessen zeigte sichs bald, daß sie sich geirrt hätten; Agesilaus wurde theils durch sein persönliches Interesse für einzelne phliasische Verbannte, theils, wie gesagt, vielleicht auch durch sein gespanntes Verhältniß zu dem andern König bestimmt, den erwähnten Beschluß der Ephoren herbeizuführen. Er übernahm das Commando. Als er mit seinen Truppen die Grenzen Laconica's überschritten hatte, kamen ihm viele Abgeordnete von den Phliasiern mit dem Anerbieten entgegen, mit einer Geldcontribution seinen Einmarsch abzukaufen; er erklärte ihnen aber, er käme nicht, um Unrecht zu thun, sondern um denen zu helfen, denen Unrecht gethan worden sei. Darauf erboten sie sich,

27) *Xenoph.* H. Gr. IV, 4, 15. 28) C. I. Gr. Nr. 1111 sq. 29) *Diog. Laërt.* I, 12. VIII, 8.

30) *Xenoph.* H. Gr. V, 2, 8 sq.

wenn er nur den Einmarsch unterließe, in allen und jeden Stücken seinem Verlangen entsprechen zu wollen. Agesilaus aber erwiederte, bloßen Worten könne er nicht mehr glouben, mit Worten hätten sie ouch früher getäuscht, jetzt bedürfe es einer zuverlässigen That und zwor ganz derselben, welche die Locedämonier ouch früher nicht zu irgend einem Unrecht gegen sie gemissbraucht hätten, d. h. der Übergade der Burg. Da sie sich dazu nicht bereit erklärten, so rückte er in das Land ein und blokirte sehr bald die Stadt, nicht ohne Missstimmung einiger Spartiaten, die es für unpolitisch hielten, um der wenigen Verbannten wegen den Haß einer solchen Stadt gegen Sparta zu lenken. Phlius hielt mit großer Standhostigkeit die Belagerung 20 Monate lang aus, was grade noch einmal so lang war, ols man aller Wohrscheinlichkeit nach erwortet hatte, daß die Lebensmittel ousreichen würden. Aber einmal deschränkten sich die Einwohner mit großer Selbstdeherrschung auf die Hälfte der gewöhnlichen Nahrung, zum ondern machten sie oft muthige Ausfälle; Anführer dabei war ein gewisser Delphion, on der Spitze eines Elitencorps von 300 Mann, der im Verein mit diesen auch alle bedenklichen Machinationen in der Stadt zu unterdrücken wußte. Als sie am Ende Nichts mehr zu leben hatten, schlossen sie mit Agesilaus einen Vertrag ob, wonach er ihnen gestattete, Abgesandte nach Sparta zu schicken, welche den dortigen Behörden die Stadt auf Gnade und Ungnode ergeden sollten. Agesilaus verdroß das Mistrouen der Phliasier, doß sie nicht ihm die Entscheidung ihres Schicksals anvertrauen wollten; und deshalb bewilligte er zwar sicheres Geleit für die nach Sparto bestimmte Gesandtschost, wußte ader es durch die Bemühung seiner Freunde dahin zu bringen, daß die spartonischen Behörden ihm jene Entscheidung übertrugen und onderntheils betrieb er die Blokirung der Stadt mit noch größerem Eifer und noch größerer Wachsamkeit als vorher, sodaß mit geringer Autnahme Niemand aus der Stadt entkommen konnte. Als nun die Boten ous Sparta mit der Meldung zurückkamen, der Staat überlasse dem Agesilaus, über das Schicksal von Phlius ganz nach seinem Ermessen zu bestimmen, so bildete er zuerst einen Ausschuß von 50 aus der Stadt und von ebenso vielen aus der Zahl der zurückgekehrten Verbonnten: diesem übertrug er dann die Bestimmung sowol dorüber, welche Personen das Leben verwirkt hätten und welche dogegen in der Stadt zu bleiben verdienten, als ouch über die neu zu gebende Verfassung und Gesetze: bis zu deren Ausführung sollte die Stodt eine spartanische Besatzung behalten. Darauf entließ er die übrigen Bundestruppen in ihre respective Heimath. Der Feldzug gegen Phlius scheint Ol. 99, 4 begonnen und am Ende von Ol. 100, 1 beendigt worden zu sein. Als Isokrates seinen Panegyricus [31]) schrieb, wurde Phlius noch von den Spartanern delagert; als er seine Rede vom Frieden [32]) verfaßte, war es dereits erobert. In der neuen Verfassung wird gewiß das oristokratische Element von Neuem gestärkt, das demokratische mehr unterdrückt worden sein [33]). Diodor (XV, 19) erzählt ganz kurz, doß gleichzeitig mit den Unternehmungen gegen Olynth Phlius durch Waffengewalt gezwungen worden sei, sich den Lacedämoniern zu unterwerfen. Erwähnt wird dieser Feldzug des Agesilaus gegen Phlius auch von Xenophon im Agesilaus [34]) und von Plutarch [35]).

Es scheint oder, doß damals ein großer Theil der Demokraten nicht getödtet, sondern verbannt wurde; denn Diodor (XV, 40) berichtet, doß Ol. 101, 2, also etwo fünf Jahre noch der eben erwähnten Unterwerfung, eine große Anzahl Verdonnter einen befestigten Ort im Lande besetzt, eine Schar von Söldlingen angeworben und in einem entscheidenden Treffen über die Phliasier der Stadt gesiegt hätte, wobei über 300 der letzteren geblieben wären, später ader hätten die Phliasier wieder über die Verbannten gesiegt, ihrer üder 600 getödtet, den Rest aus dem Lande getrieben und sie genöthigt, sich ols Flüchtlinge nach Argos zu wenden. Man wird wol nicht zweifeln, wenn man auch nur den Ort erwägt, wohin sie geflohen sind, daß diese Verdannten eine demokrotische und gegen Sparta feindlich gesinnte Partei waren. Ich weiß nicht, ob sich auf diese Begebenheit eine Stelle in einer pseudo-demosthenischen Rede [36]) beziehe, worin von einem Volksbeschlusse die Rede ist, den die Athener in Beziehung ouf die Phliasier gegeben hätten, als diese vor Kurzem aus ihrer Stadt geworfen worden waren, und der darauf gerichtet war, es solle den Phliasiern Hilfe gesandt und ihren Mördern nicht gestattet werden, die ersten besten aus dem Peloponnes herbeizurufen. Ist oder auch diese Beziehung richtig, so müßte jedenfalls dieser attische Volksschluß wirkungslos geblieden sein; denn wir sehen wieder nach der Schlacht bei Leuktro (Ol. 102, 2), wie die Phliasier mit großer Treue bei dem Bunde mit Sparta verharren, jedoch gewann Epaminondas Ol. 102, 4 Phlius mit Sikyon und einigen andern Städten durch Schrecken [37]). Ein Phliasier, Prokles, gehörte zu der nach Athen zum Adschluß eines Bündnisses zwischen Athen und Sparto abgeschickten peloponnesischen Gesandtschaft, und empfahl den Athenern eine derortige Theilung der Hegemonie, doß sie die zu Wasser, die Spartaner die zu Land haben sollten [38]). Als nun die Argiver im Gebiete von Phlius Trikoranon besetzten und die Sikyoner ouf ihren Grenzen Thyamia befestigten, fühlten die Phliasier sich zwar ungemein bedrängt und litten Mangel an Lebensmitteln, dennoch trennten sie sich nicht von ihrem Bunde mit Sparto. Xenophon preist diese ihre Treue ganz besonders. „Wenn," sagt er, „ein großer Staat einmal etwas Rühmliches thut, so wird das gleich von allen Geschichtschreibern erwähnt, mir aber scheint es, wenn ein kleiner Staat

31) Panegyric. §. 126. c. 35. *Καὶ νῦν Ὀλυνθίους καὶ Φλιασίους πολιορκοῦσιν.* 32) De pac. §. 100. p. 176, c. *Φλιασίους ἐξεπολιόρκησαν.*

33) *Xenoph.* H. Gr. V, 3, 10 sq. 21 sq. 34) Agesil. c. 2. §. 21. *Καὶ Φλιασίων τοὺς διὰ Λακεδαιμονίους φυγόντας κατήγαγεν αὐτὸς στρατευσάμενος ἐπὶ Φλιοῦντα.* 35) Agesil. 24. *Φλιασίοις ὀλίγον ἔμπροσθεν ὑπὲρ φυγάδων πεπολεμηκώς.* 36) *Περὶ συντάξεως.* p. 175, 26. *ἃ πρὸς Φλιασίους ὅτε ἐξέπεσον τὸ ἔναγχος* (sc. *ἐψηφίσασθε*), *βοηθεῖν, μὴ ἐπιτρέπειν τοῖς σφαγεῦσι τῶν ἐν Πελοποννήσῳ τοὺς βουλομένους παρακαλεῖν.* 37) *Diod.* XV, 69. 38) *Xenoph.* H. Gr. VII, 1.

viel Rühmliches vollendet, noch erwähnungswürdiger zu sein. Die Phliasier wurden Freunde der Lacedämonier, als diese sehr mächtig waren; als diese aber die Schlacht bei Leuctra verloren hatten und in Folge dessen viele Periöken, alle Heloten und mit sehr wenigen Ausnahmen auch die Bundesgenossen von ihnen abfielen und fast alle Hellenen gegen sie zu Felde zogen, blieben sie doch treu, und obgleich sie die mächtigsten Völker des Peloponnes, die Arkadier und Achäer, als Feinde in ihrem Rücken zurückließen, eilten sie dennoch den Lacedämoniern zu Hilfe." Das Loos traf sie, die Arrièregarde der nach Prasiä zu ziehenden lakonischen Verbündeten zu bilden; sie blieben aber nie zurück, und als der Xenagos mit den früher angekommenen Bundestruppen vorausgeeilt war und sie allein in Prasiä zurückgelassen hatte, mietheten sie sich auf ihre Kosten einen Führer, und so gelangten sie, während die Feinde bei Amyklä standen, nach Sparta. Hier wurden ihnen dafür auch große Ehren erwiesen. Nachdem sich die Feinde aus Laconica zurückgezogen hatten, machten die Argiver, um die Phliasier wegen ihrer Treue gegen Sparta zu bestrafen, einen Einfall in ihr Gebiet und zogen sich erst, nachdem sie alles Mögliche verwüstet hatten, zurück, von phliasischer Reiterei verfolgt, welche ihre Arrièregarde in die Flucht jagte und zum Theil erschlug. Kurz darauf als grade die Thebaner sich anschickten, das von den Lacedämoniern bewachte öneische Gebirge zu überschreiten, die Eleer und Arkader aber über Nemea eilten, um sich mit den Thebanern zu vereinigen, unternahmen phliasische Verbannte, nach vorher getroffener geheimer Verabredung mit den verbündeten Eleern, Arkadern, Argivern und Thebanern, einen unerwarteten Überfall auf Phlius, bemächtigten sich auch der Burg, wurden aber wenige Stunden darauf mit großem Verluste wieder aus Burg und Stadt getrieben [39]). Der Ingrimm über diese Treue einer und andererseits die Hoffnung, am Ende durch Mangel an Lebensmitteln die Phliasier zu zwingen, sich ihnen zu ergeben, bewogen auch im folgenden Jahre (Ol. 103, 1) die Arkadier und Argiver, insgesammt einen Einfall ins phliasische Gebiet zu machen, den die Phliasier jedoch im Verein mit der ihnen zu Hilfe gekommenen attischen Reiterei zurückschlugen [40]). Mit nicht minder glücklichem Erfolg wiesen sie später einen neuen Einfall zurück, den der thebanische Harmost von Sikyon mit seiner Besatzung, den Sikyonern, Pelleneern und 2000 Söldlingen Euphron's in ihr Gebiet gemacht hatte; beide Male war es die phliasische Reiterei und ihr Elitencorps von Infanterie, welchen der Sieg verdankt wurde. Sie hatten bei dieser Gelegenheit auch das Glück, ihren Proxenos von Pellene [41]) gefangen zu nehmen, wobei sie, obgleich sie großen Mangel litten, großmüthig genug waren, ihn ohne Lösegeld frei zu geben. Diodor (XV, 75) erzählt aus Ol. 103, 2, die Athener hätten den Phliasiern, als diese von den Argivern angegriffen und belagert worden wären, unter Anführung des Chares eine Truppenmacht zu Hilfe geschickt, in zwei Schlachten habe Chares die Argiver besiegt und erst, nachdem er so die Phliasier sicher gestellt, sei er nach Athen zurückgekehrt. Xenophon (VII, 2, 17 sq.) berichtet, wie Chares während seines Aufenthalts in Phlius die auf dem Markte Korinths von den Phliasiern bewirkten Einkäufe an Lebensmitteln mit einer Escorte seiner Truppen sicher hierher geleitet habe; die Phliasier wären nämlich dadurch, daß der Feind ihnen die Früchte ihres eignen Landes verwüstet hatte, genöthigt gewesen, blos davon zu leben, was sie in Feindes Land erbeuteten, oder in Korinth erkauften, und diese Ankäufe wären mit großen Schwierigkeiten verbunden gewesen. Ebenso gab ihnen Chares ein bewaffnetes Geleite, um die dienstunfähigen Einwohner sicher nach Pellene zu bringen, wo sie während der Zeit der Belagerung bleiben sollten. Endlich half er ihnen auch das Grenzcastell Thyamis den Sikyonern entreißen und befestigen. — Vom Maler Pamphilus aus Amphipolis, dem Lehrer des Apelles, führt Plinius (XXXV, 10. s. 40) ein Gemälde an, „die Schlacht bei Phlius." K. O. Müller [42]) vermuthet, es sei eins von den Treffen zu verstehen, die sich Ol. 102 u. 103 ereigneten. — Ol. 103, 3 schlossen mit Genehmigung der Lacedämonier, welche gleichwol für sich den Krieg gegen Theben und dessen Verbündete fortführten, die Korinther und Phliasier in Theben einen Separatfrieden mit den Thebanern auf die Bedingung ab, es solle ein jeder behalten, was ihm (vor dem Kriege) gehört hätte. Die Phliasier räumten demgemäß gleich nach Abschluß des Vertrags Thyamia; die Argiver aber, die dem Frieden beigetreten waren, wollten doch Anfangs die phliasischen Verbannten in Trikaranon bleiben lassen, und als das nicht zugegeben wurde, es als ihr Eigenthum behalten, obgleich sie kurz vorher es als Feindesland verwüstet hatten; die Foderung der Phliasier, darüber im Rechtswege entscheiden zu lassen, lehnten sie entschieden ab [43]). Noch Ol. 106, 4 müssen die Argiver im widerrechtlichen Besitz von Trikaranon gewesen sein; denn in der in diesem Jahre gehaltenen Rede für die Megalopoliter sagt Demosthenes (p. 206, 6), die Lacedämonier verlangten jetzt, und zwar, wenn man sie hörte, aus purer Menschenliebe, welche aber, wie der Redner meint, dann etwas spät hervorkäme, die Eleer sollten einen Theil Triphyliens, die Athener Oropus, die Phliasier Trikaranon wieder bekommen. — Längere Zeit hören wir nun Nichts über Phlius; erst etwa Ol. 138, 3, v. Chr. 226, vernehmen wir, daß durch den Einfluß Arat's Kleonymos, Tyrann von Phlius, freiwillig seine Herrschaft niederlegte und dann die Stadt in den achäischen Bund [44]) trat; Phlius hat also das damalige Schicksal vieler griechischen Städte getheilt und einige Zeit Tyrannen gehabt. Im sogenannten kleomenischen Kriege wurde Phlius von Kleomenes und den Spartanern erobert [45]). Ol. 140, 1, v. Chr. 220, schlug Philipp V. von Macedonien sein Lager

---

39) *Xenoph.* H. Gr. VII, 2, 5. 40) Ib. §. 10. 41) Ib. l. c. VII, 2, 16. *Τὸν γὰρ Πελληνέα πρόξενον ζῶντα λαβόντες* etc. Schneider und die ihm folgenden Herausgeber schrieben *Πρόξενον*. Aber wenn hier ein Eigenname zu verstehen wäre, so ließe sich für diesen Act der Großmuth gar kein Grund absehen, der bei einem Proxenos vollkommen gerechtfertigt wäre.

42) Prolegom. zur Mythol. S. 401. 43) *Xenoph.* H. Gr. VII, 4, 10. 44) *Polyb.* II, 44, 6. *Plut.* Arat. 35. Wegen des Jahres s. Peter, Zeittafeln zur griech. Gesch. S. 83. 45) *Polyb.* II, 52. *Plut.* Cleomen. 19.

im Gebiete von Phlius auf[46]), und ebenso kam er Ol. 143, 2, v. Chr. 207, hierher[47]), auch Ol. 145, 4, v. Chr. 197, verwüsteten und plünderten es seine Truppen[48]).

Was die Beamten betrifft, so können wir mit Sicherheit annehmen, daß Phlius zu einer gewissen Zeit Polemarchen gehabt hat; das beweist der oben angeführte Name „polemarchische Stoa."

Von namhaften Phliasiern erwähne ich die Pythagoreer[49]) Phanton, Diokles, Echekrates und Polymnastos, den Philosophen Asklepiades[50]), der ein Freund des Menedemos aus Eretria war, mit dem er in Megara den Stilpo und nachher den Phädon aus Elis hörte. Vor Allem aber müssen hier die Satyrdichter Pratinas und sein Sohn Aristias genannt werden; die „phliasischen Satyren" scheinen auch später noch Geltung gehabt zu haben; gewiß ist, daß das attische Satyrspiel phliasischen Ursprungs und von Pratinas nach Athen übertragen worden war. Welche Form es hatte, ob es lyrisch war und erst in Athen dramatisch wurde, wage ich nicht zu bestimmen[51]). Gewiß ist hier Zusammenhang mit dem oben (S. 271) erwähnten Dionysos-Bakcheioscult in Phlius, wahrscheinlich ist seine Verbindung mit dem Dithyrambos Korinths und den tragischen Chören Sikyons, dieser beiden Phlius benachbarten Städte. Aristias hat in Athen gelebt und mit Äschylus und Sophokles certirt, wobei er zum Theil die Stücke seines Vaters benutzte[52]). Nächst der satyrischen Poesie von Phlius müssen die prosaischen Jamben, d. h. Satyren des phliasischen Dichters Asopodoros, erwähnt werden, welcher eine zuerst vom Dichter Antheas aus Lindos erfundene, mir nicht recht klare, poetische Form in denselben angewandt haben soll[53]). Endlich war auch der berühmte Dichter der Syllen, Timon, ein Phliasier. (*H.*)

PHLÔCA, albanesischer Flecken, welchen gegen 60 Familien bewohnen. Bei demselben findet sich eine mit dorischen Säulen geschmückte Kirche. Die Bewohner von Phlôca und des nach ihm benannten Thales waren früher Christen und daher führen jetzt viele Männer und Weiber türkisch-christliche Namen, z. B. Ali Johann, Mustapha Constantin, Soliman Panagioti, Fatmé-Katharine, Kischné-Maria *). (*G. M. S. Fischer.*)

Phloeoconis *Fr.*, s. Nosophloea.

Phloeoscoria *Wallr.*, s. Hysterium.

46) *Polyb.* IV, 67. 47) *Liv.* XXVIII, 7. 48) Ib. XXXIII, 14 sq. 49) *Diog. Laërt.* VIII, 46. *Jamblich.* V. P. §. 251. 267. 50) *Diog. Laërt.* II, 106. 126. 51) Vergl. K. O. Müller, Dor. II, 369. Welcker, Nachtrag zur Trilog. S. 276 fg. 52) Die Didaskalie z. *Aeschyl.* Sept. c. Theb. von Joh. Franz. (Berlin 1848. 4.) 53) *Athen.* X, 445, b. *Καὶ πρῶτος εὗρε τὴν διὰ τῶν συνθέτων ὀνομάτων ποίησιν, ἣ Ἀσωπόδωρος ὁ Φλιάσιος ὕστερον ἐχρήσατο ἐν τοῖς καταλογάδην Ἰάμβοις.* Daß *Ἴαμβοι* hier nicht die Form, sondern den Inhalt, d. h. den satyrischen Inhalt, bezeichnen, hat Meineke (Exercit. in *Athen.* II, 20) mit Recht bemerkt. Für *τὴν διὰ τ. συνθ. ὀνομ. ποίησις* vermuthet derselbe Gelehrte *τὴν διὰ τῶν ποιητικῶν ὀνομάτων σύνθεσιν*, was ihm selbst nicht genügte. Schneidewin (in den götting. gel. Anz. 15. Mai 1847. S. 773) hält die Vulgata aufrecht und meint, es würden damit die *ὀνόματα σύνθετα καὶ πολύπλοκα* bezeichnet, wie solche der phliasische Dichter Timon gebildet habe. Mir ist der Ausdruck noch räthselhaft.

*) Vergl. *Pouqueville*, Voyage dans la Grèce. T. IV. p. 281. 282.

Phloeospora *Wallr.*, s. Septoria.

Phlogacanthus *Nees*, s. Aphelandra.

PHLOGIOS (*Φλόγιος*), ein Argonaut, Sohn des Phrixus und der Chalkiope. (*Apollon. Rhod.* II, 958. *Hygin.* f. XIV, p. 47 *Muncker.*) (*H.*)

PHLOGISTON und **phlogistische Theorie.** Bereits in derjenigen Entwickelungsperiode der Chemie, in welcher man die Metallverwandlung wahrscheinlich zu machen suchte, nahm man einen hypothetischen Grundstoff, welchen man Schwefel bezeichnete, als Princip der Veränderlichkeit durch Feuer im Allgemeinen an. In der späteren Periode, in welcher die Chemie vorzugsweise auf der Medicin basirte, nämlich vom Anfang des 16. bis in die Mitte des 17. Jahrh., wurde diese Meinung nicht mehr allgemein beibehalten, obgleich die Chemiker dieser Zeit durch ihre Äußerungen kund geben, daß in den verbrennlichen Körpern ein verbrennliches Princip enthalten sein müsse. Die Ansicht aus der griechischen Schule, daß die Verbrennung eine Zerstörung und demnach eine Zerlegung sei, daß bei dem verbrennlichen Körper sich etwas ausscheidet, was uns als Flamme erscheint, wurde nicht bestritten, und somit lag es nahe, daß man den Rückstand von der Verbrennung eines verbrennlichen Körpers als den anderen Bestandtheil betrachten müsse, wie bereits Sylvius (geb. 1614, gest. 1672) den gemeinen Schwefel als eine Verbindung von Schwefelsäure und (verbrennlichem) Öl betrachtete, und Boyle (geb. 1627, gest. 1691) hielt es für wahrscheinlich, daß man den Rückstand von der Verbrennung als einen Bestandtheil des verbrannten Körpers und namentlich die durch Verbrennung des Schwefels entstehende Säure als einen Bestandtheil von jenem zu betrachten habe, welche Ansicht von Kunkel (geb. 1630, gest. 1702) als eine ausgemachte Wahrheit hingestellt wurde. Viel umfassender wurde jedoch die Verbrennung von Becher (geb. 1635, gest. 1682) aufgefaßt; dieser betrachtete alle unterirdischen, d. h. unorganischen, Körper als Erden, deren Bestandtheile sich auf drei Grunderden, nämlich die verglasbare, die brennbare und die merkurialische Erde, zurückführen lassen, welche in den Metallen in verschiedenen Verhältnissen enthalten sind und mit Wasser verbunden die Salze geben; die Verkalkung der Metalle aber erklärte er nach Analogie der Säuerung des Schwefels, indem in jenem Proceß die brennbare Erde wegen ihres Entweichens die Ursache der Veränderung der Metalle sei. Diese Ansichten von Becher sind als der Grund der später von Stahl (geb. 1660, gest. 1734) aufgestellten Theorie zu betrachten. Dieser Naturforscher faßte die Veränderung aller Körper durch Feuer, es mögen organische, metallische oder überhaupt verbrennliche Stoffe sein, als eine und dieselbe Erscheinung auf, welche durch die Gegenwart eines gemeinsamen Bestandtheiles der verbrennlichen Körper, des Phlogistons, bedingt sei, und leitete hiervon eine chemische Theorie ab, welche die phlogistische benannt wurde, deren Grundzüge im Wesentlichen folgende waren:

1) Je anhaltender und heftiger eine Substanz die Verbrennung zeigt, um so reicher ist sie an Phlogiston, wie z. B. die Kohle vorzüglich viel von diesem Stoff enthält.

2) Das Phlogiston ist in dem Schwefel und Phosphor, wie in den Metallen enthalten.

3) Austreiben des Phlogistons ist die Verbrennung, welche uns den andern Bestandtheil eines verbrennlichen Körpers erkennen läßt; so sind in dem Schwefel und Phosphor eigenthümliche Säuren, in den Metallen kalkige Körper mit dem Phlogiston verbunden.

4) Erhitzen dieser Säuren oder Metallkalke mit einem an Phlogiston reichen Stoffe bedingt wiederum die Verbindung der Schwefelsäure, Phosphorsäure oder Metallkalke mit Phlogiston und die Bildung von Schwefel, Phosphor oder regulinischem Metall.

5) Das Phlogiston ist zugleich die Ursache anderer Eigenschaften der Körper, z. B. der Farbe, auch mehrer chemischen, und namentlich der Grund, warum sich Metalle, wenn sie gänzlich ihres Phlogistons beraubt, d. h. verbrannt sind, nicht mehr mit Schwefel oder mit Säuren verbinden können.

Mit der Aufstellung dieser Sätze war die neue Theorie mit einer Vollendung gegeben, wie sie für den damaligen Zustand der Wissenschaft nicht genügender gegeben werden konnte. Das Phlogiston wurde von Stahl nur indirect bewiesen und seine Annahme nicht dadurch zu stützen gesucht, daß er diesen Stoff für sich darzustellen suchte; es ist eine hypothetische Substanz, aber eine solche, deren Existenz so unzweifelhaft ist, daß zum Beweis die isolirte Darstellung gar nicht nöthig ist, indem es sich in seinen Wirkungen hinreichend zu erkennen gibt. Die Thatsache aber, daß die Metalle nach der Verbrennung mehr, die gebildeten Kalke aber nach der wieder stattgefundenen Vereinigung mit Phlogiston und dadurch (im Sinne Stahl's) in den metallischen Zustand zurückgeführt, weniger wiegen, Thatsachen, welche darthaten, daß ein zusammengesetzter leichter sei als ein einfacher und die Stahl recht gut kannte, suchte er nicht zu beseitigen, oder nach seiner Ansicht zu erklären, und Anhänger seiner Theorie suchten sie zur Zeit, als die Stahl'sche Lehre mit Thatsachen über Gewichtszunahme und Abnahme bei der Verbrennung oder Wiederzurückführung der Metalle an ihrer verwundbarsten Stelle angegriffen wurde, durch spitzfindige Erklärungen zu halten.

Die Zeitgenossen und ersten Nachfolger Stahl's nehmen dessen Ansichten entweder ganz unverändert, oder mehr und weniger modificirt, an, suchten aber nicht, das Phlogiston isolirt darzustellen, oder seine Identität mit irgend einem andern Stoff darzuthun, bis erst später mit wesentlichen Modificationen in der Stahl'schen Lehre selbst auch mehre Chemiker darzuthun suchten, daß es mit dem Lichtstoff, der färbenden Substanz des Berlinerblau oder dem Wasserstoff identisch sei.

Friedrich Hoffmann (gest. 1742), der College Stahl's in Halle, huldigte zwar den Lehren desselben im Allgemeinen, modificirte dieselben aber schon wesentlich in Beziehung auf die Metalle, indem er zwar, von der Zusammensetzung des Schwefels aus Schwefelsäure und Phlogiston überzeugt, annahm, daß bei der Verkalkung der Metalle ein saures Princip aufgenommen, bei deren Reduction aber wieder abgeschieden würde, eine Ansicht, die später durch die Erfahrung bestätigt und die Veranlassung zum Sturz der phlogistischen Theorie wurde.

Als die wichtigsten Männer, welche durch Forscher oder Lehrer die phlogistische Theorie weiter auszubilden, oder sie nach neuen Thatsachen zu modificiren suchten, sind zu nennen die Teutschen Kaspar Neumann (gest. 1737), Johann Theodor Eller (gest. 1760), Johann Heinrich Pott (gest. 1777) und Andreas Sigismund Marggraf (gest. 1782); die Franzosen Stephan Franz Geoffroy (gest. 1731), Claude Joseph Geoffroy (gest. 1752), Johann Hellot (gest. 1765), Heinrich Ludwig Duhamel de Monceau (gest. 1780) und Peter Joseph Macquer (gest. 1784); die Engländer Joseph Black (gest. 1799), Heinrich Cavendish (gest. 1810) und Joseph Priestley (gest. 1804); die Schweden Tornbern Bergman (gest. 1784) und Karl Wilhelm Scheele (1786), deren Wirken in der angeführten Reihe im Nachfolgenden vom Standpunkt der phlogistischen Theorie angegeben ist.

Neumann war besonders als Lehrer der Chemie in seiner Stellung als Mitglied der berliner Akademie für die Verbreitung und Anerkennung der Stahl'schen Lehren wirkend, während seine eigenen Ansichten über einzelne Gegenstände zu Irrthümern führten, wie er z. B. annahm, daß die Alkalien bei der Verbrennung durch das Feuer erst aus Säure, Phlogiston und Erde erzeugt würden. — Eller, der eigentlich mehr mittelbar durch seinen Einfluß und als Director der physikalischen Classe der berliner Akademie nützte, wollte durch Versuche bewiesen haben, daß sich das Wasser in Luft und Erde verwandeln lasse und machte die ausgedehnteste Anwendung von dem Begriff des Phlogistons, indem er seine Ansichten über die Erzeugung der Metalle und anderer verwandter Stoffe, sowie anscheinend beobachtete Veränderungen, ganz den damaligen Ansichten gemäß, willkürlich aus der Änderung dieses hypothetischen Grundstoffes erklärte. — Pott, mehr ausgezeichnet durch praktische Leistungen, nahm zwar auch das Phlogiston an, doch betrachtete er diesen Körper, mehr nach älteren Ansichten, als eine Art Schwefel, und schrieb die rothe Farbe der Dämpfe rauchender Salpetersäure der Ausdehnung der in ihnen enthaltenen entzündlichen Theilchen zu. — Marggraf ist der letzte bedeutende Chemiker Teutschlands, welcher innerhalb der Zeit lebte, in welcher die Stahl'sche Theorie geltend war; er äußerte einen entschiedenen Einfluß auf die verschiedenen Streitfragen seiner Zeit, indem er durch sehr genaue Forschungen dieselben festzustellen, oder zu berichtigen suchte. Als in den letzten Jahren seines Lebens der Sturz der phlogistischen Theorie bereits vorbereitet war, nahm er keinen Antheil an dem Streit, da er mit anderen teutschen Chemikern wol der Überzeugung war, daß die Zuverlässigkeit der Stahl'schen Ansichten kaum noch weiterer Beweise oder Widerlegungen gegen zu machende Einwürfe bedürfe.

Der ältere Geoffroy hat sich über den Verbrennungsproceß im Allgemeinen nicht ausgesprochen, doch nähern sich seine Ansichten den Stahl'schen sehr, wenn er auch durch andere Namen und kleine Abweichungen eher für einen Anhänger der verbesserten Hypothese als der neu

aufgestellten Theorie sich ausgeben zu wollen scheint. Er betrachtete den Schwefel aus Säure und einem brennbaren Stoff zusammengesetzt und suchte die Bildung des Schwefels aus seinen Bestandtheilen durch Versuche außer Zweifel zu setzen; die Metalle aber sind aus einer erdigen Grundlage und derjenigen Substanz zusammengesetzt, welche Homberg als Schwefel bezeichnet, eigentlich also doch das Stahl'sche Phlogiston ist; außerdem enthalten aber die Metalle auch eine Säure. Ein wesentlicher Fortschritt in der Erkenntniß des Begriffs des chemischen Elementes wurde durch Geoffroy noch dadurch herbeigeführt, daß er bei seinen Versuchen zur Ausscheidung der erdigen Grundlage verschiedener Metalle, mittels eines großen Brennglases, zu der Behauptung gelangen konnte, jene erdigen Bestandtheile der einzelnen Metalle seien verschieden. Sein jüngerer Bruder zeichnete sich mehr durch seine Beobachtungen aus, als daß er selbst unmittelbar auf die Fortbildung der phlogistischen Theorie von Einfluß gewesen wäre. Auch Hellot und Duhamel waren mehr praktische als theoretische Chemiker, doch haben ihre Beobachtungen manchen Einfluß auf die weitere Fortbildung der phlogistischen Theorie ausgeübt. Macquer endlich ist derjenige unter den damaligen französischen Chemikern, welcher ganz im Sinne und als Anhänger der phlogistischen Theorie arbeitete und sie noch dann zu halten suchte, als bereits die meisten seiner Landsleute von der Unhaltbarkeit derselben überzeugt waren. Da bis dahin das Phlogiston noch isolirt darzustellen gelungen war, so nahm er, als ein consequenter Anhänger der Stahl'schen Lehre, das färbende Princip im Berlinerblau, weil es in der Hitze abgeschieden (d. h. in neuerer Sprache zerstört) wird, und er es ebenso wenig wie das Phlogiston isoliren konnte, gradezu als Phlogiston selbst an. In den letzten Jahren seiner chemischen Thätigkeit traten Thatsachen hervor, welche eine ganz andere Ansicht vom Phlogiston in ihm hervorriefen. Es waren nämlich zu dieser Zeit die ersten Fälle beobachtet worden, daß Metallkalke, wie z. B. der rothe Quecksilberkalk, ohne Zusatz eines brennbaren Stoffes, der ihnen Phlogiston hätte zuführen können, durch bloße Erhitzung in den metallischen Zustand zurückgeführt werden. Diese Thatsachen wurden von den Chemikern, welche an dem Umsturz der Stahl'schen Lehre Theil nahmen, als ein Beweis von der Nichtigkeit des Phlogistons dargestellt, während Macquer, um die unbestreitbaren Thatsachen mit der phlogistischen Theorie in Einklang zu bringen, nun die Ansicht aufstellte, daß das Phlogiston Lichtstoff sei, welcher durchsichtige Gläser durchdringend in der Hitze den rothen Quecksilberkalk in reguliniſches Quecksilber verwandelt, eine Ansicht, welche die ganze Phlogistontheorie nur noch verwickelter machte und ihren Sturz immer mehr beförderte. Macquer war auch einer der vielen Chemiker, welche zur Entscheidung wichtiger theoretischer Fragen die quantitativen Verhältnisse vernachlässigten und er diese für ganz unerheblich, fast verächtlich zur Widerlegung seiner Verbrennungstheorie hielt, während sie ihm bei den Untersuchungen von Mineralwässern, metallurgischen Gegenständen u. dgl. ganz nützlich erschienen.

Der Engländer Black, rühmlichst bekannt durch seine Untersuchungen über die Causticität der Alkalien und über die latente Wärme, hatte sich in der Zeit dem Studium der Chemie gewidmet, wo sich durch Stahl's Hypothese vom Phlogiston eine systematische Zusammenfassung der chemischen Thatsachen möglich gemacht hatte. In diese Lehre eingeweiht, fand er keinen Grund, sie zu widerlegen, und doch bestritt er sie mittelbar, indem er, dem Geist der phlogistischen Theorie gegenüber, bei der Erklärung der qualitativen Erscheinungen die quantitativen Verhältnisse als entscheidend gelten ließ. Die von der Phlogistontheorie recipirte Lehre der Causticität stürzte, einen absolut schwereren Körper nicht als den Bestandtheil eines absolut leichteren Körpers anerkannte und für die Ansicht Anhänger fand, daß, wenn man aus einer bestimmten Quantität eines Körpers eine geringere Quantität eines anderen erhält, dieser letztere keine Verbindung des ersteren sein kann, sondern ein Bestandtheil desselben sein muß. Diese von Black nur auf die Causticität der Alkalien und des Kalkes angewandte Betrachtungsweise wurde noch lange vor seinem Tode auf die allgemeinsten Vorgänge in der Chemie, nämlich auf die Verbrennungserscheinungen, ausgedehnt, was einen vollkommenen Umsturz des gesammten chemischen Systems herbeiführte, und er konnte kein Bedenken tragen, der neueren Ansicht beizutreten, welche sich auf dieselbe Art der Beurtheilung stützte, wie er sie für wenige Fälle zuerst aufgestellt hatte. Er ist der einzige bedeutende Chemiker zwischen Stahl und der durch Lavoisier hervorgerufenen Reform, welcher die Unrichtigkeit der früher ihr anhängenden Phlogistontheorie offen anerkannte. — Sein Landsmann, Cavendish, ausgezeichnet durch seine Untersuchungen über Gase, atmosphärische Luft, Wasser, Salpetersäure &c., und hierdurch wesentlich zur Widerlegung des phlogistischen Systems beitragend, war doch ein eifriger Anhänger dieser Theorie, welcher er, trotz der Beschleunigung des Sturzes, die er durch seine Untersuchungen herbeiführte, bis an sein Ende treu blieb, indem er bereits 1784 die Möglichkeit einräumte, daß sich die meisten chemischen Processe auch ohne Annahme des Phlogistons erklären ließen, aber zugleich behauptete, daß es nicht nöthig und deshalb fehlerhaft sei, die Annahme des Phlogistons zu verwerfen, er deshalb eine Darstellung der Phlogistontheorie später noch veröffentlichte und sich als einen Gegner des phlogistischen Systems bekannte. Cavendish ist derjenige Chemiker, welcher das ihm entdeckte Wasserstoffgas mit dem Phlogiston identisch hielt, es werde bei der Einwirkung von Säuren auf Metalle aus letzterem entwickelt, und so nahm er noch für viele Fälle immer Zersetzung da an, wo die Verbindung stattfindet. Zu dieser Zeit wurde die Verbrennung als eine Abgabe von Phlogiston von dem verbrennlichen Körper zu einem andern, z. B. zur atmosphärischen Luft, betrachtet, und als man mehre Gasarten entdeckte, welche die Verbrennung ungleich gut unterhalten, so wurde noch die Annahme hinzugefügt, daß eine Gasart um so lebhafter die Verbrennung unterhalte, je weniger sie Phlogiston enthalte, und daß sie zur Verbrennung vollkommen untauglich wäre, wenn sie mit Phlogiston gesättigt sei. Deshalb wurde die bei der Verbrennung des Phosphors in atmosphärischer

Luft hinterbleibende, die Verbrennung nicht weiter unterhaltende Gasart, das Stickstoffgas, phlogistisirte Luft, die beim Erhitzen des Quecksilberoxydes austretende Gasart, das Sauerstoffgas, dephlogistisirte Luft genannt. Cavendish erklärte nach dieser zu seiner Zeit unter den phlogistischen Chemikern geltenden Ansicht die Bildung der Salpetersäure aus Stickstoff und Sauerstoff, wenn durch diese gemengt häufig der elektrische Funken schlägt, nicht als eine Verbindung dieser Stoffe, sondern als eine Zerlegung der phlogistisirten Luft, welche nichts anderes sei, als Salpetersäure, verbunden mit Phlogiston, das bei der Einwirkung des elektrischen Funkens an das Sauerstoffgas trete. Auf eine ähnliche Weise erklärte er auch die Bildung des Wassers aus Sauerstoff und Wasserstoff; der Sauerstoff wäre dephlogistisirtes Wasser oder der Wasserstoff eine Verbindung von Wasser und Phlogiston; nach ersterer Annahme müsse sich das Wasser durch Zuführung von Phlogiston (Wasserstoff) zum Sauerstoff, nach letzterer Ansicht aber durch Wegnahme des Phlogistons bilden. — Der letzte und unerschütterlichste Vertheidiger der phlogistischen Theorie war überhaupt Priestley, der Gründer der pneumatischen Chemie und Entdecker vieler Gasarten. Er war es, der zuerst den Satz aufstellte, daß eine Luftart um so lebhafter und länger die Verbrennung unterhalte, je mehr sie Phlogiston aufnehmen kann, d. h. je weniger sie bereits Phlogiston enthält. Die atmosphärische Luft ist nur zum Theil mit Phlogiston gesättigt und der Zweck der Eudiometrie ist der, die Menge von jenem nachzuweisen; die atmosphärische Luft ist um so gesünder zum Athmen, wie zur Verbrennung um so geschickter, je weniger sie Phlogiston enthält; durch das Athmen und die Verbrennung wird sie phlogistisirt, durch die Vegetation dephlogistisirt. Die Gegenwart der atmosphärischen Luft ist bei der Verbrennung nöthig, weil das bei der Verbrennung eines Körpers sich ausscheidende Phlogiston einen andern vorfinden muß, mit dem es sich verbinden kann, und die Luft unterhält vermöge ihrer Affinität zum Phlogiston das Feuer. Außer diesen Ansichten huldigte er auch der, daß das Phlogiston mit dem Wasserstoff identisch sei, und dehnte diese Ansicht dahin aus, daß alle verbrennlichen Körper Wasserstoff enthalten und daß dieser aus den Metallen bei der Berührung mit Säuren abgeschieden werde, bei der Einwirkung auf erhitzte Metallkalke aber wieder mit diesen in Verbindung trete. Diese Ansichten suchte er noch 1796 und 1800 zu vertheidigen und ließ sich nie von der Unrichtigkeit derselben überzeugen.

Bergman, einer der ersten, welcher die quantitativen Verhältnisse in der Chemie erforschte und dadurch die Anwendung mathematischer Schlußfolgerungen für die Wissenschaft vorbereitete, gehörte in seinen theoretischen Ansichten über die Verbrennung ganz dem Geiste seiner Zeit zu und hielt das Phlogiston mit dem Wasserstoff identisch, jedoch unterschied er sich von den Phlogistikern schon dadurch ungemein, daß er — im Gegensatz der allgemeinen Ansicht, daß die Qualität über die Quantität ginge — Versuche anstellte, den verschiedenen Gehalt der Metalle an Phlogiston zu bestimmen. Die Erfahrung, daß sich die Metalle nur im verkalkten Zustande mit den Säuren verbinden, und das Phänomen der Metallfällung führten ihn zu der Schlußfolgerung, daß das fällende Metall sein Phlogiston an den Metallkalk abgibt, der in einer Säure aufgelöst ist, und daß die Menge des fällenden Metalles, welches sich auflöst, grade so viel Phlogiston abgibt, als die Menge des gefällt werdenden Metalles zur Existenz im regulinischen Zustand nöthig hat. Bei seinen in dieser Beziehung angestellten Versuchen erhielt er nun die relativen Mengen zweier Metalle, in welchen seiner Ansicht nach gleiche Mengen Phlogiston enthalten sind, und so suchte er durch fortgesetzte Vergleichungen die meisten Metalle nach der Größe ihres Gehaltes an Phlogiston zu ordnen. Diese Versuche entbehren wegen des dabei in Anwendung gebrachten Verfahrens der Genauigkeit in den unmittelbaren Daten der Beobachtung, sonst würden sie später bei richtiger Erklärung des Vorganges zur Bestimmung der Zusammensetzung der Metallkalke gedient haben können. Bergman war bis an sein Ende Anhänger der Phlogistontheorie, doch würde er gewiß sich den neueren Ansichten angeschlossen haben, wenn vor seinem Tode (1784) die Entscheidung über die Ungültigkeit der phlogistischen Theorie definitiv anerkannt worden wäre. — Sein Landsmann, Scheele, glaubte sich in seinen Ansichten als einen Anhänger der Phlogistontheorie zu betrachten, täuschte sich aber, da er in den Ansichten von der Verbrennung gänzlich von denen Stahl's abwich. Trotz seiner chemischen Exactität war er doch kein Anhänger der quantitativen Untersuchungsweise. Er suchte den Begriff des Phlogistons festzuhalten und die sich darauf stützende Theorie mit den neueren Erfahrungen in Einklang zu bringen. Zu Folge der von ihm gemachten Erfahrung, daß bei der Verkalkung der Metalle und bei der Verbrennung das Sauerstoffgas von dem verbrennenden Körper aufgenommen und daß hierbei Licht und Wärme entwickelt wird, hielt er das Phlogiston, welches er noch in allen verbrennlichen Körpern annahm, für eine äußerst feine, wenig gewichtige Substanz, wie etwa das Wasserstoffgas, während er das Sauerstoffgas als aus einer gewissen, wenig wiegenden, salinischen Materie, Wasser und sehr wenig Phlogiston zusammengesetzt betrachtete. Bei der Verbrennung nun vereinigt sich, nach Scheele's Ansicht, das Phlogiston des verbrennlichen Körpers mit der salinischen Materie des Sauerstoffes zu Licht und Wärme, und als Product der Verbrennung hinterbleibt eine Verbindung desjenigen Bestandtheiles, welcher mit dem entwichenen Phlogiston verbunden den verbrennlichen Körper darstellt, mit dem Wasser des Sauerstoffgases. Er erklärte das Phlogiston als den Hauptbestandtheil des Lichtes und auch der brennbaren Luft, welcher mit vielem Wärmestoff verbunden das Licht, mit wenigem das Wasserstoffgas bilde. Jedoch versteht er mitunter unter Phlogiston das Wasserstoffgas selbst, wie z. B. nach ihm das Schwefelwasserstoffgas eine Verbindung von Schwefel und Phlogiston ist, und manchmal bezeichnet er mit diesem Wort nur den Gegensatz von Sauerstoff. Zu Folge seiner Ansichten konnte er die in jene Zeit fallende Entdeckung der Wasserbildung aus Wasserstoff und Sauerstoff nicht als

eine Verbindung dieser Stoffe, sondern als eine Abscheidung des bereits in dem einen derselben enthaltenen Wassers betrachten. Diese Ansichten Scheele's wurden leicht von den Gegnern der phlogistischen Theorie entkräftet; doch trug er dazu bei, richtigeren über die Verbrennung Eingang zu verschaffen, und lehrte seinen Anhängern, sich dem Einfluß der Stahl'schen Lehre allmälig zu entwinden. Eben durch seine Ansicht über die Verbrennung, die er als eine gleichzeitige Zerlegung und Verbindung betrachtete, bildete er den Übergang der älteren, die Verbrennung blos als eine Zerlegung betrachtenden Ansicht zu der neueren, diesen Proceß als eine Verbindung erkennenden Theorie. Die phlogistische Theorie stand mit dem Beginn der 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts auf ihrem Scheitelpunkt; die Ansicht, daß die Verbrennung eine Zerlegung, die Umwandlung in Metall eine Verbindung sei, stand unangegriffen da. Fragt man aber nun, warum sich diese Ansicht, welche doch in geradem Widerspruch zu den quantitativen Resultaten steht, so lange erhalten konnte? so erhält man zur Antwort, daß eben die diese Richtung repräsentirenden Chemiker, mit wenigen Ausnahmen, bei ihren Versuchen und Schlußfolgerungen die quantitativen Verhältnisse unberücksichtigt ließen, oder sie doch als ganz unwesentlich betrachteten, die chemischen Erscheinungen, insbesondere die Verbrennung, suchte man unter einen allgemeinen Gesichtspunkt zu bringen, welcher bei dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft gemäß glücklich gewählt und verfolgt worden war. Die phlogistische Theorie ließ in kurzer Zeit eine Menge der wichtigsten Thatsachen bekannt werden und gab für die qualitativen Erscheinungen wissenschaftliche Erklärungen; erst mit dem Bekanntwerden solcher Thatsachen, die sich nicht mehr mit ihr vereinigen ließen, und mit der gehörigen Würdigung der quantitativen Verhältnisse konnte sie nicht mehr den Erfordernissen der vermehrten Erfahrungen entsprechen.

In Frankreich begann im J. 1772 durch Lavoisier eine Reform der chemischen Theorie eingeleitet zu werden. Dieser Chemiker hatte in diesem Jahre eine Note bei der Akademie niedergelegt, die im folgenden Jahre eröffnet wurde; er gab hierin an, daß bei der Verkalkung der Metalle sowol als auch bei der Verbrennung des Phosphors und Schwefels eine Gewichtsvermehrung stattfindet, daß diese von der Absorption einer großen Menge Luft herrühre, und daß sich bei der Reduction von Metallkalken wieder eine große Menge Luft entwickelt. Im J. 1774 gab Lavoisier einige Versuche genauer an und besonders den bereits von Boyle angestellten Versuch, welcher darin besteht, daß Zinn in einer geräumigen, verschlossenen und gewogenen Retorte beim Erhitzen sich theilweise oxydirt, ohne daß eine Gewichtsveränderung eintritt, beim Öffnen des Apparates Luft eintritt und er nun schwerer wiegt, das Zinn aber jetzt ebenso viel mehr wiegt, als das Gewicht der eingedrungenen Luft beträgt. Lavoisier machte hierbei keine Erwähnung eines besonderen Theiles der Luft, welcher die Verkalkung bedinge, jedoch zeigen seine Arbeiten offenbar, daß ihm die Grundzüge einer neuen chemischen Theorie klar vor Augen lagen. In demselben Jahre wurde Lavoisier durch Priestley mit dem von diesem Jahre entdeckten Sauerstoffgas bekannt gemacht, welche Entdeckung in den Händen des ersteren sogleich fruchtbar wurde; schon 1775 machte er einen Aufsatz bekannt, worin über den Bestandtheil, welcher sich bei der Verkalkung mit den Metallen verbindet und deren Gewichtsvermehrung bedingt, die gehörige Würdigung in seiner Bedeutsamkeit für die Chemie gegeben und von Lavoisier gezeigt wird, daß das Sauerstoffgas zur Verkalkung unerläßlich ist und daß es die Verbrennung überhaupt in einer Art begünstigt, welche es als eine nothwendige Bedingung des Verbrennungsprocesses erkennen läßt. In derselben Abhandlung zeigte auch schon Lavoisier, daß die fixe Luft (Kohlensäure) eine Verbindung von Kohle und Sauerstoff sei, da sie sich bei der Erhitzung der Metallkalke und Kohle, wobei jene in den metallischen Zustand zurückgeführt werden und also Kohle sich mit dem andern Bestandtheile der Metallkalke verbinden muß, bildet. Mit letzterer Entdeckung hängt auch die von ihm im J. 1776 gemachte über den Diamant, nämlich daß dieser bei der Verbrennung in Sauerstoffgas nur Kohlensäure liefert und er demnach aus Kohle bestehen muß, zusammen. Im J. 1777 beschäftigte er sich mit der Verbrennungserscheinung des Phosphors, und zeigte hierbei, daß bei der Verbrennung des Phosphors in atmosphärischer Luft bei verschlossenem Apparat nur $1/5$ der ganzen Luftmasse verschwindet, während die übrigen $4/5$ zur Verbrennung des Phosphors oder irgend eines andern brennbaren Körpers vollkommen untauglich sind. In demselben Jahre noch veröffentlichte Lavoisier eine andere Abhandlung, worin er seine Verbrennungstheorie auch auf solche Fälle anwandte, wo beim Verbrennen der Körper sich auch gasförmige Producte entwickeln; namentlich behandelte er die Verbrennungserscheinungen der Kerzen, und zeigte hierbei, daß das Stickstoffgas der atmosphärischen Luft bei der Verbrennung ganz indifferent ist.

Nachdem Lavoisier gezeigt hatte, daß das Sauerstoffgas zur Verbrennung nothwendig sei, beschäftigte er sich in den Jahren 1777 und 1782 mit den Untersuchungen über die Zusammensetzung der Säuren und Metallkalke, die zur weiteren Begründung seiner Theorie führten, nämlich daß sich nur die sauerstoffhaltigen Säuren mit den sauerstoffhaltigen Basen verbinden. Eine Schwierigkeit war aber für die neue Theorie die, zu erklären, woher die Metalle bei der Auflösung in Säuren den Sauerstoff entnehmen und woher der Wasserstoff stammt, Erscheinungen, die nach der modificirten Stahl'schen Lehre leicht zu erklären waren, nämlich die Metalle als Verbindungen von Metallkalk und Phlogiston (Wasserstoff) zu betrachten. Lavoisier wußte, daß diese Erklärung nicht die richtige sein kann, allein er bemühte sich lange vergebens, die Quelle des Wasserstoffgases nachzuweisen; als er aber im J. 1783 die Entdeckung Cavendish's über die Wasserbildung beim Verbrennen des Wasserstoffgases erfuhr, so wurde ihm, da er die Verbrennung nicht anders als eine Vereinigung mit Sauerstoff betrachtete, der Schlüssel der Erklärung zu allen Erscheinungen gegeben; er erkannte sogleich, daß das Wasser eine Zusammensetzung von Wasserstoff und Sauerstoff sein muß, und daß bei der Lösung

der Metalle in Säuren eine Zersetzung des Wassers stattfindet, dessen Sauerstoff sich mit dem Metall verbindet, während der Wasserstoff luftförmig entweicht. Er setzte nun nicht allein Wasser aus seinen Elementen zusammen, sondern zerlegte es auch durch Leiten über glühendes Eisen, und sprach in Folge dieser Arbeiten sogleich noch bestimmter aus, daß sich eine Säure nie mit einem Metall, sondern nur mit dem Oxyd desselben verbindet und daß bei der Auflösung eines Metalles in einer Säure die Oxydation bald auf Kosten des Wassers, bald auf Kosten der Säure stattfindet.

Im J. 1785 stand die Lavoisier'sche Theorie, die nun zum Gegensatz der phlogistischen auch die antiphlogistische Theorie genannt wurde, in ihren Grundzügen vollendet da, und seiner auf Erfahrungen begründeten Erklärungsweise war es nicht allein leicht, die alte Theorie mit Erfolg zu bekämpfen, sondern sich auch der allgemeinen Anerkennung, wenn auch nicht sogleich, doch aber bald zu erfreuen. In Frankreich schlossen sich alsbald Guyton de Morveau, Fourcroy und Berthollet der neuen Lehre an und verbreiteten sie durch ihre Thätigkeit als Lehrer. Einen länger dauernden Widerspruch fand die Lavoisier'sche Theorie in Teutschland, und erst ein Jahrzehend später als in Frankreich wurde sie bei uns zur herrschenden, nachdem in der Zwischenzeit sich ausgezeichnete Männer vergebens bemüht hatten, die Phlogistontheorie zu erhalten, oder mit der neuen Lehre zu vermitteln. Klaproth ist derjenige teutsche Chemiker, der auf den Eingang der antiphlogistischen Theorie großen Einfluß ausübte.

(*Döbereiner.*)

Phlogius, s. Phlogios.
Phlogosis, s. Entzündung.
Phlogoskop, s. Thermometer.

PHLOMIS. Diesen Namen, welcher bereits bei Dioskorides (φλομίς Mat. med. IV, 102) wahrscheinlich für mehre Arten dieser Gattung vorkommt, hat Linné einer Pflanzengattung aus der ersten Ordnung der 14. Linné'schen Classe und aus der Untergruppe der Balloteen, der Gruppe der Stachydeen der natürlichen Familie der Labiaten gegeben. Char. Der Kelch fünfkantig, fünfzähnig; die Corolle mit gewölbter, ausgerandeter oder gezähnelter Oberlippe, welche auf der fast gleichen, dreilappigen Unterlippe aufliegt; die Staubfäden parallel, mit zweifächerigen Antheren; der Griffel kürzer als die Oberlippe, an der Spitze gespalten; vier ablange, dreikantige, an der Spitze zottige Karyopsen (*Gärtner.* de fruct. t. 66). Nachdem die Gattungen **Leucas** *Burm.* und **Leonotis** *Pers.* abgesondert sind, bleiben bei Phlomis noch einige 20 Arten, welche theils als Sträucher, theils als Kräuter im südlichen Europa, in Kleinasien, Arabien, Persien, Armenien, Caucasien, Sibirien und im nördlichen Afrika wild wachsen. Eine ursprünglich in Sibirien, am Kaukasus und in der Krim einheimische, jetzt auch in Mitteleuropa hin und wieder verwilderte Art, Phl. tuberosa *Lin.* (Knolliges Filzkraut, Schkuhr, Handb. T. 163), ist ein perennirendes Kraut mit zwei bis vier Fuß hohem, vierkantigem, ziemlich kahlem, röthlich überlaufenem Stengel, gegenüberstehenden, gekerbten, gestielten unteren, ungestielten oberen Blättern, unterbrochenen Blüthenquirlen und rosenrothen Blumen. Ein starker Aufguß des Krautes wird nach Pallas in Sibirien gegen die Ruhr gebraucht; die an den Wurzelfasern vorkommenden bitterlichen wallnußgroßen Knollen können gegessen werden.

(*A. Sprengel.*)

PHLOMIS FRUTICOSA *Lin.* ist ein im südlichen Europa einheimischer und bei uns häufig in Gewächshäusern unterhaltener, 3—5 Fuß hoher Strauch, welchen schon Dioskorides als Φλομὶς ἀγρία gekannt haben soll; die Blätter wurden in früheren Zeiten bei Wunden und Geschwüren, besonders aber zu Umschlägen bei Verbrennungen angewendet. (*Döbereiner.*)

PHLOMIS TUBEROSA *Lin.* ist ein in Österreich und ganz Südeuropa bis Sibirien ausdauernder Strauch, dessen an dem dicken, ästigen, fast holzigen Wurzelstock zahlreich hängende Knollen von den Kalmücken sowol roh oder zubereitet gegessen, als auch als gelind adstringirendes Mittel bei Geschwüren, Brüchen u. s. w. und die Blätter im Aufguß in der Ukraine als Volksmittel gegen anhaltende Durchfälle und Ruhren angewendet werden.

(*Döbereiner.*)

PHLOMIS ZEYLANICA *Lin.* (Syn. Leucas zeylanica *R. Br.*), ein gegen einen Fuß hohes, ästiges, in Ostindien einheimisches Kraut, dessen Wurzel bitter, die Blätter bitter und scharf schmecken, und beide äußerlich gegen Ausschlagskrankheiten, besonders gegen Krätze und Ausschlag, die Blätter auch innerlich gegen Würmer angewendet werden. (*Döbereiner.*)

PHLORETIN ist ein von Staß entdecktes und untersuchtes Zersetzungsproduct des **Phloridzins** (s. d. Art.) und wird durch Erwärmen desselben mit verdünnten Mineralsäuren oder Oxalsäure gebildet, wobei es sich als ein krystallinisches Pulver niederschlägt. Das Phloretin bildet kleine weiße Blättchen, gibt bei + 160° noch kein Wasser ab, schmilzt bei + 180° und wird in höherer Temperatur zersetzt, hat einen süßlichen Geschmack, löst sich fast gar nicht in kaltem und nur wenig in heißem Wasser und Äther, aber in jedem Verhältniß in Alkohol, Holzgeist und concentrirter Essigsäure, und krystallisirt aus diesen Lösungen in glänzenden Körnern; es löst sich leicht in den nicht oxydirend wirkenden Säuren, durch Salpetersäure wird es aber in **Phloretinsäure** (s. d. Art.) und durch Chromsäure in Ameisensäure und Kohlensäure verwandelt. In Alkalien löst sich das Phloretin bei Ausschluß der Luft unverändert, an der Luft absorbiren aber die Lösungen Sauerstoffgas unter Bildung eines noch nicht weiter untersuchten orangefarbenen Körpers. Ammoniakgas wird von dem Phloretin unter Erhitzung und Verflüchtigung, ohne Abgabe von Wasser, absorbirt; nach dem Erkalten erhält man eine nicht krystallinische Masse, welche etwa 14 p. C. Ammoniak aufgenommen hat, das an der Luft allmälig wieder entweicht. In concentrirter Ammoniakflüssigkeit löst sich das Phloretin auf, und bald schlägt sich eine körnig krystallinische, in der Wärme und an der Luft Ammoniak abgebende Verbindung nieder. Die Lösung fällt die Salze von Eisen, Mangan, Zink, Kupfer, Blei und Silber; die gebildeten Niederschläge sind Ver-

bindungen des Phloretins mit den Metalloryden, in denen das Phloretin kein Wasser verloren hat; dieses selbst ist der Formel $C_{30} H_{14} O_{10}$ entsprechend zusammengesetzt (über seine Bildung vergl. den Artikel Phloridzin).

(*Döbereiner.*)

PHLORETINSÄURE ist ein von Staß entdecktes und untersuchtes Zersetzungsproduct des Phloridzins und Phloretins (s. diese Art.), und wird gebildet, wenn man einen dieser Körper mit concentrirter Salpetersäure behandelt; unter Entwickelung von Stickstoffoxydgas und Kohlensäure findet die Reaction statt und es scheidet sich eine dunkelrothe Substanz, welche von der gleichzeitig gebildeten Oxalsäure und der überschüssigen Salpetersäure durch Waschen mit Wasser befreit, dann in reinem Alkali gelöst und die Lösung durch eine Säure zersetzt wird; die sich hierbei abscheidende Phloretinsäure stellt ein sammetartiges, flohfarbiges Pulver dar, welches bei + 150° unter Entwickelung von Stickstoffoxydgas zersetzt wird; sie löst sich in Alkohol, Holzgeist und Alkalien, aber nicht in Wasser oder verdünnten Säuren, mit blutrother Farbe in concentrirter Schwefelsäure, und wird durch fortgesetzte Behandlung mit concentrirter Salpetersäure in Oxalsäure und Picrinsalpetersäure verwandelt. Ihre Zusammensetzung kann mit großer Wahrscheinlichkeit durch die Formel $C_{30} H_{12} NO_{13}$ oder $C_{24} H_{9} NO_{13}$ ausgedrückt werden.

(*Döbereiner.*)

PHLORIDZEIN ist ein Zersetzungsproduct des Phloridzins (s. d. folg. Art.), wenn dieses bei Gegenwart der Luft der Einwirkung des Ammoniaks ausgesetzt wird. Man erhält es nach Staß am besten, wenn man Phloridzin feucht und auf mehre flache Schalen vertheilt unter eine Glocke bringt, worunter sich zugleich die Lösung eines Ammoniaksalzes befindet, aus der durch Einwerfen von Kalihydrat nach Belieben Ammoniakgas entwickelt werden kann. Nach mehrtägiger Einwirkung ist das Phloridzin in einen dunkelblauen Syrup verwandelt, welcher im luftleeren Raume zur Entfernung des überschüssigen Ammoniaks über Schwefelsäure gebracht, dann in wenig Wasser gelöst und die Lösung in viel Alkohol gegossen wird, wobei sich die Ammoniakverbindung des neu gebildeten Körpers, des Phloridzeins, als ein schön blaues Pulver niederschlägt; diese Ammoniakverbindung wird mit kochendem Alkohol ausgekocht, hierauf in möglichst wenig Wasser aufgelöst und aus dieser Lösung durch die nur hinreichende Menge von in Alkohol gelöster Essigsäure gefällt, der erhaltene rothe Niederschlag von Phloridzein aber mit absolutem Alkohol gut ausgewaschen. Das Phloridzein entsteht aus dem Phloridzin, indem dieses zwei Äquivalente Ammoniak und acht Äquivalente Sauerstoff aufnimmt, während sechs Äquivalente Wasser abgeschieden werden; seine Formel ist $C_{42} H_{29} N_2 O_{26}$. Es ist roth, fest, nicht krystallisirbar, unschmelzbar und ohne Zersetzung nicht flüchtig, hat einen schwach bittern Geschmack, löst sich wenig in kaltem, mit rother Farbe in kochendem Wasser, sehr wenig in Alkohol, Äther und Holzgeist, und wird durch Chlor augenblicklich zersetzt und durch Alkalien an der Luft in eine bräunliche Substanz verwandelt. Der aus dem blauen Syrop (s. oben) durch Alkohol erhaltene Niederschlag ist die Ammoniakverbindung des Phloridzeins, welche ein Äquivalent Ammoniumoxyd enthält, also nach der Formel $C_{42} H_{29} N_2 O_{26} + H_4 NO$ zusammengesetzt ist. Diese Verbindung ist blau, unlöslich in Alkohol, Holzgeist und Äther, leicht löslich in Wasser; die wässerige Lösung läßt beim Vermischen mit Säuren Phloridzein fallen, welches sich in concentrirten Säuren mit blutrother Farbe löst; Salpetersäure wirkt aber zerstörend. Desoxydirend wirkende Substanzen entfärben das Phloridzein oder dessen Verbindung mit Ammoniak, Schwefelwasserstoff unter Abscheidung von Schwefel und in Kalilauge gelöstes Zinnoxydul entfärbt es, die Flüssigkeit nimmt aber an der Luft durch Absorption von Sauerstoff schnell wieder die Farbe an. Die Lösung des Phloridzeinammoniaks gibt mit Alaun, salpetersaurem Silberoxyd und basisch essigsaurem Bleioxyd blaue Niederschläge. Die Silberoxydverbindung wird durch Wasser zersetzt und die Bleioxydverbindung enthält ein Äquivalent Bleioxyd, ist also nach der Formel $C_{42} H_{29} N_2 O_{26} + PbO$ zusammengesetzt. (*Döbereiner.*)

PHLORIDZIN, richtiger **PHLORRHIZIN**, aus dem Griechischen Phlois und Rhiza abgeleitet, wurde von De Koninck zuerst aus der frischen Wurzelrinde des Äpfelbaumes dargestellt. Der Entdecker bemerkte schon, daß es aus der Rinde getrockneter Wurzeln in geringerer Menge erhalten werde und daß sich dieser Stoff auch in der Wurzelrinde des Birnen-, Pflaumen- und Kirschbaumes finde, aber in einer hartnäckigen Verbindung mit Farbestoff. Nach De Koninck erhält man das Phloridzin auf die Weise, daß man ein sehr gesättigtes wässeriges Decoct der Äpfelbaumwurzelrinde der Abkühlung überläßt, wo man nach des Entdeckers Angabe schon 3 p. C. krystallisirtes Phloridzin erhält, welches in seiner heißen wässerigen Lösung durch Behandlung mit thierischer Kohle gereinigt wird. In reichlicherer Menge erhielt es De Koninck durch Behandlung der Wurzel mit schwachem Alkohol bei + 50° und Abdestillation des Weingeistes aus derselben Tinctur; beim Erkalten des wässerigen Rückstandes krystallisirt das Phloridzin aus, welches ebenfalls durch thierische Kohle zu reinigen ist. Boullier befolgt die erste Methode, empfiehlt aber zwei verschiedene Abkochungen der Wurzelrinde zu machen, da die erste Abkochung beim Erkalten sogleich ein reineres Phloridzin liefert, reinigt dasselbe aber ebenfalls durch thierische Kohle. Aus den Wurzelrinden der drei übrigen genannten Baumarten erhielt Wiegand durch Wasser und, in reichlicher Menge, durch Weingeist unreines, nicht krystallisirbares Phloridzin, in Form eines gelbbraunen oder röthlichen, harzigen, glänzenden Absatzes, welcher nicht durch thierische Kohle zu entfärben war, indem sich die sonst helle Lösung beim Verdampfen immer wieder färbte; durch Behandlung der wässerigen Lösung mit Chlorgas und hierauf mit thierischer Kohle erhielt er reines krystallisirtes Phloridzin. Nach Herberger gelingt die Entfärbung des Phloridzins leicht durch Digestion mit Bleioxydhydrat und Weingeist. Die Ausbeute an Phloridzin aus der Wurzelrinde des Äpfelbaumes beträgt 3—5 p. C., ist aber aus den andern Wurzelrinden weit geringer.

Das reine Phloridzin krystallisirt in seidenglänzenden,

weißen, zuweilen nur etwas gelblichen Büscheln, Nadeln und Tafeln, ist von 1,4298 spec. Gewicht, verliert bei + 100° C. zwei Äquivalent Krystallwasser, schmilzt bei + 108°, siedet bei + 177°, ist aber nicht sublimirbar, und zersetzt sich zwischen + 200 und 300°, wobei unter andern Zersetzungsproducten Aceton, etwas Benzoësäure und ein dickes Öl gebildet werden. Es hat einen süßlich bittern, nicht unangenehmen Geschmack, ist neutral und löst sich in 1000 Theilen kaltem, in jedem Verhältniß in kochendem Wasser, auch in Alkohol, aber nur wenig in Äther. Die wässerige Lösung ist bouteillengrün und wird von Eisenchlorid braunroth, von Chlorkalk gelb gefärbt, aber nicht gefällt, und von schwefelsaurem Eisenoxyd bräunlich, von Chlorwasser gelb und von Bleiessig weiß gefällt, aber nicht durch die andern Metallsalze, durch Leimlösung und Galläpfelinfusion verändert. Das Phloridzin ist von mehren Chemikern elementarisch zerlegt worden, die Resultate sind nach

	Kohlenst.	Wasserst.	Sauerst.	
De Koninck..	51,0	5,6	43,4	$= C_{42} H_{17} O_{27}$
Petersen	57,0	5,8	37,2	$= C_{40} H_{23} O_{20}$
Erdmann } Marchard }	57,1	5,6	37,3	$= C_{42} H_{27} O_{21}$
Mulder	53,65	6,26	40,09	$= C_{48} H_{30} O_{24}$
Staß	54,2	5,8	40,4	$= C_{32} H_{21} O_{12}$

Liebig berechnete aber aus den Resultaten der von Mulder und Staß angestellten Analyse die wahre Zusammensetzung des Phloridzins der Formel $C_{42} H_{29} O_{24}$ entsprechend.

Das Phloridzin erleidet durch verschiedene chemische Agentien höchst merkwürdige Zersetzungen; Chlor, Brom und Jod bildet damit, unter lebhafter Entwickelung der entsprechenden Wasserstoffsäure, braune, harzige, nur in Alkohol lösliche, sonst aber noch nicht weiter untersuchte Körper. Concentrirte Schwefelsäure, Phosphorsäure und Salzsäure lösen in der Kälte das Phloridzin unverändert auf, zersetzen es aber bei längerer Berührung in Traubenzucker und Phloretin (s. d. Art.); dieselbe Zersetzung bewirken verdünnte Mineralsäuren und auch Oxalsäure in der Wärme. Diese Erscheinung läßt sich leicht aus der Zusammensetzung beider Körper erklären, denn

$$\begin{array}{ll} \text{Phloretin} & = C_{30} H_{15} O_{10} \\ \text{Traubenzucker} & = C_{12} H_{14} O_{14} \\ \hline & C_{42} H_{29} O_{24} = \text{Phloridzin.} \end{array}$$

Durch verdünnte Salpetersäure wird das Phloridzin langsam, durch concentrirte rasch und unter Entwickelung von Stickstoffoxydgas und Kohlensäure in Phloretinsäure (s. d. Art.) und durch Chromsäure in Kohlensäure und Ameisensäure verwandelt. Wird das krystallisirte Phloridzin mit Ammoniakgas in Berührung gebracht, so absorbirt es 11 bis 12 p. C. von diesem; die erstarrte Verbindung hält sich nur an trockner Luft unverändert, geht aber bei gleichzeitiger Einwirkung von Wasser unter steter Sauerstoffabsorption und Umänderung der Farbe in Gelb, Orange, Roth, Purpurroth und Dunkelblau in die Ammoniakverbindung eines neuen Körpers, des Phloridzeins (s. d. Art.), über. In wässerigen Alkalien löst sich das Phloridzin mit blaßgelber Farbe; die Lösungen verändern sich nicht beim Abschluß der Luft und Säuren scheiden daraus krystallisirbares Phloridzin. Ein Zusatz von Phloridzin befördert sogleich die Lösung des Kalkes in Wasser, welche Lösung dann noch viel Kupferoxydhydrat zu lösen vermag. An der Luft werden die alkalischen Lösungen rothbräunlich und verlieren ihre alkalische Reaction, indem sich neben einer bräunlichen Substanz auch Kohlensäure und Essigsäure bilden. Wird das Phloridzin mit einer Kalilauge von 45° B. gekocht, so bildet sich eine schwarze Säure.

Bald nach seiner Entdeckung wurde das Phloridzin von De Koninck, Staß und andern Niederländern als ein Fiebermittel gerühmt, während jedoch Leonhardt und andere Ärzte diese Wirkung leugneten. Auch Buchner schreibt dem Phloridzin keine andere Wirkung zu, als viele andere bittere Magenmittel haben.

Die bei der Bereitung des Phloridzins durch Abdampfen der Mutterlauge erhaltene Masse ist von Weigand und später von Diehl unter dem Namen Extractum Pyri Mali dargestellt worden, und Buchner machte auf dieses Extract aufmerksam. Es scheint eine eigenthümliche Modification des Gerbstoffes zu enthalten, ist zäh, braunroth, glänzend, in dünnen Schichten klar und durchsichtig, hat einen schwach balsamischen, dem Chinaextract ähnlichen Geruch und einen süßlich herben, kaum merklich bittern Geschmack, und läßt sich in der Wärme nicht vollkommen zu einer zerreiblichen Masse eintrocknen, indem es immer eine gewisse Zähigkeit und Weichheit behält. Es gibt mit Wasser eine trübe Lösung, welche sich zu einer klaren weingelben Flüssigkeit filtriren läßt, die Lackmuspapier röthet und mit Hausenblasenlösung einen weißen flockigen und mit Eisenchlorid einen rein dunkelbraunen Niederschlag gibt. Das Extract löst sich in starkem Weingeist größtentheils mit Hinterlassung einer braunen Substanz; die geistige Lösung hat eine fast blutrothe, im verdünnten Zustand eine gelbrothe Farbe, röthet Lackmus und hinterläßt beim Verdunsten einen glänzenden, durchsichtigen, gelbrothen Firniß, welcher an der Luft wieder feucht und klebrig wird, einen sehr abstringirenden Geschmack besitzt und sich nur wenig in Äther löst; die ätherische Lösung ist blaßgelb und neutral, und nimmt mit einer ätherischen Eisenchloridlösung eine gelbgrüne Farbe an, enthält also keine Eichengerbsäure; beim Verdunsten hinterläßt die ätherische Lösung einen amorphen, blaßgelben und durchsichtigen Rückstand, welcher keine Neigung zum Krystallisiren hat, ein harzähnliches Ansehen hat, zu einem gelblichen Pulver zerreiblich ist und einen sehr herben Geschmack besitzt. Der in Weingeist unlösliche Theil des ganzen Extractes stellt ein hellröthlichbraunes Pulver dar, ist geruchlos, von süßlich schleimigem, etwas herbem Geschmack und im Wasser größtentheils löslich; die gelbrothe Lösung ist neutral, gibt mit Hausenblasenlösung eine weiße, mit Eisenchlorid und schwefelsaurem Eisenoxydul eine grünlich-bräunliche Trübung, trübt sich beim Verdampfen und hinterläßt eine dunkelbraune, wenig

glänzende, zerreibliche und an der Luft trocken bleibende Masse. (*Döbereiner.*)

PHLORYIA, alter Name einer Stadt in Mauritania Cäsariensis, zwischen den Flüssen Serbes und Savus, erwähnt von Ptolemäus. (*H.*)

PHLOX *Lin.* (Flammenblume). Eine Pflanzengattung aus der ersten Ordnung der fünften Linné'schen Classe und aus der natürlichen Familie der Polemonieen. Char. Der Kelch prismatisch, fünfspaltig; die Corolle mit langer Röhre und untertassenförmigem, fünflappigem Saume; die Staubfäden ungleich, in der Corollenröhre eingefügt; die Kapsel dreifächerig, dreiklappig, meist dreisamig (Schkuhr, Handb. T. 38. *Gärtner.* de fruct. t. 62). Es sind einige zwanzig Arten dieser Gattung bekannt, welche als perennirende Kräuter mit meist gegenüberstehenden, einfachen, ganzrandigen Blättern, gewöhnlich rispenförmigen Blüthen und rothen Blumen vorzugsweise in Nordamerika einheimisch sind (nur eine, Phl. sibirica *L.*, wächst in Sibirien und die zweifelhafte Phl. biflora *Ruiz* et *Pavon* in Chile) und als Zierpflanzen in unseren Gärten cultivirt werden. (*A. Sprengel.*)

PHLYA (*Φλύα*, *Φλυά*), Name eines attischen Gaues, welcher früher zum Kekropischen, später zum Ptolemäischen Stamme gehörte; beim Etym. M. heißt er *Φλυεία*, bei Arcadius *Φλοή*. Die zu dem Gau gehörigen Genossen hießen *Φλυεῖς*, *Φλυῆθεν*. Hier waren bedeutende Heiligthümer; so das Weihehaus (*τελεστήριον*) des heiligen Geschlechts der Lykomidä, das von den Persern im zweiten persischen Kriege angezündet und nach dem Kriege von dem berühmten Feldherrn Themistokles, der selbst ein Mitglied jenes Geschlechts war, wieder hergestellt und mit Gemälden (Wandmalerei) geschmückt wurde [1]); so ein Tempel, in welchem die Altäre des Apollon Dionysodotos, der lichttragenden Artemis, des Dionysos Anthios, der ismenischen Nymphen und der großen Göttin Erde; ein andrer Tempel, in welchem die Altäre der Demeter Anesidora, des Zeus Ktesios, der Athena Tithrone, der Kore Protogone, und der Semnä (Furien) standen [2]). Hat man bei Athenäos (X, 424 f) richtig *Φλυῆσι* statt *Φυλῆσι* verbessert, so wäre hier auch das Daphnephoreion gewesen, was ebenfalls Wandgemälde enthielt. Seine Lage ist ganz zweifelhaft; nach Roß lag es in der Osthälfte von Attika, südwärts von Brilessos.

Der mythische Eponymos des Gaues war Phlyos (*Φλυός*), nach der attischen Sage und dem Hymnus, den Musäus für die Lykomiden zu Ehren der Demeter gedichtet hat, ein Sohn der Ge; sein Sohn war Kolänos, sein Enkel Kaukon [3]). (*H.*)

PHLYAKES (*Φλύακες*). Nach Athenäos (XIV, 621, f) hieß, was bei den Lacedämoniern Deikelistae, bei den Sikyonern Phallophoroi genannt wurde, bei den Italern, d. h. bei den Griechen in Unteritalien und vermuthlich auch in Sicilien Phlyakes, wofür Eustathius (zu *Homer.* Il. XI. p. 884, 26) Phloiakes hat. Das Wort, was mit *φλύειν*, *φλύαρος*, zusammenhängt, bedeutet aber dreierlei; nämlich 1) Possen, d. h. eine komische Darstellung, so Suidas in *Σωτάδης*: *ἔγραψε Φλύακας*; in diesem Sinne heißt der Verfasser einer solchen „*φλυακογράφος*," wie bei *Athen.* III, 86 a. *Σώπατρος ὁ φλυακογράφος*, und die schriftliche Aufzeichnung derselben „*φλυακογραφία*" (vgl. *Suid.* in *Ῥίνθων*). 2) Den Schauspieler, der sie darstellte, und das mag die erste und ursprüngliche Bedeutung des Wortes sein, und darauf bezieht sich wol auch die Erklärung des Hesychius *Φλύαξ: γελοιαστής*. 3) Den Dichter, der sie verfaßte; in diesem Sinne heißt es bei Stephan. von Byzanz in *Τάρας*: *Ῥίνθων Ταραντῖνος φλύαξ* und bei Eustathius (zu *Dion. Perieg.* 976): *Ῥίνθων ὁ ἐπικαλούμενος φλύαξ*. Der Stoff der Phlyakes war ein doppelter. Bald waren es mythologische Sujets, die entweder schon von Hause aus etwas Lächerliches hatten, wie ein auf ein verstohlenes Liebesabenteuer ausgehender Jupiter, ein gefräßiger Herkules, aber die an sich ernsthaften Sagen waren und erst durch diese Dichter komisch parodirt worden; solcherlei Art waren die Phlyaken des tarentinischen Dichters Rhinthon; denn von ihm sagt Stephan. von Byzanz (l. c.): *Φλύαξ τὰ τραγικὰ μεταῤῥυθμίζων ἐς τὸ γελοῖον* und Nossis in einem Epigramm nennt die Stücke Rhinthon's: *Φλύακας τραγικούς*, endlich nennt Suidas (s. v. *Ῥίνθων*) ihn den *ἀρχηγὸς τῆς καλουμένης ἱλαροτραγῳδίας*. Bald endlich waren es komische Sujets des gemeinen Lebens. Vergl. *Grysar.* de Doriens. comoed. p. 52 sq. (*H.*)

Phlyctidium *Wallr.* s. Excipula.

Phlyctis *Wallr.*, s. Parmelia (Urceolaria).

PHLYGADIA (*Φλυγαδία*), alter Name eines Berges in Noricum, bei *Strab.* IV, 207. (*H.*)

PHLYGONION (*Φλυγόνιον*, auch *Φλυγονία*), alter Name einer Stadt in Phokis. *Paus.* X, 3, 2. *Steph. Byz.* s. v. (*H.*)

PHLYKTAENA, **PHLYKTIS** (*φλύκταινα*, *φλυκτίς*), Blase auf der Haut, pustula, s. Friesel. (*H.*)

Phlyus, s. Phlya.

Phobe, s. Phöbe.

PHOBEROS. Eine von Loureiro (Fl. cochinch. ed. *Willd.* p. 389) aufgestellte Pflanzengattung aus der ersten Ordnung der zwölften Linné'schen Classe und aus der natürlichen Familie der Flacourtieen. Char. Der Kelch stehenbleibend, zehnspaltig, mit eiförmigen, gewölbten, abwechselnd größeren Fetzen; die Staubfäden zahlreich, im Grunde des Kelches eingefügt, hervorstehend, haarfein, mit eiförmigen, sehr kleinen Antheren; die Beere eiförmig, einfächerig, viersamig. Die bekannten Arten sind Sträucher mit stark dornigen (daher der Gattungsname: *φοβερός*, furchtbar) Zweigen, lederartigen, abwechselnden, einfachen Blättern und weißen Blumen. Zu den drei Arten, Ph. cochinchinensis *Lour.* (l. c.) in Cochinchina, Ph. chinensis *Lour.* (l. c. Oxyacantha javanica *Rumph.* auct. p. 44. t. 19. f. 3), in China und auf Java (aus beiden Arten werden undurchdringliche Hecken gemacht) und Ph. zeilanicus * (Limonia pusilla *Gärtn.* de fruct. I. p. 279. t. 58. Limon pusillus

1) *Plutarch.* Them. 1. 2) *Paus.* I, 31, 4. Über diesen Verein von Gottheiten im Culte von Phlya vergl. *K. O. Mueller*, Eumeniden. p. 175 sq. 180. 3) *Paus.* IV, 1, 5. Müller in dieser Encyklop. im Worte Eleusinien. S. 274. N. 83.

sylvestris *Burm*. zeyl. p. 143. t. 65. f. 1. ?), auf Ceylon, kommen wahrscheinlich noch Rhinnnthera *Blume* auf Java, mehre Wallich'sche Arten von Flacourtia und Roumea in Ostindien und Eriudnphus *Nees* im südlichen Afrika vor. (*A. Sprengel.*)

PHOBETOR. Nach Ovid (Met. XI, 640) ein Sohn des Schlafes, und sei dies sein Name bei den Menschen, Ikelos heiße er bei den Göttern. *Φοβήτωρ* ist der Schrecken Erregende; von ihm stammen also die Schrecken erregenden Erscheinungen im Schlafe. (*H.*)

Phobodipson, s. Wasserscheu.

PHOBOS (*Φόβος*). 1) Der personificirte Schrecken, der Gott des Kriegsschreckens; Homer (Il. IV, 440. *Δεῖμός τ' ἠδὲ Φόβος καὶ Ἔρις*) verbindet ihn mit Deimos und Eris, und macht diese alle zu Begleitern des Ares; an einer andern Stelle (Il. XIII, 299) nennt ihn der Dichter einen Sohn und Begleiter des Kriegsgottes Ares. Auf dem Kasten des Kypselos war der Phobos auf dem Schilde Achill's dargestellt mit einem Löwenkopfe [1]). Von der Homerischen Auffassung wich aber der Dichter Antimachos [2]) ab, welcher Phobos eins der Rosse des Ares nennt. 2) Hieß so eine Stelle, ein Platz in Achaia. *Paus.* II, 7, 7. 3) War es ein Eigenname. *Plutarch.* Virtt. mulier. T. VIII. p. 289. H. (*H.*)

PHOCA. Die Robben oder Seehunde, von Linné, Illiger, Cuvier, als fünfzehige Ruderfüßer mit Schneide-, Eck- und Backzähnen in die einzige mit dem Aristotelischen Namen Phoca belegte Gattung vereinigt, bilden gegenwärtig eine sehr natürliche Familie in der Gruppe der Flossensäugethiere, in welcher sie als Phocina mit den Walrossen oder Trichechoideen die Ordnung der Mammalia quadripinnata s. Pinnipedia ausmachen. Durch vier Flossen- oder Ruderfüße unterscheiden sich die Pinnipedien sogleich von den Cetaceen, und der Familiencharakter der Phocina liegt in dem raubthierähnlichen Gebiß, welches in beiden Kiefern aus spitzzackigen Backzähnen, kurzen, kegelförmigen Eckzähnen und einer veränderlichen, aber nicht über sechs steigenden Zahl von Schneidezähnen besteht. Die nähere Betrachtung der äußern und innern Organisationsverhältnisse zeigt trotz der nahen Verwandtschaft mit den Walrossen viele Eigenthümlichkeiten, welche theils nur den Phocinen allein zukommen, zum Theil aber auch lebhaft an die Raubthiere und an die Cetaceen erinnern und in ihrer Vereinigung die Robben als eine ganz natürliche Familie in der Gruppe der Flossensäugethiere erscheinen lassen.

Der Körper der Phocinen hat eine gedrungene, walzenförmige Gestalt, die sich nach dem Kopfe und Schwanze hin mehr weniger gleichmäßig verdünnt. Die Extremitäten ragen nur vom Wurzelgelenk an hervor und sind nach Hinten gerichtet. Sie sind vorn und hinten fünfzehig und die schlanken Zehen mit ihren langen comprimirten Nägeln durch eine so große Schwimmhaut innig mit einander verbunden, daß die Nagelspitzen kaum den äußersten Rand derselben erreichen. Die hinteren Gliedmaßen liegen in der Flucht des Körpers und zwischen ihnen der kurze, zugespitzte Schwanz. Der Kopf ist von dem dicken Halse gar nicht, oder nur sehr wenig abgesetzt, den ganzen Körper bedeckt ein im Wasser dicht anliegendes, kurzes und dichtes Haarkleid, welches in der Jugend nur aus Wollhaaren, bei den ausgewachsenen Thieren abermeist aus zweierlei Haaren besteht. Die großen, ziemlich flachen Augen, die engen Ohr- und Nasenlöcher, welche in auffallendem Grade vom Thiere wirklich erweitert und verengt werden, die starken, borstigen Schnurrhaare auf den dicken Oberlippen und die kurze Schnauze verleihen den Robben die ganz eigenthümliche Physiognomie.

Von den innern Organen verdient zunächst der Skeletbau unsere Aufmerksamkeit. Im Allgemeinen verräth derselbe eine große Ähnlichkeit mit dem der Raubthiere, während er im Einzelnen betrachtet mehrfache und bedeutende Verschiedenheiten zeigt. Der mehr weniger gestreckte, oben verflachte, auf den Seiten des Hirntheiles gewölbte Schädel erinnert an dieselbe Schädelform der Fischottern. Der völlige Mangel der Thränenbeine [1]) und Thränenlöcher, die geringere Entwickelung der Leisten und Kämme, die Neigung der Occipitalfläche und das auffallend große Hinterhauptsloch unterscheiden jedoch die Robbenschädel sogleich von dem der Fischottern und aller übrigen Raubthiere. Die Jochbeine stehen mehr weniger vom Schädel ab; der Jochbogen zeigt auch im höchsten Alter noch die Verbindungsnaht mit dem Jochfortsatze des Oberkiefers und Schläfenbeines; die Augenhöhlen sind sehr umfangreich; die Schläfengruben klein; die Nasenbeine schmal, allermeist asymmetrisch, wie ich an den zwanzig vor mir liegenden Schädeln des hiesigen Meckel'schen Museums sehe; der Unterkiefer mit sehr entwickeltem Kronfortsatze, aber flacher und nirgends scharf umgrenzter Masseterengrube. Eine ganz eigenthümliche Erscheinung am Schädel der Phoken ist eine Öffnung in der Fläche des breiten, oft sehr dicken (nicht dünnen) Basilartheiles am Hinterhaupt. Diese Öffnung hat einen unregelmäßigen, meist ovalen Umfang und wird von einer Haut geschlossen und hieraus, sowie aus ihrem unbeständigen Auftreten geht zur Genüge hervor, daß sie von keiner wesentlichen Bedeutung ist. Übrigens stimmen meine Beobachtungen über dasselbe keineswegs mit denen überein, welche A. Wagner (im 7. Bande des Schreber'schen Säugethierwerkes S. 5) mittheilt; denn ich finde das Loch an den vorliegenden Schädeln weder rund, noch bei allen jugendlichen Exemplaren allgemein vorhanden und ebenso wenig bei allen alten geschlossen. Nur an einem Schädel ist es quer oval, an den übrigen unregelmäßig, länglich oval, nirgends rund. Am Schädel einer jungen männlichen Phoca groenlandica, bei welchem die Zähne kaum über den Kieferrand hervorragen, alle Nähte noch klaffen, die Hinterhauptsgelenkhöcker noch nicht abgesetzt sind, fehlt jede Spur dieses Loches, ebenso bei einem Schädel von

1) *Paus.* V, 19. Die Umschrift lautete: *Οὗτος μὲν Φόβος ἐστὶ βροτῶν, ὁ δ' ἔχων Ἀγαμέμνων.* 2) Beim Schol. Il. l. c. *Καὶ ῥ' ἵππους κέλετο Δεῖμόν τε Φόβον τε.*

1) An einem jungen Schädel der Phoca vitulina im hiesigen Meckel'schen Museum scheint das rechte Thränenbein vorhanden zu sein, wenigstens kann ich das deutlich abgesonderte Knochenstück nicht anders erklären.

Ph. barbata mittleren Alters, bei einer alten Ph. cristata dagegen mißt es noch zwei Linien im Durchmesser und an einem andern sehr alten Schädel ist es noch weit geöffnet.

Im Zahnsysteme weichen die Robben mannichfach unter einander ab. Im Allgemeinen läßt sich jedoch Folgendes darüber mittheilen. Die Zahl der Schneidezähne ist unbeständig, in beiden Kiefern meist verschieden und steigt im Oberkiefer nicht über sechs und nicht unter vier, im Unterkiefer nicht über vier und unter zwei. Ihre Form ist cylindrisch, meist comprimirt mit mehr weniger scharf abgesetzten Kronen. Eckzähne sind immer in beiden Kiefern vorhanden, spitz kegelförmig, mehr wenigee schlank und gekrümmt, auch wol mit schneidenden Kanten versehen. Die Backzähne, wieder an Zahl verschieden, sind spitzzackig, den Lückzähnen der Raubthiere ähnlich, einfach kegelförmig und einwurzelig, oder aus mehren Zacken in einer Reihe bestehend und zweiwurzelig. Jene nehmen die vordere, diese die hintere Stelle ein. Der Mangel eines wahren Fleischzahnes und wahrer Kauzähne unterscheidet das Gebiß der Phoken auffallend von denen der Raubthiere. Nur eine ferne Annäherung an jene charakteristischen Zahnarten erkennt man in der Verdickung der Kronenbasis und gleichzeitigen Verkürzung des Hauptzackens, sowie in der Entwickelung eines Spitzchens am innern Hinterrande einiger hintern Zähne als Andeutung einer zweiten Höckerreihe, welche eben den Unterschied der Fleisch- und Kauzähne erzeugt.

In der Wirbelsäule herrscht große Beweglichkeit und wieder eine viel größere Übereinstimmung mit den Raubthieren als mit den Cetaceen. Die Fortsätze aller Wirbel sind kurz, nur die stark abwärts geneigten queren Lendenwirbel lang und kräftig, die Dornfortsätze sämmtlich nach Hinten geneigt [2]), aber auffallend kurz und unselbständige, falsche, denn sie entstehen aus der Verlängerung und Vereinigung der Bogenelemente, wie ich an den Skeleten nicht ausgewachsener Exemplare im hiesigen Museum sehe und nicht aus selbständigen Ossificationen, wie die Dornfortsätze an den Rückenwirbeln, z. B. der Wiederkäuer und Pachydermen. Die Wirbelkörper haben die Formen der Raubthierwirbel und nicht die der Cetaceen. So bestimmt die Grenze der Halsgegend gegen die Rücken- und der Lenden-, gegen die Kreuzgegend ist, ebenso unbestimmt laufen die Rückenwirbel in die Lendenwirbel und die Kreuzwirbel in die Schwanzwirbel über. Die Zahl der Halswirbel ist wie gewöhnlich bei den Säugethieren sieben. Rückenwirbel zählt man bei den meisten Arten funfzehn und Ausnahmen scheinen mehr individuell als specifisch und generell zu sein. Cuvier gibt z. B. von Phoca groenlandica nur 14 an, während ich an den hiesigen Skeleten 15 zähle, und merkwürdiger Weise findet sich an einem Skelete des Phoca cristata am linken Querfortsatze des 16. Wirbels, also eigentlich am ersten Lendenwirbel, noch eine vollständige falsche Rippe. Diese Asymmetrie erinnert uns wieder an die erwähnte der Nasenbeine, der wir am Schädel noch mehre andere hinzufügen könnten, und entfernt die Phocinen von den Raubthieren, um sie den Walen zu nähern, wo die Asymmetrie ebenfalls am Schädel so augenfällig auftritt. Die Zahl der Lendenwirbel beträgt fünf. Von den Kreuzwirbeln, die eben nicht innig mit einander verwachsen, trägt in der Regel einer, höchstens zwei, das Becken. A. Wagner (Schreber's Säugethiere. VII, 7) gibt daher die Zahl der Kreuzwirbel überall mindestens um einen zu hoch an. Sie beläuft sich nach Cuvier's, Meckel's und meinen Zählungen nicht über vier und sinkt bis auf zwei herab. Die Schwanzwirbel verlieren sehr bald die Bogen und Fortsätze, und bestehen dann nur aus dem cylindrischen Körper. Ihre Zahl schwankt zwischen 12—15.

Der Brustkasten bietet erwähnenswerthe Eigenthümlichkeiten. Die Rippen sind schmal und kantig, und verdicken sich am untern Ende auffallender als bei irgend einer andern Familie der Säugethiere mit Ausnahme der untergegangenen Zeuglodonten, bei denen sie keulenförmig anschwellen. In der Jugend ist diese Verdickung weit beträchtlicher als im Alter. Die Knorpel verknöchern nach dem Brustbeine hin ziemlich frühzeitig und dieses besteht aus acht bis neun stets getrennten, cylindrischen Wirbelkörpern, von denen der erste und letzte sich merklich verlängern und in einen sehr langen und breiten Knorpel ausgehen.

Die Gliedmaßen zeichnen sich durch große Kürze und kräftige Knochen in den obern Abtheilungen aus. Der Brustgürtel besteht bei dem völligen Mangel der Schlüsselbeine nur aus den beiden Schulterblättern. Die Form derselben gleicht einem Kreisabschnitte, dessen Bogen der vordere und obere Rand gemeinschaftlich bildet. Das ist Cetaceencharakter. Die Gräte erhebt sich nur mäßig und ragt nicht übee den Gelenkrand hinweg. Der Oberarm ist kurz und kräftig, mit sehr entwickelter Deltaleiste versehen, und besitzt an der Innenseite das foramen supracondyloideum, durch welches, wie bei den Katzen, Dachsen und einigen andern Säugethieren, die arteria brachialis mit dem nervus medianus vor ihrer Theilung hindurchgeht. Dee kurze Vorderarm ist leicht gekrümmt, die Elle relativ stärker als bei den Raubthieren, zumal im Olekranon. Die untern Epiphysen beider Knochen bleiben länger getrennt als die obern. Die Handwurzel besteht aus vier Knochen in der vordern und dreien in der hintern Reihe. Die fünf Finger nehmen vom Daumen zum kleinen hin an Länge ab, und ihre Phalangen sind schlanke cylindrische Knochen. Das Nagelglied ist sehr lang, gerade und dreiseitig pyramidal. Das Becken entwickelt sich in der Längsrichtung überwiegend und zwar durch Verlängeerung der Sitz- und Schambeine, während die Hüftbeine sehr kurz bleiben und rechtwinkelig von der

2) Hierin liegt der auffallendste Unterschied der Wirbelsäule von der übrigens sehr ähnlichen der Fischottern. Es ist dieser Unterschied ein sehr wesentlicher, der gegen jede Vereinigung der Robben mit den echten Raubthieren streitet. Er ist bedingt in der Gegensätzlichkeit der Wirbelsäule. Prüfen wir nämlich die Größe der Wirbelkörper bei den Robben, so werden wir eine allmälige Längenabnahme (mit zunehmender Dicke) vom letzten Lendenwirbel bis zum ersten Rückenwirbel sogleich erkennen. Bei den Raubthieren dagegen nehmen die Wirbelkörper von beiden Enden der Säule gegen die Mitte an Größe ab, wie die Neigung der vordern und hintern Dornfortsätze zugleich eine antiklinische ist.

Wirbelsäule abstehen wie bei den Elephanten und Rhinoceroten. Der Oberschenkelknochen ist sehr kurz und von Hinten nach Vorn stark zusammengedrückt. Der Unterschenkel übertrifft den Vorderarm bedeutend an Länge und hat ein stets getrenntes, sehr entwickeltes Pfeifenbein. In der Fußwurzel zeichnet sich das Sprungbein durch sein in der Mitte kielartig erhabenes Gelenk aus, welches eine Fläche dem Pfeifenbeine, die andere dem Schienbeine bietet. Das ist ein auffallender Unterschied von den Raubthieren, bei denen der Astragalus mit dem Schienbeine allein durch eine vollkommene Rolle gelenkt. Übrigens hat der Astragalus auch eine größere Länge und Dicke als das ihm innig anliegende Fersenbein. Die Zehen weichen nur in sofern von den Fingern ab, als sie alle von gleicher Länge, oder daß die innern und äußern länger als die mittlern sind.

Zu diesen Eigenthümlichkeiten des festen Gerüstes fügen wir noch einige der weichen Theile hinzu. Im Verdauungsapparate zeichnet sich die glatte Zunge durch einen seichten Einschnitt in der Mitte des Vorderrandes aus, wodurch sie wie bei Trichechus in zwei kleine seitliche Spitzen getheilt ist. Von Speicheldrüsen ist nur die Kieferdrüse und die kleine, nicht halb so große Ohrdrüse vorhanden. Der Magen weicht in seiner einfachen Gestalt nicht wesentlich von dem der Raubthiere ab. Er steigt Anfangs fast gerade hinab, beugt sich dann allmälig enger werdend und ohne sackförmige Erweiterung wie ein Horn zur rechten Seite wieder auf. Die Länge des Darmkanals ist sehr beträchtlich, in ihrem Verhältniß aber zur Körperlänge weichen die Angaben verschiedener Beobachter auffallend von einander ab. Cuvier fand bei Phoca vitulina die Darmlänge zur Körperlänge wie 28 : 1, Meckel wie 15 : 1 und Owen wie 16 : 1, Lobstein bei Phoca monachus wie 9 : 1. Die meisten Angaben sprechen für das Verhältniß von 15 : 1, welches nach specifischen Differenzen sich nur wenig ändern wird. Der Dünndarm ist dünn, der Dickdarm ungefähr um das Doppelte dicker, sehr kurz und nur den zehnten Theil der Darmlänge messend, die Zotten des ersteren wenig entwickelt, die Leber fünf- und mehrlappig, die Gallenblase vorhanden, mit untergeordneten ductus hepatico-cystici, welche in den ductus choledochus münden, dieser selbst am Ende erweitert und hier mit spiralen Klappen an der Innenwand besetzt.

Im Gefäßsysteme erkennt man überall eine nähere Verwandtschaft mit den Bipinnaten als mit den Raubthieren. Schon das breite, flachgedrückte Herz erinnert durch diese äußere Form an die Cetaceen. Das eirunde Loch ist nicht geöffnet, wie ältere Anatomen behaupten, sondern geschlossen nach den zahlreichen Beobachtungen von Meckel, Rosenthal, Rapp, Burow, Stannius. Nur bei einem jungen Seehunde war es geöffnet. Ebenso scheint sich die Erweiterung des Aortenbogens nach Stannius auch nur auf den Jugendzustand zu beschränken. Die Arteria brachialis löst sich in zahlreiche, büschelförmig neben einander liegende Zweige auf. Eine ähnliche Bildung hat an den hintern Extremitäten statt, nur nicht in so auffallender Weise. Das venöse System bietet entsprechende Eigenthümlichkeiten. Außerdem ziehen die starken Venengeflechte in der Unterleibshöhle und besonders die sackförmige Erweiterung der untern Hohlvene die Aufmerksamkeit auf sich. Letztere wird nach ihrem Durchgange durch das Zwerchfell von einer muskulösen Fortsetzung desselben umkleidet, was auf eine willkürliche Verengung dieses Gefäßes deutet. Die den meisten tauchenden Säugethieren eigenthümliche Erweiterung der Lungenarterie an ihrem Ursprunge fehlt auch den Robben nicht. Im lymphatischen Systeme sind trotz der großen Länge des Darmes die Mesenterialdrüsen haufenweise zusammengedrängt. Aus ihnen tritt der einzige sogenannte Ductus Rosenthalinnus hervor [3]), dagegen aus der unterhalb des Zwerchfelles gelegenen Cisterna chyli ein doppelter Ductus thoracicus. Die Athmungsorgane sind kräftig entwickelt, merkwürdig durch die auffallende Größe des Ringknorpels am Kehlkopf. Die Luftröhre ist zwar kurz, aber sehr weit, ihre zahlreichen Ringe vollständig, nur bei der letzten schieben sich die hintern Enden der einen Seite über die der andern Seite und decken dieselben. Die Lungen haben einen beträchtlichen Umfang.

Die Eigenthümlichkeiten in den Harn- und Geschlechtsorganen entfernen die Phoken ebenfalls von den Raubthieren, um sie den Walen zu nähern. Dafür spricht z. B. die traubenförmige Gestalt der Nieren. Die Zahl der einzeln dieses Organ zusammensetzenden Läppchen scheint jedoch weder generelle, noch specifische Differenzen zu bedingen, sondern von individuellen Eigenthümlichkeiten abzuhängen. Albers zählte 69 bis 76 und Cuvier 120 bis 140. Die Lage der walzenförmigen Hoden mit den sehr großen Nebenhoden unter der Haut in der Leistengegend ist jedoch ein den Viverren und Ottern ebenfalls eigenthümlicher Charakter. Während der Brunstzeit sinken die Hoden wie bei den Beutelthieren in die Bauchhöhle. Samenblasen und Cowper'sche Drüsen scheinen völlig zu fehlen und die Vorsteherdrüse ist sehr klein. Der Penis wird von einer Scheide umschlossen, hat eine zugespitzte Eichel und im Innern einen kleinen flachen Knochen mit verdickten Enden. Zu den weiblichen Genitalien führt eine von einer muskulösen Hautwulst umgebene Spalte, welche einen weiten Sack öffnet. Im Grunde dieses Sackes liegt vorn die runde Öffnung für die äußere Scham, nur durch eine dünne Scheidewand davon getrennt der After. Die Scheidenöffnung wird von einem lippenartigen ungleich gefalteten Vorsprunge umgeben, vor welchem die Harnröhre auf einem eichelartigen Vorsprunge mündet. Die Clitoris enthält keinen Knochen, aber eine sehr entwickelte Vorhaut und in der Scheide selbst ist die auskleidende Schleimhaut Anfangs in der Länge, gegen den Muttermund hin in der Quere gefaltet. Der Fruchthälter ist getheilt und die Eierstöcke sind oval, flachgedrückt. Die Zitzen sind meist nur in einem, seltener in zwei Paaren vorhanden.

In der Muskulatur verdienen außer der durch die

---

3) Hierüber vergleiche man Froriep's Notizen. 1822. XXIII. S. 5 und Nova acta acad. Caes. Leop. Carol. XV, b. p. 235. Taf. 76. 77.

Verkürzung der Extremitäten bedingten Eigenthümlichkeiten vor Allem die Beugemuskeln des Unterschenkels unsere Aufmerksamkeit. Sie entspringen theils von dem verlängerten Scham- und Sitzbeine, theils von den Schwanzwirbeln, laufen frei über den Oberschenkel hinweg zum Unterschenkel und halten diesen in beständiger Bewegung. Über diese Muskeln wie über die der vordern Extremitäten bedürfen jedoch die widersprechenden Angaben der Anatomen erst noch einer Berichtigung.

Das Nervensystem mit den Sinnesorganen zeigt eine sehr vollkommene Entwickelung, welche die Robben auf die höchste Stufe der Flossensäugethiere erhebt. Das große Gehirn ist fast sphärisch und bedeckt das kleine beinah völlig, die Windungen sind stark und ziemlich symmetrisch, aber merkwürdiger Weise scheint das Centrum semiovale Vieusseni zu fehlen. Die untere Fläche des Gehirnes ist eben, der Trichter kurz, und mit einer Höhle versehen, das kleine Gehirn stark seitlich ausgedehnt, im Mittelkörper wie beim Menschen gelappt. Im peripherischen Nervensysteme zeichnet sich unter andern die beträchtliche Entwickelung des Ramus infraorbitalis am Nervus trigeminus aus, der Nervus facialis u. a. Der Geruchssinn steht hinter dem der echten Raubthiere weit zurück, aber die Nasenmuskeln sind sehr kräftig entwickelt. Der Geruchsnerv entsteht nach Rosenthal und Tiedemann mit einer beträchtlichen Anschwellung am mittleren Lappen des Gehirnes und mit einer dünnen Markfaser aus der Wand der Seitenhirnhöhlen. Ohne graue Substanz läuft er unter dem vordern Lappen zur Siebplatte, wo er kolbenförmig anschwillt. Im Bau des Auges fällt die große Härte der Sklerotica auf, die Structur der unter derselben liegenden Häute, die Kleinheit des Glaskörpers, die große kugelige Linse, von deren Faserlagen die innerste wie bei den Fischen die härteste ist, die Kleinheit der Thränendrüse und der Harder'schen Drüse, der Mangel an Organen für die Thränenfeuchtigkeit &c. Das Gehör, mit oder ohne äußeres Ohr, hat eine sehr große Bulla, zwei Windungen in der Schnecke, einen sehr weiten Vorhof und robuste Gehörknöchelchen in etwas abweichender Lage. Die Geschmackswärzchen auf der Zunge variiren in der Größe und richten ihre Spitzen nach Hinten. Die zu ihnen gehenden Nervenäste sind klein.

Wir schließen diese Darstellung der Organisationsverhältnisse mit einigen Bemerkungen über die Lebensweise. Alle Phoken leben im Meere, nur wenige steigen in die Flüsse und bewohnen auch Binnenseen. Bei der schwimmenden Bewegung im Wasser, die sie auf dem Bauche oder auf dem Rücken liegend mit gleicher Behendigkeit ausführen, bedienen sie sich der Hinterfüße als Flossen und legen die Vorderfüße eng an den Körper. Sobald sie aber die Richtung ändern und Seitenbewegungen ausführen, rudern sie nur mit den Vorderfüßen. Sie sind sehr geschickte Schwimmer und in allen ihren Bewegungen sehr lebhaft. Bald stecken sie den Kopf und Vorderleib über den Wasserspiegel hervor, bald tauchen sie unter und heben die Hinterfüße empor. So unbeholfen ihr Körper auch zu sein scheint, so bewegen sie sich doch selbst auf dem Lande ziemlich schnell. Dabei heben und werfen sie den ganzen Vordertheil des Körpers vorwärts, schlagen mit beiden nach Außen gewandten Vordertatzen auf den Boden, stützen sich dann auf diese und die Brust, indem sie zugleich den Rücken krümmen und den Hintertheil des Körpers vorwärts ziehen. In dieser Weise sollen sie meilenweit auf dem Lande wandern. Sie verbreiten sich zahlreich in den Meeren aller Klimate auf beiden Erdhälften, aber meist mit generellen Eigenthümlichkeiten, indem nur wenige Arten der südlichen Halbkugel in die gemäßigten Meere der nördlichen hinaufsteigen, und mit den hier einheimischen Arten zusammen wohnen. Sie leben gesellig, schlafen in großen Heerden am Strande, sonnen sich auf Eisschollen und Steinen und spielen mit einander. Ihre Nahrung besteht ausschließlich in Fischen und Krebsen. Dabei erreichen einige bis 20 Fuß Länge und die Dicke des Ochsen, die meisten bleiben jedoch weit hinter diesen Dimensionen zurück. Sie werfen nur ein Junges, seltener zwei, einige im Frühjahr, andere im Sommer, wiewol die Ranzzeit aller in den Herbst fällt, sodaß die Tragzeit fast um sechs Monate variirt. Die Jungen sind mit langen, weichen, seidenartigen Haaren bekleidet, die sich früher oder später dunkler färben und unter den dichten Deckhaaren verstecken. Ihr Naturell ist meist mild. Man kann sie daher leicht zähmen und bald zu allerhand Späßen abrichten. Ihre Felle bilden einen bedeutenden Handelsartikel und werden zu Fußdecken, Jagdtaschen, Kofferbeschlägen u. dgl. verwandt. Weniger wichtig ist das Fett, unbrauchbar das Fleisch der meisten. Man fängt jährlich Millionen von Robben ein, indem man sie im Schlafe überrascht und erschlägt, oder mit einem harpunenähnlichen Instrumente, Ker genannt, verfolgt. Die einträglichsten Jagden finden auf den Eisfeldern um Neufundland statt, wohin in jedem Frühjahre einige Hundert Schiffe nur zum Robbenfange segeln.

Die Linné'sche Gattung Phoca oder die gegenwärtige Familie der Phocina wird nach der Entwickelung des äußeren Ohres und der Bildung der Flossenfüße in zwei Gruppen getheilt und die Gattungen in denselben nach der Entwickelung des Zahnsystems festgestellt. Wir werden uns bei dieser kurzen Charakteristik der Arten an die neueste und vollständigste Darstellung, welche A. Wagner im siebenten Bande der Schreber'schen Säugethiere geliefert hat, eng anschließen und nur, wo unsere eigenen Beobachtungen an den Präparaten in den hiesigen Sammlungen es gestatten, berichtigend oder vervollständigend mittheilen.

Familie: Phocina. Schneidezähne in beiden Kiefern; Eckzähne klein; vier bis sechs spitzzackige Backzähne.

I. Ohne Ohrmuscheln; Hinterfüße mit ausgerandeter Flossenhaut und verlängerten äußeren Zehen.

a) Mit $\frac{6}{4}$ Schneidezähnen.

A) Halichoerus, die Kegelrobbe. Der generelle Charakter der Kegelrobben liegt in den kegelförmigen Backzähnen, von denen nur die letzten beiden zweiwurzelig, die übrigen aber einwurzelig sind. Näher betrachtet erscheinen die Zähne sehr kräftig und längsgestreift. Die Schneidezähne sind spitz und gebogen, der äußere im Oberkiefer

sehr stark; die Eckzähne an der Wurzel dick; die Backzähne vorn und hinten mit einer schneidenden Kante, leicht rückwärts gekrümmt, die obern fast einfach, im Unterkiefer die letzten mit einer kleinen Spitze vorn und hinten. Am Schädel zeichnet sich die langgestreckte Schnauze aus, die Höhe des Antlitztheiles gegen den Hirnkasten, die großen Nasenhöhlen und die kurzen Nasenbeine. Die Nase hat nach Oben geöffnete, halbmondförmige, nach Hinten divergirende Nasenlöcher mit breiter, nackter, längsgefurchter Scheidewand.

Man kennt nur die einzige Art

1) H. Grypus *Nilsson* (Wiegmann's Archiv. VII, 1. S. 318. Phoca Grypus *Fabr.* Phoca Gryphus *Lichtenst.* Phoca Halichoerus *Thienem.* Halichoerus griseus *Hornsch.* Halichoerus Gryphus *Bell.*). Der Utsel erreicht eine Länge von vier bis sechs Fuß und darüber, hat auf silberweißem, blaß asch- oder stahlgrauem Grunde unregelmäßige, schwärzliche Flecken, variirt aber in diesem Colorit und andern Charakteren nach Alter, Geschlecht und Jahreszeit. Nach Hallgrimson und Selby geht das Weibchen in der zweiten Hälfte des Octobers an die Küste, um einen passenden Platz für das Junge zu suchen. Dieses bleibt drei bis vier Wochen auf dem Trockenen und geht erst zur See, wenn es das erste weiche Milchhaar abgelegt hat. Die Weibchen tragen neun Wochen.

Die Heimath des Utsel erstreckt sich von Island nach Irland hinab und um die skandinavische Halbinsel herum in die Nordsee durch den Sund und Kattegat in die Ostsee.

B) Phoca, der Seehund. Die Backzähne der Seehunde sind mit Ausnahme des ersten zweiwurzelig und mehrzackig, an Zahl in jedem Kiefer wie bei der Kegelrobbe fünf. Die Zahl der Kronenzacken ist verschieden, drei bis vier, immer aber ist der mittlere der größte und die vordern und hintern von ihm abwärts kleiner. Die halbmondförmigen Nasenlöcher weichen nicht von voriger Gattung ab, aber von den Zehen der Vorderfüße ist der erste nicht immer der längste, zuweilen übertrifft der zweite oder dritte alle übrigen an Länge. Die zahlreichen Arten bieten zum Theil auffallende Eigenthümlichkeiten, bewohnen die Meere der nördlichen Halbkugel in ziemlich unbeschränkten Grenzen und lassen sich in drei Gruppen vereinigen.

a) Phoca *Gray*.

1) Ph. barbata *Müller* (Zool. dan. prodr. p. 8). Ph. leporina *Lepechin.* Ph. albigena *Pallas.* Ph. nautica *Pallas.* Ph. Lachtack *Steller*), der bärtige Seehund, ist die größte Robbe in den nördlichen Polarmeeren, denn er erreicht eine Länge von zehn Fuß. Die zahlreichen Bartborsten sind gradrandig, die Zehen der Vorderfüße nehmen von der mittlern zu den äußern an Länge ab und die Flossenhaut der Hinterfüße ist nur leicht ausgerandet. Diese drei Charaktere zeichnen die Art vor allen übrigen ganz besonders aus. Der vor mir liegende Schädel weicht von A. Wagner's Exemplare in eigenthümlicher Weise ab. Er ist breit, im Antlitztheile aufgetrieben, seitlich stark erweitert. Der Jochbogen mit dem kurzen breiten Jochbeine steht nur wenig vom Schädel ab und hat an der Basis des Maxillarfortsatzes ein größeres Loch als die andern Arten. Die seitliche Naht der Scheitel- und Stirnbeine liegt in einem sehr erhabenen Kamme und auf dem Scheitel umfassen die Stirnbeine die in der Mittellinie nach Vorn verlängerten Spitzen der Scheitelbeine, während bei den andern Arten beide Beine in einer geraden Querlinie zusammenstoßen. Der Hinterrand der Gaumenbeine ist nicht leicht concav ausgebuchtet, sondern in der Mittellinie mit einem Winkel von ungefähr 100 Grad ausgeschnitten. Übrigens steigen auch die Gaumenbeine nicht zum Vomer auf und das Loch im Grundbeine fehlt. Der Processus mastoideus ist sehr entwickelt, der aufsteigende Ast des Unterkiefers sehr breit, sein Kronfortsatz niedrig, der Höcker am Hinterrande nicht mittelständig; die Zähne sind noch völlig unabgenutzt; die Backzähne des Oberkiefers haben einen deutlichen Zacken hinter dem Hauptkegel, dem bei den vier letzten noch ein kleiner unbeständiger ansitzt, sowie auch vorn ein unbeständig in zwei getheilter Zacken auftritt. Im Unterkiefer haben die Zähne einen kräftigen vordern und hintern Zacken neben dem Hauptkegel und die beiden letzten am Hinterrande noch einen feinen Zitzenhöcker. Die kleinen Eckzähne sind an der Hinterseite fein gestreift und kaum comprimirt. Die Färbung des Haarkleides ist auf der Oberseite hellgrau, mit großen verwischten gelblichen Flecken, auf den Seiten und unten schmutzig weiß. Außerdem läuft auf der Länge des Rückens und Kopfes noch ein dunkler Streifen hin. Das Thier hält sich scheu und furchtsam zwischen Eisschollen auf dem hohen Meere auf und wirft im März ein Junges.

Der Wohnbezirk liegt in den nördlichen Polarmeeren um Europa, Asien und Amerika. Die südlichen Grenzen sind unbekannt.

b) Pagophilus *Gray*.

2) Ph. groenlandica *Müller* (Zool. Dan. prodr. p. 8. Ph. oceanica *Steller.* Ph. dorsata *Pallas*). Der Sattler ist der gemeinste Seehund in den Polarmeeren, kenntlich an der zweiten längsten Zehe der Vorderfüße. Die Länge scheint in der Regel nicht über sechs Fuß zu betragen. Das Colorit ist unmittelbar nach der Geburt gelblich oder schneeweiß, dann wird es mit dem dichteren Haarkleide auf dem Rücken braun, an den Seiten blasser, unten grünlich und überall mit dunkeln Flecken unregelmäßig bedeckt. Später wird die Farbe lichtgrau, die Flecken länglich, im vierten Jahre bunt, die Flecken laufen zusammen, der Kopf schwarzbraun, im fünften Jahre weißlich, die Schnauze und Stirn schwarz, jederseits mit einem langen ausgeschweiften Flecken, die hintern Schwimmhäute schwarz. Der Schädelbau weicht mehrfach von dem der übrigen Arten ab. Nach den sechs vor mir liegenden Schädeln kann ich Folgendes darüber mittheilen. Die allgemeine Gestalt ist gestreckt, die Schnauze schmäler als bei Ph. barbata, die Jochbogen viel weiter abstehend, die Jochbeine schlanker und schmäler, die Augenhöhlen bedeutend größer, die Stirnbeine reichen um das Doppelte der hinteren Spitze der Zwischenkiefer näher heran (aber die Nasenbeine sind nicht verlängert wie A. Wag-

ner behauptet), die Gaumenbeine hinten fast grade gerandet, oben zur Pflugschar aufsteigend. In der Verbindung des großen und kleinen Keilbeins, der Stirnbeine mit den Scheitelbeinen u. a. Beziehungen zeigen die Schädel unter einander mehrfache Anomalien. Am Unterkiefer verlängert sich der schmale Kronfortsatz beträchtlich über den Gelenkkopf. Die Zähne waren bei voriger Art in beiden Kiefern nur wenig an Größe verschieden, hier auffallender. Die obern biegen sich zierlich rückwärts, sind vorn ganzrandig oder mit schwach angedeuteten Nebenzacken, hinten stets mit einem Nebenzacken versehen, an dessen Basis zuweilen noch ein kleinerer auftritt. Im Unterkiefer tragen die vier letzten Zähne stets einen vordern und hintern Nebenzacken, hinten zuweilen noch einen Basalhöcker. Dem ersten einwurzligen Zahne fehlt der vordere Zacken oft. Die Eckzähne sind kurz und dick, mit starker Krümmung schnell zugespitzt. Das Thier hält sich scharenweise auf den Eisschollen auf, schwimmt gern unter dem Wasserspiegel, paart sich im Juli und wirft Ende März oder Anfangs April ein, seltener zwei Junge auf Eisschollen. Das Fell, ohne Unterwolle im Pelze, und der Thran sind der wichtigste Erwerbszweig der Grönländer.

Der Verbreitungsbezirk umfaßt das nördliche Polarmeer nach Osten und Westen, an Island, im Weißen und Eismeere, um Kamtschatka, Grönland und Labrador. In der Jugend scheinen einzelne Exemplare bis an Englands Küsten hinabzugehen.

3) **Ph. nummularis** *Schlegel* **(Faun. japon. dec. III. p. 3. Ph. Largha** *Pallas*. **Ph. mediae magnitudinis** *Steller*). Der getupfte Seehund ähnelt im Schädelbau der vorigen Art, deren Größe er auch erreicht. In der Jugend ist das Haarkleid schmutzig gelblich weiß, an den Seiten und oben blaßgrau gefleckt, die Flecken wolkig, auf dem Rücken aber von hellen Wellenlinien eingefaßt. Im Alter werden diese Flecken dunkel schwärzlich braun, schärfer geschieden. Weitere Untersuchungen müssen unsere Kenntniß von diesem Thiere erst noch vervollständigen.

Im nördlichen Theile des stillen Oceans.

c) **Callocephalus** *Fr. Cuvier*.

4) **Ph. vitulina** *Linné* **(Ph. variegata** *Nilsson*. **Ph. littorea** *Thienem*. **Ph. scopulicola** *Thienem*. **Ph. canina** *Pallas*). Unter dieser Art als gemeiner Seehund sind früher mehre Arten vereinigt, die erst Nilsson durch strenge Merkmale von einander sonderte. Der Körper ist gedrungener als bei vorigen Arten und scheint nicht über fünf Fuß Länge zu erreichen, gewöhnlich aber drei bis vier Fuß nicht zu überschreiten. Das Colorit ist fein schwärzlich und weißlich, oder graubraun und gelbbraun gesprenkelt, auf dem Rücken einfach schwärzlich, unten weißlich, um die Augen ein breiter hellerer Ring. Diese Färbung ändert jedoch ab, indem der Grundton einen olivengrünen Anflug erhält, oder in andern Tönen auftritt, ebenso die Flecken anders gefärbt und abweichend vertheilt vorkommen. Am Schädel fehlt der Höcker des Oberkiefers vor der Augenhöhle, der hintere Gaumenrand ist winkelig ausgeschnitten, die Gaumenbeine in der Mittellinie nicht zum Vomer aufsteigend, der Höcker am Hinterrand des Unterkiefers dem Gelenkkopfe genähert. Die Backzähne stehen nicht getrennt, sondern nahe beisammen, gewöhnlich schief, mit meist vierzackigen Kronen, der Hauptzacken nach Hinten gekrümmt, davor ein kleinerer und dahinter gewöhnlich zwei an Größe abnehmende. Im Milchgebiß stehen die Zähne des Oberkiefers noch getrennt von einander, zumal der letzte weit ab und der dritte ist dreiwurzelig, wovon ich mich am vorliegenden Skelett überzeuge [4]). Die Nebenzacken aller Milchzähne sind kräftiger als die der Ersatzzähne. Diese Thiere paaren sich im Juli und werfen im März ein Junges am Strande, welches bald ins Wasser geht, und von der Mutter oft zwischen den Vorderfüßen fortgeschafft wird. Sie sind sehr neugierig, stecken häufig den Kopf über das Wasser und können auch nicht lange unter demselben ausdauern.

In großer Anzahl verbreitet sich der gemeine Seehund vom Eismeere zum Mittelmeere hinab an allen Küsten Europa's, Asiens und Amerika's.

5) **Ph. annellata** *Nilsson* **(Scand. Faun. I, 362. Ph. foetida** *Fabric*. **Callocephalus discolor** *Fr. Cuvier*. **Callocephalus annellatus** *Gray*. **Ph. hispida** *Fabric*. **Ph. communis var. octonotata et undulata** *Kutorga*). Der geringelte Seehund hat wieder einen etwas gestreckteren Körper, große Augen und starke, lange Krallen. Die Länge beträgt höchstens vier Fuß. Die Färbung ist auf dem Rücken schwärzlich, mit lichtern, unregelmäßigen Augenringen, unten heller. Andere Varietäten, grünlich, graulich, bräunlich, anders gefleckt, sind nicht selten. Der Schädel unterscheidet sich von dem des gemeinen Seehundes durch Anwesenheit der Orbitalhöcker, durch den schmäleren Zwischenbalken, durch die schmäleren Nasenbeine und durch die hinter oder in der Gaumennaht mündenden vordern Gaumenlöcher. Auch sind die Zähne kleiner, gerade und gesperrt stehend, ihre Zackenzahl scheint aber sehr zu variiren; denn Thienemann (Naturhist. Bemerk. Taf. 11) zeichnet die vier obern hintern dreizackig, Wagner gibt die drei mittlern vierzackig und nur den letzten dreizackig, noch andere Zahlen fand Nilsson (a. a. O.). Diese Thiere leben weniger gesellig, schwimmen nicht ausdauernd, lieben die Nähe des Eises, paaren sich im September und werfen weit vom Lande auf das Eis ein Junges im März oder April. Ihr Fell, weniger vortrefflich als das der gemeinen Art, liefert vorzüglich die Kleidung der Grönländer, die ihm besonders noch des reichen Speckes wegen nachstellen.

Das Vaterland erstreckt sich vom Kanal, der belgischen Küste und von der Ostsee an der skandinavischen Küste hinauf bis Island, Grönland und Labrador.

4) Eine Anomalie ist dieses Vorkommen eines dreiwurzeligen Zahnes gewiß nicht, denn in beiden Kiefern rechts und links ist der Zahn vollkommen übereinstimmend gebildet und die dritte Wurzel durch die auffallende Größe des ersten hintern Nebenzackens nöthig geworden, da dieser fast so stark als der Hauptzacken ist. Eine merkwürdige Asymmetrie bietet der Flügelfortsatz des rechten Gaumenbeines, das sich an diesem jugendlichen Schädel um einige Linien weiter nach Vorn verlängert als das linke. Weniger auffallend, aber immer noch merklich ist dieses Misverhältniß an dem ältern Schädel. Bei allen übrigen mir vorliegenden Arten finde ich es nicht.

6) Ph. caspica *Nilsson* (Wiegm. Archiv. VII, 1, 313. Ph. vitulina var. caspica *Pallas*). Der caspische Seehund schließt sich dem geringelten zunächst an und ist auf dem Rücken und den Seiten graubraun, gegen den Bauch hin lichter, oberhalb mit gelben Ringeln. Auch olivenfarbige Varietäten kommen vor. Am Schädel ist das Gaumenbein vom Vomer getrennt, die Backzähne sind klein, entfernt und gerade stehend, oben mit jederseits nur einem Nebenzacken, unten vorn mit einem, hinten mit zwei solchen Nebenzacken. Die Thiere leben gesellig, ranzen Ende Sommers, werfen acht Monate später auf Klippen oder Felsen ein, seltener zwei Junge, und werden besonders des Thranes wegen verfolgt.

Sie bewohnen das kaspische Meer und wahrscheinlich gehören zu ihnen auch die Seehunde im Aral- und Baikalsee.

7) Ph. ochotensis *Pallas* (Zoogr. I, 117). Im ochotskischen Meere häufig, gleicht einer jungen Ph. groenlandica, soll sich aber durch rudimentäre Ohrmuscheln unterscheiden.

8) Ph. equestris *Pallas* (Zoogr. I, 111). Lebt mit voriger gemeinschaftlich und ist erst in einem Theile ihres Rückenfelles bekannt. Sie wird von Kayserling und Blasius mit dem geringelten Seehunde vereinigt.

b) Mit $\frac{4}{2}$ Schneidezähnen.

C) Leptonyx, die Kuppenrobbe. Die Kuppenrobben fehlen den nordischen Gewässern ganz und unterscheiden sich von den Vorigen sogleich durch die im Oberkiefer um zwei geringere Zahl der Schneidezähne. In der Wurzelbildung der Backenzähne stehen sie zwischen der eigentlichen Phoca und Halichoerus in der Mitte, entfernen sich von beiden aber wieder durch die völlig behaarte Schnauzenspitze und durch die sehr kleinen, hinten zuweilen selbst mangelnden Krallen. Nach der Schädelform und Zahnbildung kann man sie in zwei Gruppen theilen.

a) **Stenorhynchus.**

1) **L. serridens** *Owen* (**Ann. nat. hist. XII, 332. Phoca carcinophaga** *Hombr.* **et** *Jacq.* **Lobodon carcinophaga** *Gray*). Die sägezähnige Kuppenrobbe ist noch ungenügend bekannt. Gray schildert den Schädel als gestreckt mit langem Rachen, comprimirten Zähnen in den Kiefern, welche einen großen vordern und drei hintere Nebenzacken besitzen, oben in den drei ersten, unten nur im ersten einwurzelig sind. Nach Owen haben die drei vordern Backenzähne vier Zacken, die letzten beiden fünf Zacken.

2) **L. leopardinus** *Jameson* (**Natur. lib. VIII. 183.** Stenorhynchus leptonyx *Cuv.* **Phoca leptonyx** *Blainville*). Der Seeleopard erreicht acht bis neun Fuß Länge und darüber, ist auf dem Rücken und Kopfe graubraun, an den Seiten des Nackens fein gelblich gefleckt, an den Seiten und unten einfach blaßgelb. Das Haarkleid ist kurz und einfach, die Krallen der Zehen gerade, an den Hinterfüßen im Alter (?) fehlend, diese selbst in zwei sehr große und drei kleine Lappen getheilt. Am gestreckten Schädel erreichen die Zwischenkiefer kaum die Nasenbeine; die Schneidezähne sind schlank und spitzig, die Eckzähne an der Basis sehr dick, die fünf Backzähne jederseits stark, fast gleich groß, dreizackig, der Hauptzacken rückwärts geneigt, der erste Zahn einwurzelig.

Die Art bewohnt den südlichen Ocean von der Breite von Neuholland bis an den südlichen Polarkreis und scheint auch in die Flüsse zu steigen.

b) Leptorhynchus.

3) L. Weddellii *Gray* (Magaz. nat. hist. X, 582. Stenorhynchus Weddellii *Owen*). Der Seepanther, nur durch Gray bekannt, lebt in der Südsee, ist falb und auf dem Rücken schwärzlich grau. An den Hinterfüßen sind nur die drei mittlern Zehen mit kleinen Krallen bewaffnet. Der breite Schädel hat einen kurzen Rachen und deprimirten Hintertheil, zweizackige Backzähne in beiden Kiefern, von denen nur der erste einwurzelig, die übrigen zweiwurzelig sind.

4) L. Rossii *Gray* (Ommatophaga Rossii *Gray*). Scheint nur durch das Auftreten eines vordern Nebenzacken an den Backenzähnen von voriger Art verschieden zu sein.

5) L. monachus *Herrmann*. (Phoca monachus. Herrmann, Beschr. d. berl. Ges. naturf. Fr. IV, 456. Pelagius monachus *Cuvier*. Monachus mediterraneus *Nilsson*. Phoca albiventer *Bodd.* Phoca vitulina *Wolf*. Vitulus maris mediterranei *Rondel*. Vitulus marinus *Plinius*). Die Mönchsrobbe, schon dem Aristoteles bekannt, wird sieben bis zehn Fuß lang und ist schwarz gefärbt mit weißen Flecken, von denen einer am Bauche, vierseitig und gezackt, zwei Fuß lang und anderthalb Fuß breit ist, andere die Kehle und den Kopf buntscheckig zeichnen und auf dem Rücken weißlichen Striemen gleichen. Die Nägel der hintern Zehen sind durch Knorpel ersetzt. Vier Zitzen liegen in der Bauchgegend. Am Schädel erhebt sich schon zwischen den Augenhöhlen eine starke Scheitelleiste, welche bis zu den Hinterhauptsleisten läuft. Die Backenzähne tragen am hintern und vordern Rande je einen kleinen Höcker.

Nur im Mittelmeer, doch nicht häufig, vorzüglich im griechischen und adriatischen Meere.

c) Mit $\frac{4}{4}$ Schneidezähnen.

D) Cystophora, die Blasenrobbe. Die Blasenrobben, von Cuvier in zwei, durch Nilsson wieder vereinigte, Gattungen getrennt, unterscheiden sich von allen Vorigen schon durch die abweichende geringste Zahl der Schneidezähne. Ihre Nasenlöcher öffnen sich nach Vorn und die Nasenscheidewand ist wieder behaart. Die Krallen der Hinterzehen stehen denen der vordern an Größe weit nach. Außerdem haben die Männchen am Kopfe häutige Säcke, die sie blasenförmig erweitern können. Am Schädel ist der Antlitztheil kurz und breit, die Schneidezähne spitz kegelförmig, die fünf Backenzähne einfach, plump kegelförmig, schneidend mit Längskanten, mit nur angedeuteten Nebenhöckern an der verdickten Kronenbasis und einfachen sehr dicken, durch eine seichte Längsfurche getheilten Wurzeln [5]). Von den Arten, die eine bedeutende

5) Die Milchzähne, wenigstens die mittlern größern, sind noch vollkommen zweiwurzelig, und es wäre daher richtiger, den Bla-

Größe erreichen, bewohnt die eine die nördliche, die andere die südliche Halbkugel.

1) C. proboscidea *Nilsson* (Wiegm. Archiv. VII, 1. S. 324. Phoca proboscidea *Peron*. Morunga elephantina *Gray*. Macrorhine *Cuvier*. Phoca elephantina *Molin*. Phoca leonina *Linné*. Phoca dubia *Fischer*). Der Seeelephant erreicht eine Länge von 20 bis 25 Fuß, ist grünlich, bläulichgrau, seltener schwärzlichbraun gefärbt, hat große, hervorragende Augen und kräftige Vorderfüße mit kleinen schwarzen Nägeln. Die Männchen haben eine rüsselartig verlängerte Nase, welche zugleich mit den vier Zoll weit hervorstehenden Eckzähnen, der riesenmäßigen Größe und den plumpen Formen die Benennungen Seeelephant oder Rüsselrobbe veranlaßte. In der Ruhe hängen die Nasenlöcher herab, verlängern sich aber bis einen Fuß in der Aufregung. Dem Weibchen fehlt diese Verlängerung und die Oberlippe ist sogar etwas ausgerandet. Die Krallen mangeln den Hinterfüßen. Das Haarkleid ist sehr kurz, in der Jugend oben dunkel silbergrau glänzend, einfarbig, an den Seiten lichter, unten weißlich mit gelblichem Anfluge. Der Schädel wölbt sich in der Augengegend auffallend, fällt nach Vorn schnell ab und höhlt sich schon in der Scheitelgegend aus. Die Zwischenkiefer erreichen die Nasenbeine nicht und diese sind kurz, breit dreiseitig. Der Boden der Nasenhöhle ist breit concav. Die Unterkieferäste verwachsen in der Symphyse bis zum dritten Backenzahne. Die beiden untern Schneidezähne scheinen oft verloren zu gehen. Die Eckzähne sind sehr groß, die Backenzähne klein, plump, einfach. Die Thiere wandern mit einbrechendem Winter, leben heerdenweise, haben ein gutmüthiges Naturell, ranzen im September und werfen ein vier bis fünf Fuß langes Junges auf dem Lande, welches acht Wochen saugt und dann erst ins Meer geht. Schon im dritten Jahre erreichen sie ihre enorme Länge. Man jagt sie ihres Speckes und Felles wegen, jenen zum Öl, dieses als Leder verwendend. Die Nachstellungen haben die Vermehrung seit 1810 bedeutend vermindert, denn an den patagonischen Küsten allein wurden nach d'Orbigny jährlich 40,000 Stück erlegt.

Das Vaterland breitet sich im stillen und atlantischen Oceane vom 35. bis 55. Grade südlicher Breite aus.

2) C. cristata *Nilsson* (Wiegm. Archiv. VII, 1. S. 326. Cystophora borealis *Nilsson*. Phoca cristata *Erxleben*. Stemmatopus cristatus *Cuvier*. Phoca mitrata *Camper*. Phoca leonina *Linné*. Phoca cucullata *Bodd*. Phoca leucopla *Thienemann*). Die Klappmütze wird höchstens acht Fuß lang, hat ein struppiges, dichtes Haarkleid, schwärzliche Schnauze und Stirn, schwarz und weiß gescheckten Körper und bräunliche Füße. Am stumpfschnauzigen Kopfe liegen die kleinen Nasenlöcher vorn unter der Nasenspitze, deren Haut bis zwischen die Augen und über die Schnauze vom Männchen blasenförmig aufgetrieben werden kann. Die Vorderfüße sind stark behaart und mit starken weißlichen Krallen versehen, die großen Hinterfüße breit fünflappig. Am Schädel beschreibt das Dach einen sanften Bogen, alle Nähte scheinen zackiger und mehrfach gelappt als bei den echten Phoken, die Zwischenkiefer erreichen wiederum die Nasenbeine nicht, wiewol sich diese besonders nach Vorn erweitern, die Nasengrube am Grunde mit einer Rinne, die Schnauzenspitze stark deprimirt, die Gaumenbeine wenig länger als breit, hinten nach beiden Seiten sanft gebuchtet, in der Mittellinie zum Vomer aufsteigend, die Unterkieferäste nur an der Spitze verwachsen. Im Zahnsystem fallen die Eckzähne nicht wie vorhin durch ihre Größe auf, sind aber immer noch stark und kräftig, an der Spitze hakig, und die Backenzähne schwach comprimirt, längsgestreift. Die Thiere haben ein feindseliges Naturell, sind sehr bissig, bellen wie die Hunde, schlafen auf dem Eise und nähern sich nur in der Sommerzeit den Küsten.

In der nördlichen Polarregion des atlantischen Oceans bis zu den norwegischen Küsten und Neuyork herab.

II. Mit kurzen Ohrmuscheln; die fast gleichen Hinterzehen mit verlängerten Hautlappen.

E) Otaria, die Ohrrobbe. Im Gebiß schließen sich die Ohrrobben den eigentlichen Phoken ziemlich eng an, denn sie haben dieselbe Zahl der Schneidezähne, dieselben Eckzähne und dreizackige Backenzähne, deren Zahl aber häufig $\frac{6}{5}$ ist und deren Wurzeln einfach sind. Im Körperbau unterscheiden sie sich außer den Gruppencharakteren durch längern Hals, größere Extremitäten, weiter rückwärts gestellte Vorderfüße, nagellose Zehen an denselben, durch nackte Unterseite der Flossen, durch Krallen an den drei mittlern Zehen der Hinterfüße und eine nackte Nasenkuppe. Im Skelet entfernen sie sich von den ohrlosen Robben und nähern sich in gewisser Beziehung den Bipinnaten. Sie bewohnen vorzüglich die südliche Halbkugel, wandern regelmäßig, variiren nach Alter, Geschlecht und Individualität, daher die specifischen Differenzen nur schwer zu ermitteln, und lassen sich in Seelöwen und Seebären theilen.

a) Leones marini.

1) O. jubata *Desmarest* (Mammal. 248. Phoca jubata *Schreber*. Phoca leonina *Molin*. Otaria platyrhynchus *Müller*. Otaria molossina *Less*. Phoca Byronii *Desmarest*. Platyrhynchus leonina *Cuvier*). Der wichtigste specifische Charakter des gemähnten Seelöwen liegt in den Eigenthümlichkeiten des Schädelbaues, von denen Nilsson folgende anführt. Der Zwischenbalken ist kurz, hinten verschmälert, kegelförmig, der hintere Orbitalfortsatz gerade abstehend, abgerundet, das Stirnbein mit einem Fortsatze am Oberkiefer entlang, der vordere Orbitalfortsatz breit zusammengedrückt, der Gaumen von einer seitlichen Knochenlamelle begrenzt. Die Art erreicht bis acht Fuß Länge, erhält durch die lange struppige Mähne ein trotzig kühnes Ansehen und ist bräunlichgelb gefärbt.

Der Verbreitungsbezirk liegt im südlichen Polarmeere bis an Peru's, Chili's, Neuhollands und Neuseelands Küsten.

2) O. Stelleri *Lesson* (Dictionn. class. XIII, 420.

senrobben nicht einwurzelige Backenzähne, sondern Backenzähne mit verwachsenen Wurzeln zuzuschreiben.

Phoca jubata *Schreber*. Phoca leonina *Pallas*. Leo marinus *Steller*. O. californiana *Lesson*). Dem Steller'schen Seelöwen fehlt die große Mähne. Er wird gegen sechs Fuß lang, ist sehr kurz behaart, auf dem Rücken dunkel, am Bauche rothbraun gefärbt. Wichtiger sind die vom Schädel entlehnten Charaktere. Die einzelnen Theile desselben sind minder kräftig, die allgemeine Gestalt gestreckter, der Gaumenausschnitt tiefer, der Gaumen selbst flach und ohne Seitenleisten. Der Pelz dieser Thiere ist werthlos, dagegen das Fleisch genießbar.

Ziehen im Norden bis über den 65. Grad hinaus und an die japanischen Küsten hinab, vielleicht auch nach Californien.

3) O. australis *Qoy* (Voy. Astrol. I, 95. Arctocephalus lobatus *Gray*). Der australische Seelöwe ist wol kaum specifisch vom Vorigen verschieden, denn die von der abweichenden Färbung entlehnten und im Schädelbau gesuchten Charaktere haben nur individuelle Bedeutung.

b) Ursi maritimi.

4) O. ursina *Desm*. (Mammal. 249. Arctocephalus ursinus *Cuvier*. Phoca ursina *Linné*. O. cinerea *Peron*. Arctocephalus cinereus *Gray*. O. Falklandica *Desm*. Arctocephalus Falklandicus *Gray*. Phoca Falklandica *Shaw*. Ursus marinus *Steller*. Phoca pusilla *Linné*. Phoca parva *Bodd*. O. Delalandii *Cuvier*. O. Lamarii *Müller*. O. chilensis *Müller*). Die Seebären verbreiten sich in den nördlichen und südlichen Meeren und ändern innerhalb dieser ausgedehntesten Grenzen mehrfach ab, ohne daß die Eigenthümlichkeiten zu specifischen Charakteren erhoben werden könnten. Die Länge dieser gemeinen Art scheint nicht über acht Fuß zu betragen. Ihr steifes, struppiges Haarkleid ist bei dem Männchen schwarz, bei dem Weibchen grau, beide Farben aber in verschiedenen Tönen und mit Neigung zum Röthlichen und Braunen. Am Schädel ist der Zwischenbalken gleich breit, fast cylindrisch, der hintere Orbitalfortsatz ein nach Hinten gerichteter Sägezahn, das Stirnbein mit einem breiten, dreieckigen Fortsatze zwischen den Oberkieferbeinen herabsteigend; der vordere Orbitalfortsatz hoch knopfförmig, Gaumen ohne Seitenlamelle. Die Gliedmaßen haben bei diesen Thieren eine freiere Beweglichkeit als bei den vorigen, denn sie können selbst mit den hinteren den Kopf kratzen und ziemlich frei darauf stehen und gehen. Die Haare werden am Halse gegen zwei Zoll lang, bei den Jungen sind sie über den ganzen Körper einer feinen und glänzenden schwarzen Wolle gleich. Das Naturell ist wild, dabei leben die Thiere aber familienweise beisammen. Ihre Wanderungen stellen sie im Herbste und Frühjahre an. Die Vermehrung hat durch die Nachstellungen ungemein gelitten. Wie auffallend diese wenigstens früher gewesen sind, beweisen die 800,000 Felle, welche 1803 auf Unalaschka als Ertrag der Jagd aufgehäuft wurden.

Im Süden lebt der Seebär zwischen dem 30. und 60. Grade der Breite ringsum die Erde, auf der nördlichen Halbkugel bewohnt er nur den großen Ocean bis zum 56. Grade.

5) O. Ulloae, eine von Tschudi in den peruanischen Gewässern entdeckte, aber noch nicht beschriebene Art. (Wiegmann's Archiv. 1844. 250.)

6) O. lupina, eine von Molina an Chili's Küsten entdeckte Art, die an den Hinterfüßen nur vier Zehen haben soll.

Wir schließen diese Aufzählung der lebenden Robben mit einer kurzen Erwähnung ihrer Fossilreste. In früheren Schöpfungsperioden lebten diese Thiere ungleich seltener als gegenwärtig, wenn wir aus den bis jetzt bekannt gewordenen Überresten schon einen Schluß ziehen dürfen. Ihr erstes Auftreten fällt in die zweite Epoche der tertiären Periode und seitdem sind sie nicht wieder verschwunden. Die Überreste sind jedoch so unvollständig und zum Theil noch so wenig untersucht worden, daß wir kaum eine dürftige Kenntniß von der Organisation der vorweltlichen Arten und Gattungen haben. Die bis jetzt bekannt gewordenen Arten sind alle zur Gattung Phoca im ältern Sinne gestellt worden und führen folgende Namen:

1) Ph. ambigua *Münster* (Beitr. zur Petrefactenk. III, 1. Taf. 7) beruht auf vierzehn Zähnen und einzelnen Wirbeln, welche im tertiären Sande von Osnabrück entdeckt wurden. Nach v. Meyer's Untersuchungen ähnelt das Zahnsystem am meisten der Ph. vitulina, in der Größe aber übertraf das Thier die Mönchsrobbe.

2) Ph. rugidens *Meyer* (Jahrb. für mineral. Geographie ꝛc. 1845. 309) soll auf einige im Tertiärgebilde von Neudörfl gefundene Zähne begründet werden.

3) Ph. occitana *M. de Serres* (Comptes rendus. 1847. 800) nur durch einen der Ph. leptonyx entsprechenden Schneidezahn aus dem Tertiärsande von Montpellier bekannt. Ein Eckzahn aus der Molasse von Uchaux erinnert mehr an die Ohrrobben.

4) Ph. Lyellii (*Lyell*, Lond. Edinb. n. philos. magaz. 1843. XXVI. 187) gründet sich auf einen Eckzahn aus den Tertiärschichten der Insel Marthas Vineyard, den Owen der Cystophora proboscidea am ähnlichsten fand.

Außer diesen werden noch andere Überreste erwähnt. So beschreibt Cuvier zwei Oberarme von Angers, Boué Zähne aus einem Tertiärgesteine, Jäger Backzähne aus den altstädter Bohnerzgruben, Cuvier noch einen Hinterfuß von Holsch bei Wien und andere von Island, aus dem Donauthale, Ägypten ꝛc. Über alle vergleiche man die Säugethiere meiner Fauna der Vorwelt. (Leipzig 1847.) (*Giebel.*)

PHOCAENA bildet bei Cuvier und den spätern Zoologen eine Untergattung von Delphinus (s. d. Art.), deren Charakter in dem einförmig gewölbten Schnauzentheile des Schädels liegt. Nach A. Wagner gehören in diese Gruppe folgende Arten: Delphinus leucas, D. globiceps, D. Rissoanus, D. Cuvieri, D. orca, D. carbonarius, D. phocaena, D. hastatus, D. obscurus, D. melas. (*Giebel.*)

PHOCEN ist von Chevreul derjenige Theil des Delphinfettes genannt worden, welcher sich leichter in Alkohol löst; man soll zu seiner Isolirung 100 Theile Delphinfett

in 90 Theilen warmem wasserfreiem Alkohol auflösen, die Lösung erkalten lassen und den abgegossenen Alkohol im Wasserbad abdestilliren, den ölartigen Rückstand aber in kaltem, verdünntem Alkohol auflösen und die Lösung verdunsten, wobei das Phocen zurückbleibt; gewöhnlich ist es durch frei gewordene Phocensäure etwas sauer, welche Eigenschaft ihm durch Behandlung mit etwas Magnesia entnommen wird. Das Phocen ist bei + 17° vollkommen flüssig und von 0,954 spec. Gewicht, hat einen schwachen, nicht zu beschreibenden, aus dem der Phocensäure mit etwas ätherartigen gemischten Geruch und reagirt nicht sauer; es löst sich sehr leicht in Alkohol, wodurch es immer durch Freiwerden von Phocensäure sauer wird, obgleich die entwickelte Säure nur sehr wenig beträgt. Das Phocen verseift sich sehr leicht und gibt hierbei 59 Theile Elainsäure, 15 Theile Glyceryloxydhydrat und 32,82 Theile wasserfreie Phocensäure, wonach man annehmen kann, daß es eine Verbindung von zwei Äquivalenten phocensaurem Glyceryloxyd mit einem Äquivalent elainsaurem Glyceryloxyd ist. (*Döbereiner.*)

PHOCENSÄURE oder **Delphinsäure** ist eine fette, flüchtige Säure, welche von Chevreul nicht allein in dem Delphinfett (vergl. d. vor. Art.), sondern auch in dem Fischthran und den reifen Beeren von Viburnum Opulus (vergl. jedoch am Ende dieses Artikels) aufgefunden worden und die Ursache des eigenthümlichen Geruches genannter Substanzen ist. Sie entwickelt sich aus dem Delphinfette nicht allein durch Verseifung, sondern auch durch viele andere Umstände, wie z. B. durch Lösen des Delphinfettes in Alkohol, durch Einwirkung der Luft auf dasselbe ꝛc.

Zur Darstellung der Delphinsäure verseift man das Delphinfett, zersetzt die gebildete Seife mit Weinsteinsäure, filtrirt die abgeschiedenen fetten Säuren ab, und setzt dann dem Filtrat soviel Weinsteinsäure hinzu, daß sich saures weinsteinsaures Kali niederschlägt. Die fetten Säuren werden zu wiederholten Malen mit Wasser ausgewaschen, welches man nachher zum Aussüßen des sauren weinsteinsauren Kali's benutzt, und destillirt hierauf die mit dem Waschwasser vermischte saure Flüssigkeit. Gibt das saure Destillat beim Verdunsten auf einem Platinblech einen salzigen Rückstand, so muß es nochmals rectificirt werden. Hierauf wird es mit Baryterdehydrat gesättigt und die Flüssigkeit zur Trockne verdunstet, aus dem trocknen phocensauren Baryt aber die Säure durch Destillation mit einer Mineralsäure abgeschieden. Man vermischt nämlich in einem schmalen cylindrischen Glasgefäße 100 Theile fein zerriebenen phocensauren Baryt mit 205 Theilen aufgelöster Phosphorsäure von 1,12 spec. Gewicht; der sich bildende phosphorsaure Baryt schlägt sich nieder und auf der Oberfläche der Flüssigkeit sammelt sich nach einiger Ruhe eine Schicht von Phocensäure an, die man abnimmt; die Flüssigkeit, welche hauptsächlich sauren phosphorsauren Baryt gelöst enthält, gibt bei der Destillation noch etwas verdünnte Phocensäure. Oder man vermischt auf die angegebene Weise 100 Theile zerriebenen phocensauren Baryt mit 33,4 Theilen Schwefelsäurehydrat, welches zuvor mit seinem gleichen Gewicht Wasser verdünnt worden ist; die auf der Oberfläche sich abscheidende Phocensäure wird abgegossen; bei weiterem Zusatz von 33,4 Theilen Wasser wird noch ein wenig Phocensäure abgeschieden. Die auf die eine oder andere Weise abgeschiedene Säure wird im Wasserbade umdestillirt; die in der Vorlage sich ansammelnde ölige Flüssigkeit ist das reine Phocensäurehydrat, welches auf einer Lösung desselben in Wasser schwimmt, und in der Retorte hinterbleibt ein bräunliches Magma, welches zum Theil von Phocensäure herrührt, welche auf Kosten der in der Retorte eingeschlossenen Luft zersetzt worden ist. Die in Wasser gelöste Phocensäure kann durch Sättigung der Flüssigkeit mit Chlorcalcium und Destillation im Wasserbad abgeschieden werden.

Die reine Phocensäure ist ein dünnflüssiges, farbloses Öl von 0,932 spec. Gewicht bei + 28°, wird bei — 9° noch nicht fest, siedet über + 100°, ist bei Abschluß der Luft unverändert flüchtig und verursacht auf Papier einen vorübergehenden Fettfleck; sie enthält 9 p. C. oder ein Äquivalent Wasser und ist im wasserfreien Zustande noch nicht dargestellt worden. Die Phocensäure hat einen starken und sauren Geruch nach ranziger Butter und altem Delphinfett, und ertheilt letzteren Allem mit, womit sie in Berührung kommt; sie schmeckt brennend sauer, hintennach ätherartig und nach Rainettäpfeln, und verursacht auf der Zunge einen weißen Fleck. In der Luft ist sie entzündlich und verbrennt dann wie ein flüchtiges Öl mit rußender Flamme; durch längere Berührung mit der Luft oder bei der Destillation in luftenthaltenden Gefäßen wird sie zersetzt. Die Phocensäure löst sich bei + 30° in 18 Theilen Wasser und ist in dieser Lösung flüchtiger als im concentrirten Zustande; die wässerige Lösung entläßt die Phocensäure beim Zusatz von concentrirter Phosphorsäure in öligen Tropfen; sie zersetzt sich wie die concentrirte Säure bei der längeren Einwirkung von Luft, wo sie den Geruch von eingeschmiertem Leder annimmt, oder bei der Destillation in Luft enthaltenden Gefäßen, wobei sie einen gewürzhaften Geruch annimmt. Mit absolutem Alkohol läßt sich die Phocensäure in allen Verhältnissen vermischen. In concentrirter Schwefelsäure löst sie sich bei + 15° unter Wärmeentwickelung, aber ohne Zersetzung, und Wasser scheidet daraus die Säure wieder ab, wird aber die Lösung in Schwefelsäure bis über + 100° erhitzt, so wird sie dunkel, geräth ins Kochen und es entwickeln sich schwefelige Säure und unzersetzte Phocensäure nebst einer gewürzhaft riechenden Materie, während in der Kohle ziemlich viel Kohle bleibt. Kalte Salpetersäure von 1,23 spec. Gewicht löst wenig Phocensäure ohne Zersetzung auf. Sie besteht nach Chevreul's Untersuchung des Bleisalzes aus 65,00 Th. Kohlenstoff, 8,25 Th. Wasserstoff und 26,75 Th. Sauerstoff, und ihre rationelle Zusammensetzung wird durch die Formel $C_{10}\ H_{8}\ O_{3}$ ausgedrückt; im freien Zustand enthält sie ein Äquivalent Wasser.

Die Phocensäure bildet mit dem basischen Oxyde Salze, welche bei + 100° vollkommen geruchlos sind, aber durch irgend eine freie Säure, selbst durch Kohlensäure, beim Erwärmen den Geruch der Phocensäure entwickeln. An der Luft erhitzt entwickeln sie dieselbe aro-

matisch riechende Materie, die sich bei der Destillation der reinen Säure bildet, und bei der trocknen Destillation schwärzen sie sich und entwickeln Kohlenwasserstoff und Kohlensäure nebst einem gelben, stark riechenden, dünnen, flüchtigen Öl, welches in Kalilauge unlöslich ist. Phocensaures Kali, durch Sättigung der Säure mit kohlensaurem Kali erhalten, verliert beim Verdunsten leicht etwas Säure und wird alkalisch, hat einen stechenden, süßlichen und hintennach schwach alkalischen Geschmack und zerfließt so stark, daß ein Theil an feuchter Luft in einigen Tagen 1,72 Th. Wasser aufnimmt. Phocensaures Natron ist ebenfalls zerfließlich und läßt sich über + 32° in blumenkohlähnlichen Auswüchsen erhalten; es zerfließt bald und kann nicht bei + 26° abgedampft werden. Phocensaures Ammoniak erhält man krystallisirt beim Stellen der concentrirten Säure in Ammoniakgas; bei weiterer Absorption des Gases wird es wieder flüssig, an der Luft aber bald feucht. Phocensaurer Baryt krystallisirt in farblosen, durchsichtigen, glänzenden Prismen, hat einen stechenden, hintennach etwas alkalischen und süßlichen Geschmack, reagirt schwach alkalisch und verwittert an der Luft, indem er 2,44 p. C. Krystallwasser verliert; es löst sich bei + 15° in der doppelten, bei + 20° aber schon in der gleichen Menge Wasser; die verdünnte wässerige Lösung zersetzt sich nach einiger Zeit, indem sich unter Entwickelung des Geruches nach altem Käse kohlensaurer Baryt und schleimige Flocken abscheiden. Phocensaure Strontinerde ist zerfließlich; wird die Lösung über Schwefelsäure in der Abdampfglocke verdünstet, so krystallisirt das Salz in Prismen, welche an der Luft verwittern. Phocensaurer Kalk krystallisirt in Prismen und Nadeln. Phocensaures Eisenoxydul bildet sich, wenn Eisenspäne mit einer Lösung von Phocensäure in Wasser übergossen werden; die Lösung findet nur auf Kosten des in dem Wasser gelösten Sauerstoffgases, aber nicht auf die des Wassers statt; ist ein Überschuß von Säure vorhanden, so wird die Lösung später roth und enthält dann Oxydsalz; die neutrale Lösung trübt sich an der Luft und setzt rostfarbenes basisches Oxydsalz ab. Phocensaures Bleioxyd bildet sich durch gegenseitige Berührung des Oxydes und der Säure fast augenblicklich und unter Erwärmung. Das neutrale Salz wird beim Verdampfen leicht basisch und krystallisirt beim Verdunsten über Schwefelsäure in biegsamen Blättern, welche in der Wärme schmelzen. Das basische Salz enthält die dreifache Menge Basis, bedarf zu seiner Lösung sehr viel Wasser, krystallisirt beim Verdunsten über Schwefelsäure im luftleeren Raum in halbkugelförmig vereinigten, glänzenden, feinen Nadeln, schmeckt nach Phocensäure, schmilzt nicht beim Erhitzen und wird durch die Kohlensäure der Luft zersetzt.

Wie bereits oben erwähnt, fand Chevreul die Phocensäure auch in den Beeren von Viburnum Opulus, indem er durch deren ähnlichen Geruch zu einer Untersuchung geleitet wurde. Krämer, welcher sich in der neuesten Zeit mit der Untersuchung der Rinde von Viburnum Opulus beschäftigt hat, will darin eine von der Phocensäure in dem Geruch und in der schwierigen Krystallisirbarkeit ihres Barytsalzes sich unterscheidende Säure auf die Weise erhalten haben, daß er das mit Wasser erhaltene Destillat der Rinde mit Baryt bis zur schwach sauren Reaction sättigte, die Flüssigkeit wegen der ungemein leichten Zersetzbarkeit im luftleeren Raum über Schwefelsäure und Kalk verdunstete, das zurückbleibende Salz mit Schwefelsäure in Berührung setzte und die sich ausscheidende Säure für sich rectificirte. Sie war dann von ölartiger Consistenz, von saurem, stechendem Geruch und brennendem, saurem Geschmack, verursachte einen Fettfleck auf der Zunge, fleckte vorübergehend das Papier, brannte mit heller, leuchtender, wenig rußender Flamme und löste sich wenig in Wasser. Die wässerige Lösung hatte einen sauren, hintennach etwas süßlichen Geschmack und den Geruch der Säure, welcher selbst nach vierwöchentlichem Aufbewahren bei Sommertemperatur in leicht verschlossenen Gefäßen nicht merklich verändert wurde. Die Säure löste sich in Salpetersäure von 1,205 spec. Gewicht und diese Lösung konnte bis zum Sieden erhitzt werden, ohne daß sich salpetrige Säure entwickelte; sie löste sich auch in concentrirter Schwefelsäure, welche Lösung beim Erhitzen schwarz wurde und salpetrige Säure entwickelte. Die Salze mit den Alkalien und alkalischen Erden waren alle in Wasser leicht löslich, aber nur schwierig krystallisirbar und zersetzten sich schon durch die Einwirkung der atmosphärischen Kohlensäure. Nur das Barytsalz wurde in ausgebildeten schiefen rhombischen Prismen erhalten, das Kalksalz in Krystallkrusten. Die Lösung des Barytsalzes gab mit salzsaurer Thonerde einen weißen, käseartigen, ganz unlöslichen, mit salpetersaurem Silber einen weißen, nach und nach, beim Kochen aber augenblicklich grau werdenden, mit salpetersaurem Quecksilberoxydul und Quecksilberoxyd einen weißen, mit essigsaurem Eisenoxyd einen voluminösen rothbraunen, mit Eisenchlorürchlorid einen grünlichschwarzen, mit essigsaurem Zinkoxyd einen weißen, beim Erwärmen löslichen, mit essigsaurem Kupferoxyd einen bläulichgrünen, in der Siedhitze unveränderlichen, mit Bleizucker einen ziemlich löslichen und mit Bleiessig einen schwerlöslichen Niederschlag. (*Döbereiner.*)

PHOCINA heißt gegenwärtig die Familie der Robben, welche die Gattungen Halichoerus, Phoca, Leptonyx, Cystophora und Otaria umfaßt. Bei Linné sind alle unter Phoca vereinigt und unter diesem Artikel haben wir das Nähere über die ganze Familie mitgetheilt. (*Giebel.*)

PHOCODON. Diesen Namen gab Agassiz (Rech. sur les poiss. foss. III, 293) den von Scilla im J. 1670 abgebildeten fossilen Zähnen, welche später Grateloup in andern Exemplaren bei Leognan entdeckte und als Squalodon beschrieb. Diese Fossilreste haben sich neuerdings als der Gattung Zeuglodon (s. d.) angehörig erwiesen, deren Kenntniß wir den gründlichen Untersuchungen Owen's verdanken. (*Giebel.*)

PHOEBAEA (*Φοιβαία λίμνη*), älterer mythischer Name des saronischen Busens (s. d. Art.) nach *Paus.* II, 30, 7. (*H.*)

PHOEBAMMON (*Φοιβάμμων*). Unter diesem Namen ist eine kleine Schrift über die rhetorischen Figuren

(*Φοιβάμμονος σοφιστοῦ περὶ σχημάτων ῥητορικῶν*) auf uns gekommen, welche zuerst in den Aldinischen Rhetoren, dann von Laurentius Norrmannus, zuletzt in *Walz* Rhet. Gr. T. VIII. p. 487 sqq. herausgegeben ist. Daß ihr Verfasser auch über die rhetorischen *στάσεις* s. status geschrieben hat, ergibt sich aus *Tzetz.* Chil. VI, 793. *Στάσεσι τὸν Φοιβάμμονα καὶ Μινουκιανὸν δέ.* Man vermuthet, daß er bedeutend jünger als der Verfasser der Deipnosophistae, ein Zeitgenosse ferner des Synesius und Christ von Geburt, und ein Ägypter aus Kynopolis oder aus Alexandrien sei; es ist aber noch gar sehr die Frage, ob der von Phöbammon (p. 494) citirte *Ἀθηναῖος ὁ Ναυκρατίτης* mit dem Verfasser der Deipnosophistae und ob der von Synesius (ep. 143) genannte, und der von Suidas (s. v.) und von Photius (Bibl. c. 2179. p. 536. a. 15., *πρὸς τὸν κόμητα Φοιβάμμωνα τὸν κοινοπολιστήν*) erwähnte Phöbammon mit dem unsrigen einerlei Person sei. Die Annahme, daß er Christ war, gründet sich auf ein in der Schrift sich findendes Citat aus 1 Kor. 10, 10, wobei er den Apostel Paulus *θεῖος ἀπόστολος* nennt; aber in der besten pariser Handschrift Nr. 3032 fehlt das ganze Citat, was daher leicht untergeschoben sein kann. (*H.*)

PHOEBATIDES (*Φοιβατίδες*), Stadt in Dassaretis, der Landschaft Illyriens. *Polyb.* V, 108, 2. (*H.*)

PHOEBE (*Φοίβη*). Dieser Name ist 1) der Beiname der Artemis (s. d. Art.), besonders bei den lateinischen Dichtern steht er häufig statt Diana oder der Mondgöttin. 2) So hieß die Titanin, eine Tochter des Uranos und der Ge. Der Titane Köos (*Κοιός*, der brennende, leuchtende) zeugte mit ihr (der hellen, reinen) die Asteria und die im dunklen Gewand gehüllte (*κυανόπεπλος*) Leto[1]; nach Äschylus[2]) hätte sie nach der Gäa und der Themis das delphische Orakel inne gehabt und von ihr es Phöbos als Geburtstagsgabe erhalten, der darum ihren Namen angenommen. In der Hypothesis zu Pindar[3]) heißt Phöde eine Tochter des Kronos. Bei Hygin[4]) heißt ihr Gemahl Polus, wofür man Köus verbessert. 3) Eine Hamadryade, mit der Danaos einige Töchter gezeugt hat[5]). 4) Die Tochter des Leukippos und der Philodike, Enkelin des Inachos, Schwester der Hilaeira, Gemahlin des Pollux[6]); nach Pausanias (II, 22, 5) zeugten die Dioskuren mit jenen beiden Schwestern die Söhne Anaxis und Mnasinus. Der Dichter der Kypria (bei *Paus.* III, 16, 1) nannte die Phöbe und Hilaeira Töchter Apoll's. Ein Tempel der Schwestern stand in Sparta, in welchem Jungfrauen als Priesterinnen fungirten, welche ebenfalls Leukippides hießen, wie die Göttinnen (*Paus.* l. c.). Statuen dieser Schwestern in Messenien erwähnt derselbe Schriftsteller (IV, 31, 12). Nach Hygin (f. 80) waren die Schwestern mit den Messeniern Idas und Lynkeus, den Söhnen des Aphareus, versprochen, beide waren jungfräuliche Priesterinnen, und zwar Phöbe der Minerva, ihre Schwester der Diana, als sie von Kastor und Pollux, die in Liebe zu ihnen entbrannten, geraubt wurden (*Ovid.* Art. I, 679. *Prop.* I, 2, 15). 5) Die Tochter des Tyndareus und der Leda, die Schwester der Klytämnestra (*Eurip.* Iphig. Aul. 50. *Ovid.* Her. VIII, 77). 6) Eine der Heliaden oder der Töchter des Sonnengottes und der Klymene; s. *Ovid.* Met. II, 325. *Hygin.* 154. 156.

Außer diesen mythologischen Personen trugen auch in der historischen Zeit manche Frauen den Namen; vergl. C. I. Gr. 4176; ich erinnere an die Freigelassene der Julia, der Tochter August's, welche dieser bei ihren verliebten Abenteuern zur Gehilfin diente; daher sie, als die Liederlichkeit ihrer Gebieterin bekannt wurde, sich erhing. Vergl. *Sueton.* Aug. 65. *Dio Cass.* LV, 10. Endlich hieß auch eine Insel in der Propontis so; vergl. *Plin.* H. N. V, 32. s. 44. (*H.*)

Phoebe *Nees*, s. Laurus.

PHOEBIA (*Φοιβία*). 1) Eine kleine Stadt der Sikyoner, von *Paus.* IX, 15, 5 erwähnt. 2) Als der jüngere Dionysios das von dem älteren zerstörte Rhegium (s. d. Art.) zum Theil wieder herstellte, nannte er dasselbe Phöbia; s. *Strab.* VI, 258. (*H.*)

PHOEBIDAS (*Φοιβίδας*), der Spartaner, hat durch eine nichts weniger als ehrenhafte Handlung einen Namen in der allgemeinen Geschichte bekommen. Es war etwa im Anfange des J. 382 v. Chr. (Ol. 99, 3), als aus den Städten Akanthos und Apollonia, den beiden nächst Olynth bedeutendsten griechischen Niederlassungen in Chalcidike, Gesandte nach Sparta kamen, um die Hilfe der Lacedämonier und deren Verbündeten gegen Olynth in Anspruch zu nehmen, was sich damals über die griechischen Städte jener Gegend ein unerträgliches und den Interessen Sparta's Gefahr drohendes Supremat anmaßte. Der lacedämonische Bundesrath beschloß, nach Anhörung jener Gesandtschaft, ein Heer von 10,000 Mann gegen Olynth zu schicken; da aber das Zusammenbringen eines solchen Truppencorps viel Zeit kosten würde, so wurde, um keine Zeit zu verlieren, vorläufig Eudamidas mit 2000 Mann Neodamodeis, Periöken und Skiriten nach Thrakien vorausgeschickt, sein Bruder Phöbidas sollte die übrigen ihm bestimmten Truppen sammeln und sie ihm nachbringen. Als nun die letztern zusammen waren, führte sie Phöbidas über Böotien, und schlug, als er in die Nähe von Theben gekommen war, außerhalb der Stadt ein Lager auf. Die Thebaner waren damals in zwei Parteien getheilt, eine oligarchisch-lakonische und eine demokratische, welche gegen die Lacedämonier feindlich gesinnt war; beide Parteien waren in den damaligen Polemarchen Ismenias und Leontiades vertreten, die wir wol als die Chefs der Parteien anzusehen haben. Der erstere that aus Haß gegen die Lacedämonier keinen Schritt, um sich dem Phöbidas zu nähern; Leontiades dagegen bewies ihm jede Art Aufmerksamkeit, und nachdem er dadurch zu einer gewissen Vertraulichkeit mit ihm gelangt war, entdeckte er ihm, wie es jetzt bei ihm stände, seinem Vaterland, Sparta, einen großen Dienst zu erweisen, wenn er mit einer Anzahl Hopliten (schwer bewaffneter Infanterie) sich der Burg Thebens, der Kadmea, bemächtigen wollte, wohin er (Leon-

1) *Hesiod.* Th. 136. 404. *Apollod.* I, 1, 3. 2, 2. 2) Eumen. 6. 3) Pyth. p. 297 *Boeckh.* 4) Praef. p. 7 *Muncker.* 5) *Apollod.* II, 1, 5. §. 4. 6) Ib. III. 10, 3.

tiades) bereit sei, ihn einzulassen; dadurch würde Theben ganz in die Hände Sparta's und der Sparta zugethanen Partei kommen, und während jetzt die Thebaner ihren Bürgern verboten hätten, gegen Olynth mit den Lacedämoniern zu marschiren, würde er dann von Theben aus durch eine große Anzahl schwerer Infanterie und Reiterei unterstützt werden, die er seinem Bruder zuführen könnte, und dadurch dieser den Ruhm gewinnen, Olynth, er die Ehre davon tragen, eine noch größere Stadt als Olynth, Theben, den Lacedämoniern unterworfen zu haben. Phöbidas war in hohem Grade ehrgeizig, das Leben ihm nicht so lieb als der Ruhm; dabei war er ziemlich unüberlegt und unverständig. Mit Vergnügen ging er daher auf den Antrag ein. Während übrigens Xenophon nur den Einfluß des Leontiades als des Parteichefs auf Phöbidas erwähnt, sagt Nepos[1]), Phöbidas wäre durch die Ermunterung einiger Wenigen lakonisch gesinnten Thebaner zu seinem Schritt bewogen worden, und Plutarch[2]) nennt außer Leontiades noch ausdrücklich Archias und Philippos als dabei thätig; von diesen beiden wissen wir auch, daß sie nächst Leontiades die bedeutendsten der Partei waren und auch nachher mit jenem an die Spitze des oligarchischen Regiments traten, das in Theben, nachdem der Streich gelungen war, eingesetzt wurde — doch ich fahre in der Erzählung fort. Leontiades wartete den Zeitpunkt ab, wo der Senat Thebens auf dem Markte in der dortigen Säulenhalle Sitzung hielt, die Frauen auf der Kadmea die Thesmophorien feierten und wegen der Mittagshitze des heißen Sommers die Straßen verödet waren; da führte er zu Pferde den Phöbidas mit den Seinen in die Burg und übergab ihm die Schlüssel zu derselben, dann ging er in den Senat, erklärte ihm, daß die Lacedämonier jetzt die Burg besetzt hätten; darüber brauchte sich aber Niemand zu ängstigen; denn nur gegen die, welche nach Krieg begierig wären, wären die Lacedämonier als Feinde gekommen. Darauf ließ er seinen Gegner Ismenias, mit Berufung auf das dem Polemarchen zustehende Recht, jeden arretiren zu lassen, der sich eines Capitalverbrechens schuldig gemacht hätte, durch die mit ihm einverstandenen Rottenführer und deren Mannschaft gefangen nehmen und als Gefangenen in der Kadmea festsetzen, von wo aus er später nach Sparta abgeführt wurde. Vor Schreck hierüber flohen die Gegner des Leontiades alsbald aus der Stadt und begaben sich nach Athen. In Sparta waren Behörden und Volk auf Phöbidas, wegen des Eigenmächtigen seiner Handlungsweise, sehr aufgebracht; Agesilaus aber beruhigte die Gemüther, indem er seinen Landsleuten vorstellte, es käme blos darauf an, ob die Handlung Sparta zum Nachtheil gereiche, oder umgekehrt vortheilhaft für dasselbe sei; im ersteren Falle würde Phöbidas Strafe verdienen, im anderen Falle aber sei es alter Brauch Sparta's, daß, was dem Staat zum Vortheil gereiche, jeder auch ohne höheren Befehl, auf eigene Verantwortung, improvisiren dürfe[3]). Leontiades, welcher gleich nach dem Vorfall selbst nach Sparta gereist war, führte vor den Spartanern die Vortheile aus, die für sie aus dem Ereigniß hervorgehen müßten; bisher hätte sich Theben immer gegen Sparta's Freunde, z. B. gegen die Phoker, feindlich, gegen seine Feinde, z. B. gegen die attische Demokratie im Piräeus und zuletzt gegen die Olynther, freundlich gezeigt; deshalb habe auch Sparta mit um so gespannterer Besorgniß dem Augenblick entgegengesehen, wo sich Theben gewaltsam die Herrschaft über ganz Böotien anmaßen würde; jetzt nach jenem Ereigniß sei Theben nicht mehr zu fürchten, sondern auf den einfachsten Befehl Sparta's würde von Theben Alles, was die Spartaner wünschten, geschehen müssen. Den Spartanern schien dies sehr einleuchtend zu sein; sie beschlossen daher, die Kadmea zu behalten, dem gefangenen Ismenias wurde der Proceß gemacht und die gegen ihn vom Gericht verhängte Todesstrafe an ihm vollzogen. So erzählt Xenophon[4]) den Vorfall. Er schweigt dabei ganz von dem Eindruck, den die Begebenheit in Griechenland gemacht hat; doch gibt auch er (IV, 4) zu erkennen, daß er darin einen Frevel erblicke, welcher die Rache der Götter herausgerufen habe; denn darin, daß einerseits die Lacedämonier, welche gegen die eidlich übernommene Verpflichtung, den Städten ihre Selbständigkeit zu lassen, die Burg Thebens widerrechtlich besetzt hatten, darauf allein von den Thebanern (bei Leuktra) besiegt wurden, und, andererseits diejenigen Thebaner, welche blos um selbst über ihre Mitbürger eine tyrannische Gewalt auszuüben, die Lacedämonier in die Kadmea eingelassen und ihr Vaterland in die Knechtschaft der letztern gebracht hatten, allein durch sieben Verbannte ihrer Herrschaft entsetzt wurden, darin erkennt er eine göttliche Strafe. Die That war aber allerdings ein doppelter Frevel, einmal gegen göttliches und zum Andern gegen menschliches Recht, ich meine gegen das Völkerrecht. Das erste war sie, weil durch sie die Heiligkeit des Festes der Thesmophorien frech verletzt wurde, und zwar zum Nachtheil eben derer, welche jenem Dienste in Frömmigkeit oblagen; das andere war sie, weil die Besetzung mitten im Frieden ohne vorangehende Kriegserklärung durch Verrath erfolgte und nur im Vertrauen auf diesen Frieden die Thebaner den Lacedämoniern den Durchmarsch durch ihr Land gestattet hatten. Wenn es wahr ist, was freilich nur Diodor (XVI, 23. 29) berichtet, daß die Thebaner nach der Schlacht bei Leuktra eine Anklage gegen die Lacedämonier wegen Besetzung der Kadmea durch Phöbidas bei der Amphiktyonenversammlung angebracht haben und in Folge derselben die Lacedämonier zu einer Geldstrafe von 500 Talenten verurtheilt worden sind, welche, als sie nicht am gehörigen Termin bezahlt ward, verdoppelt wurde, so ist, wie ich bereits an einem andern Orte[5]) bemerkt habe, dies vielleicht aus dem Gesichtspunkte zu erklären, daß jener religiöse Frevel vermuthlich gradezu gegen den amphiktyonischen Eid verstieß.

---

1) Pelop. 1. Arcem oppidi, quae Cadmea nominatur, occupavit impulsu perpaucorum Thebanorum, qui adversariae factioni quo facilius resisterent, Laconum rebus studebant. 2) *Plut.* Pelop. 5.

3) Ähnlich auch *Plut.* Praec. reip. ger. T. XII. p. 161 *H.* 4) H. Gr. V, 2, 24 sq. 5) Die Privatschiedsrichter u. d. öff. Diätet. Athens ꝛc. S. 36. (Halle 1846.)

Nicht ganz so unschuldig, als uns Xenophon glauben machen will, dem hierin aber, beiläufig gesagt, auch Nepos [6]) folgt, waren nach Diodor (XV, 19 sq.), welcher doch wahrscheinlich auch hier den Ephorus als Quelle benutzt haben mag, die Behörden Sparta's an dieser That des Phöbidas. Nach ihm nämlich wäre Phöbidas von Born herein mit einem Heer von über 10,000 Mann Bürger und Bundesgenossen gegen Olynth geschickt und ihm dabei aufgetragen worden, sich mit dem König von Macedonien, Amyntas, zu verbinden und gemeinschaftlich mit ihm die Olynther zu bekriegen; die Spartaner hätten aber schon lange die Besorgniß gehegt, ob sich nicht etwa Theben, sobald sich dazu irgend eine günstige Gelegenheit zeigte, der Hegemonie über ganz Böotien bemächtigen dürfte, deshalb auch schon lange ihren Feldherrn die geheime Ordre gegeben, bei guter Gelegenheit die Kadmea zu besetzen. Phöbidas hätte sich nun in Folge dieses geheimen Befehls jener Festung bemächtigt, die Thebaner, hierüber empört, sich ihm bewaffnet widersetzt, er darauf ihnen eine Schlacht geliefert, sie besiegt, 300 der vornehmsten Thebaner verbannt, dadurch die Übrigen in Schrecken gesetzt, eine starke Besatzung in der Kadmea zurückgelassen und erst dann seinen Weg gegen Olynth fortgesetzt. Da man aber in ganz Griechenland sehr ungünstig über den Vorfall zu sprechen war, hätten die Lacedämonier den Phöbidas zu einer Geldstrafe verurtheilt, ihn auch von seinem Commando abberufen und ihm seinen Bruder Eudamidas zum Nachfolger gegeben, welchen sie mit 3000 Hopliten zur Beendigung des olynthischen Krieges abschickten, die Kadmea aber hätten sie behalten. In diesem Bericht Diodor's ist das gewiß unrichtig, daß Phöbidas gleich von Anfang an, sein Bruder Eudamidas aber erst als sein Nachfolger gegen Olynth geschickt sein soll; in diesem Punkt hat gewiß Xenophon das Richtige; auch glaube ich nicht an eine so allgemein gegebene geheime Ordre der Behörden Sparta's an alle ihre Feldherren; vielmehr ist es mir wahrscheinlich, daß Phöbidas scheinbar allerdings auf seine alleinige Verantwortung hin das Unternehmen begonnen habe, welches ihm nach der ihm bekannten Stimmung seiner Landsleute unbedenklich erscheinen mußte, aber ich sollte denken, daß unter der Hand ihm befreundete unbedeutende Personen Sparta's ihn dazu ermuntert haben. Unter diesen muß vor Allem Agesilaus genannt werden; gleich nach der That hegte man in Sparta die Vermuthung, daß dieser Fürst ihr nicht fremd sei; sein Ehrgeiz, sein Haß gegen das demokratische Theben mußten einen solchen Verdacht provociren und seine nachher versuchte Rechtfertigung der That schien ihn zu bestätigen [7]), zumal es seiner sonst [8]) ausgesprochenen Ansicht, daß die Gerechtigkeit die höchste Tugend sei, nicht entsprach, daß er hier den Nutzen so über die Gerechtigkeit stellte. Dagegen können wir, glaube ich, aus Diodor das entnehmen, daß Phöbidas eine starke Besatzung in der Kadmea zurückgelassen hat und dann selbst zu seinem Bruder mit dem Gros seiner Truppen geeilt ist. Daß die Lacedämonier, um den Schein zu retten, dem Phöbidas die angegebenen Strafen auferlegt haben, ist an sich nicht unwahrscheinlich und durch das Zeugniß eines Polybius [9]) gegen jeden Zweifel geschützt. „Die Lacedämonier," sagt dieser Schriftsteller, „haben, als Phöbidas vertragswidrig die Kadmea besetzt hatte, den Urheber bestraft, die Besatzung aber nicht aus der Burg zurückgezogen, gleichsam als ob eine Ungerechtigkeit auch dann durch die bloße Bestrafung des Urhebers wieder gut gemacht würde, wo die Möglichkeit vorhanden ist, das Gegentheil zu thun." Nach Plutarch [10]) betrug die Phöbidas auferlegte Geldstrafe 100,000 Drachmen, d. h. etwa 25,000 Thaler, und an einem andern [11]) Orte erwähnt er, Phöbidas wäre von den Lacedämoniern wegen Besetzung der Kadmea bestraft und seines Commando's entsetzt, an seiner Stelle aber Lysanoridas mit zwei Collegen geschickt worden, welche jene Burg noch strenger bewachen mußten. Gegen die Höhe der Geldstrafe habe ich ein Bedenken, der andere Theil des Berichts dagegen klingt ganz glaubwürdig. Was die beiden Collegen des Lysanoridas betrifft, so könnte man vermuthen, daß einer derselben Phöbiades geheißen habe. Polyän (II, 3, 1) erzählt nämlich, Phöbides, welcher die Kadmea bewachte, habe sich in die Frau des Epaminondas verliebt, dieser ihr befohlen sich zu stellen, als ob sie seine Liebe erwiedere und ihm eine Nacht zu versprechen, in der sie und einige ihrer Freundinnen mit ihm und seinen Freunden zusammenkommen wollten; in dieser Nacht hätten die Weiber zuerst die Männer bis zum Berauschtwerden trinken lassen, sich dann auf kurze Zeit unter dem Vorwande eines nächtlichen Opfers entfernt, draußen ihre Kleider mit einigen unbärtigen Jünglingen gewechselt und diese dann den Phöbiades mit seinen Gefährten getödtet. Aber die ganze Geschichte klingt schon dadurch sehr verdächtig, daß Epaminondas bekanntlich unverheirathet war, und die Vermuthung liegt nahe, daß Polyän, mit einigen Umänderungen, auf Phöbiades übertragen habe, was bei andern Schriftstellern von Archias und Philippos erzählt wird [12]). Übrigens gedenkt Polyän (II, 4, 1) auch sonst noch der lakonischen Besatzung auf der Kadmea und ihres Commandanten, ohne ihn jedoch namentlich zu nennen. Um aber wieder auf die Collegen des Lysanoridas zurückzukommen, so werden uns als die drei lacedämonischen Harmosten in Theben, welche später die Kadmea an Pelopidas durch Capitulation übergeben hätten, von Plutarch [13]) Hermippidas, Arkissos und Dysaoridas genannt. Daß der letzte Name verschrieben und dafür Lysanoridas herzustellen sei, erleidet keinen Zweifel; ebenso ist für den zweiten Arkesos aus Plutarch [14]) zu schreiben; statt des ersten findet sich einmal [15]) Kripidas, was auch nur ein Schreibfehler ist.

Was die Zeit betrifft, so beruht die Nachricht des

6) *Nepos* Pelop. 1. Phoebidas Lacedaemonius quum exercitum Olynthum duceret iterque per Thebas faceret, arcem oppidi, quae Cadmea nominatur, occupavit — idque suo privato, non publico fecit consilio. 7) *Plut.* Ages. 23 sq. 8) Vergl. *Plut.* Lacon. Apophth. VIII. p. 187 *H.*

9) *Polyb.* IV, 27, 4. 10) *Plut.* Pelop. 5. 11) De gen. Socrat. 1. 12) Vergl. *Keil*, Syllog. Inscr. Boeot. p. 203 sq. 13) *Plut.* Pelop. 13. 14) De gen. Socr. 13. 17 et 33. 15) Bei *Plut.* de gen. Socr. 17.

Rhetor Aristides[16]), daß die Kadmea während des Festes der Pythien besetzt worden sei, vielleicht blos auf einer Verwechselung mit den Thesmophorien, an welchen und zwar im Sommer die Besetzung der Kadmea nach Xenophon erfolgt ist, oder beide Feste die Thesmophorien Thebens und die Pythien waren gleichzeitig, was allerdings möglich wäre; denn wenn auch die Thesmophorien in Athen im ersten Herbstmonat, dem Pyanopsion, begangen wurden und hier ein reines Saatfest waren, so müssen sie doch in Theben, wenn Xenophon's „da es Sommer war" seine Gültigkeit behalten soll, viel früher gefeiert sein, etwa im Metagitnion oder Boedromion, und ungefähr um diese Zeit wurden in jedem dritten Olympiadenjahre auch die Pythien gefeiert.

Ein neues Commando erhielt Phöbidas Ol. 100, 3, v. Chr. Geb. 378, indem ihn Agesilaus am Schlusse seines ersten Feldzuges gegen Theben als Harmosten in dem Sparta zugethanen Thespiä zurückließ und eine nicht unbedeutende Anzahl peloponnesischer Peltasten (d. h. mit einem kleinen Schilde bewaffneter leichter Truppen) und Hopliten, wozu noch thespische Hopliten kamen, unter seinen Befehl stellte. Phöbidas schickte nun von Thespiä aus häufig Streifcorps ins thebanische Gebiet, welche die Gegend verwüsteten und plünderten. Um sich zu rächen, fielen eines Tages die Thebaner ihrerseits mit allen ihren Truppen, selbst dem Landsturm, in das thespische Land ein. Phöbidas griff sie mit den Peltasten so kühn und beharrlich an, daß sich keine Streifpartei vom Gros des Heeres trennen durfte und sie übereilt, mit Zurücklassung der gemachten Beute, in ihre Heimath zurückeilen mußten. Muthig verfolgte sie Phöbidas an der Spitze der Peltasten, die schwere Infanterie der Peloponnesier und Thespier folgte in bester Ordnung. Als nun die thebanische Cavalerie auf ihrer Flucht an einer undurchdringlichen Waldschlucht anlangte, sammelte sie sich erstlich, und weil sie kein Mittel hatte weiter zu fliehen, machte sie darauf Kehrt; dadurch wurden die nächsten unter ihren Verfolgern, die wenig zahlreichen Peltasten des Vordertreffens, bestürzt, und flohen zurück, die Cavalerie wandte sich, als sie das wahrnahm, von Neuem zum Angriff auf die Flüchtigen, die Flucht artete immer weiter aus, namentlich war es die thespische schwere Infanterie, welche troß ihren früher geführten kühnen Redensarten jetzt ohne eben sehr von den Thebanern verfolgt zu sein, doch nicht eher als hinter den Mauern Thespiä's Stand hielt. Am Anfange dieser unglücklichen Flucht war es, wo Phöbidas in der Nähe seiner Peltasten fiel. So erzählt Xenophon[17]) das Ereigniß, wobei er entschieden darauf ausgeht, das Glück der Thebaner als Werk des Zufalls und nicht ihrer Berechnung darzustellen. Diodor (XV, 33) beschränkt sich auf einen sehr kurzen Bericht. Nach ihm hätten die Thebaner nach Agesilaus' Abzuge aus Böotien einen Feldzug gegen Thespiä unternommen, die 200 Mann starke Vorhut der Thespier vernichtet und darauf wiederholt die Stadt angegriffen, aber da sie Nichts von Belang ausgerichtet, wären sie nach Theben zurückgekehrt, darauf hätte der Lacedämonier Phöbidas, welcher eine bedeutende Besatzung in Thespiä befehligte, eiligst einen Ausfall aus der Stadt gemacht, sich entschlossen auf die abziehenden Thebaner geworfen, dabei über 500 Mann verloren und nach dem herrlichsten Kampfe mit vielen rühmlichen Wunden heldenmäßig sein Leben eingebüßt. Noch kürzer äußert sich Plutarch (Pelop. 15). „Auch in der Nähe von Platää und Thespiä wurden die Lacedämonier geschlagen und in die Flucht gejagt, bei welcher Gelegenheit auch Phöbidas, welcher die Kadmea besetzt hatte, fiel." Umständlicher ist Polyän (II, 5, 2); nach ihm hätte Gorgias, der Gründer der heiligen Schar, welcher bei Plutarch (Pelop. c.) Gorgidas heißt, sich mit thebanischer Reiterei dem Phöbidas und seinen Peltasten entgegengestellt, weil der Platz aber sehr eng war, sich den Schein gegeben, als ob er vor den Peltasten fliehe, dann jedoch, als er sie auf eine breite Ebene gelockt hatte, seiner Reiterei ein Zeichen gegeben, umzukehren, mit der Reiterei die Peltasten von Neuem angegriffen und bis nach Thespiä in die Flucht gejagt. (*H.*)

16) *Ἐλευσιν.* XIX. p. 452. *Πυθίων ὄντων ἡ Καδμεία κατελήφθη.* 17) H. Gr. V, 4, 42.

PHOEBION, ein Stoiker. *Porphyr.* Vit. Plot. (*H.*)

PHOEBOS (*Φοῖβος*). 1) Der häufigste Beiname Apoll's (s. d. Art.), welcher nach Äschylus (Eum. 6) denselben nach seiner Großmutter Phöbe (s. d. Art.) angenommen hat. Über die Bedeutung des Worts ist man nicht einig; einige finden darin die Andeutung der Reinheit und Klarheit, wie Schol. *Apoll. Rhod.* II, 301. *Φοιβήσαντες ἤγουν καθάραντες — Φοίβη|γὰρ τὸ καθαρόν, διὸ καὶ Φοῖβος ὁ Ἀπόλλων διὰ τὸ καθαρόν*, *Apollon*. Lex. Homer. p. 833 *Villois.*; darum nannte ein Dichter das reine klare Wasser *φοῖβον ὕδωρ* und Äschylus sagt (Prom. 22): *φοίβῃ φλογί*, von der reinen Flamme; das Wort hängt auch offenbar mit februa, *φοιβάζειν* mit februare zusammen. Apoll aber war bekanntlich vorzugsweise im Besitz der Lustration und er ganz besonders ein reiner, fleckenloser Gott (vergl. Müller Dor. I, 302). Andere beziehen dieses Beiwort des Gottes auf seine prophetische Eigenschaft; Photius: *Φοῖβος καθαρὸς, ἁγνός. ἡ μάντις καὶ ἀμίαντος, καὶ ὁ Ἀπόλλων*. Vgl. auch Hesychius; daher *φοιβάζειν* für wahrsagen, prophezeien, *φοιβάς*, *φοιβάστρια*, *φοιβήτρια* für Prophetin. Bei lateinischen Dichtern findet sich Phöbus allein oft für den Sonnengott. 2) Es ist aber auch ein männlicher Name, z. B. C. I. Gr. Nr. 284. 488. 3698 und öfter; ein Freigelassener des Kaisers Nero mit Namen Phöbus wird von Tacitus (Ann. XVI, 5) erwähnt. (*H.*)

PHOENICA, befestigte Stadt in Mesopotamien. *Ammian. Marc.* XX, 1 u. 18. (*H.*)

Phoenicanthemum *Blum.*, s. Loranthus.

Phoenicaulis *Nuttall.*, s. Parrya.

PHOENICE. 1) s. d. Art. Phönizien, das Land, u. Phönike. 2) Benennung des Sternbildes der kleine Bär, weil schon frühzeitig die Phönizier sich bei ihren Seereisen nach diesem Gestirn richteten. (*Sohncke.*)

Phoeniceen (Botan.), s. Phoenix.

PHÖNICIN, von *φοῖνιξ*, purpurfarben, abgeleitet, auch Indigpurpur benannt, wurde von Crum bei der

Untersuchung des Indigs entdeckt und für einen Bestandtheil desselben betrachtet, bis später Berzelius nachwies, daß er die Verbindung einer Modification des löslichen Indigblaus mit Schwefelsäure sei und daher richtiger den Namen Phönicinschwefelsäure führe. Die Phönicinschwefelsäure wird erhalten, wenn man unlösliches Indigblau mit englischer Schwefelsäure behandelt und nach ein Paar Stunden mit dem 40fachen ihres Volumens Wasser verdünnt; man kann auch rauchende Schwefelsäure anwenden, muß aber die Lösung sogleich mit Wasser verdünnen.

Die Phönicinschwefelsäure scheint eine intermediäre Verbindung zu sein, denn sie verschwindet meistens, wenn die Einwirkung der Säure zu lange oder in der Wärme stattgefunden hat, indem sich dann sämmtliches unlösliches Indigblau in lösliches verwandelt. Die Phönicinschwefelsäure ist schwer oder fast unlöslich in der wässerig sauren Flüssigkeit und bleibt auf dem Filter als ein dunkelblauer Überzug, welcher sich allmälig mit blauer Farbe im Waschwasser auflöst. Das Filtrat gibt beim Verdunsten einen blauen Rückstand, der sich in Wasser löst und im Äußern von der Indigblauunterschwefelsäure nicht zu unterscheiden ist. Wird zu der wässerigen Lösung ein Salz gesetzt, welches in derselben löslich ist, so wird sie trübe und es scheidet sich ein flockiger, purpurfarbener Stoff ab, welchen man auf ein Filter bringen und mit einer Lösung des zur Fällung gedienten Salzes waschen kann. Der Niederschlag ist eine Verbindung der Phönicinschwefelsäure mit der Basis des zur Fällung gedienten Salzes und hat mit allen Basen ein gleiches Ansehen, aber eine bedeutend verschiedene Löslichkeit in Wasser; so fällen Natron- und Ammoniaksalze die purpurfarbene Verbindung nur soweit, bis die Flüssigkeit blos $^1/_{80}$ gelöst enthält, Kalisalze bis $^1/_{100}$, die Salze von Talkerde, Zinnoxyd und Kupferoxyd bis $^1/_{1000}$, schwefelsaures Eisenoxydul bis $^1/_{2000}$ und Chlorcalcium und Alaun bis $^1/_{6000}$. Wird die Ammoniakverbindung erhitzt, so sublimirt sich unter Entwickelung eines rothen Gases und schwefeliger Säure schwefeligsaures Ammoniak und eine Portion Indigblau, welches nicht ganz dem sublimirten Indigblau gleicht und vielleicht das organische Radical, das Phönicin, im isolirten Zustande darstellt; es hat zuweilen in den untersten Kanten eine glänzend grüne Farbe, wie die Flügel der spanischen Fliegen, und wird beim Platten braunglänzend, aber nicht kupferglänzend. Die phönicinschwefelsauren Salze lösen sich leichter in Alkohol als in Wasser zu blauen Flüssigkeiten; werden sie mit concentrirter, besonders aber mit rauchender Schwefelsäure übergossen, so lösen sie sich auf und, nachdem die Einwirkung eine Zeitlang gedauert hat, lösliches Indigblau ist dann gebildet. Werden die phönicinschwefelsauren Salze in ihrer wässerigen Lösung mit Schwefelwasserstoff in der Wärme, oder mit Eisenvitriol und Kalkhydrat oder mit freiem Alkali behandelt, so erleiden sie eine Umänderung der Farbe in Gelb; die Flüssigkeit oxydirt sich aber wieder an der Luft und läßt bei Zusatz eines Salzes phönicinschwefelsaures Salz fallen.

Wird die Flüssigkeit, wie man sie nach der Lösung des Indigblaues durch Verdünnung erhält, mit Kalk gesättigt, so hinterbleibt beim Auswaschen ein rother Gyps, welcher viel feines ungefärbten Stoffes entläßt, wenn man ihn mit kohlensaurem Alkali kocht, dann mit Wasser auswäscht und nun den gebildeten kohlensauren Kalk mit Salzsäure auszieht, wo ein dunkelpurpurner Rückstand bleibt, welcher beim Kochen mit hinreichendem Alkohol an diesen allen phönicinschwefelsauren Kalk entläßt.

Wird der Indigo des Handels mit der zehnfachen Gewichtsmenge Schwefelsäure behandelt, und nach drei Stunden die Mischung mit Wasser verdünnt, so bleibt auch eine blaue Masse auf dem Filtrum, welche sich wie die vorherbeschriebene verhält, aber viel dunkler und unansehnlicher gefärbte Verbindungen gibt. (*Döbereiner.*)

PHOENICIRCUS, von φοίνιξ, purpurroth, und κέρκος, Schwanz, gebildet, daher richtiger Phoenicocercus. Swainson belegte im J. 1831 mit diesem Namen eine Vogelgattung aus der Familie der Ampelinen (s. d. Art.). Cabanis löste die letztere in Tschudi's Fauna peruana (Ornith. p. 134) auf und stellte den Phoenicocercus in die Familie der Piprinen, auf welche wir hier verweisen. (*Giebel.*)

PHOENICITES. I. Eine von Ad. Brongniart im J. 1828 aufgestellte Gattung fossiler Palmen, deren Arten in jüngern Tertiär-Ablagerungen des mittlern Europa vorkommen. Brongniart kannte nur eine Art derselben und Unger fügte eine zweite hinzu, indem er zugleich zwei Arten von Sternberg's Cycaditen in die Gattung aufnahm. Man kennt nur die Fiederblätter und auf diese bezieht sich die Diagnose: Frondes petiolatae, pinnatae, pinnis linearibus, geminatim approximatis, nervis tenuissimis, obsoletis. Die einzelnen Arten sind:

1) Phoenicites pumila *Brongniart* (Prodr. hist. végét. foss. p. 121 et 208). Charakter unbekannt. Fundort: Die Braunkohlen von Chartreuse bei Puy in Velais.

2) Phoenicites spectabilis *Unger* (Chlor. protog. p. 39. tab. 11). Diagnose: Fronde petiolata pectinatopinnata, pinnis oppositis alternisve linearilanceolatis, basi conduplicatis, nervo medio solo conspicuo fidendis, distantia circiter pollicari dispositis patentibus. Rachi cylindrica pollicem dimidiam lata. Das Fiederblatt, auf welches sich diese Diagnose bezieht, wurde im mergligen Kalk von Radoboi in Kroatien entdeckt und deutet auf Palmenblätter von zehn Fuß Länge. Unter den lebenden Palmen sind ihm die Blätter von Attalea spectabilis am ähnlichsten.

3) Phoenicites salicifolius *Unger* Synops. plant. foss. 184. (Cycadites salicifolius *Sternberg*, Vers. Flor. d. Vorw. II, 195. Taf. 40. Fig. 1. 2.) Diagnose: Foliis pinnatis, pinnis sessilibus contiguis linearilanceolatis, angustatoacuminatis, planis basi obtusis, terminalibus confertissimis subflabellatis, rhachi planoconvexa crassa. Ebenfalls nur ein fragmentäres, aber kleineres Fiederblatt aus dem Braunkohlensandsteine von Altsattel in Böhmen.

4) Phoenicites angustifolius *Unger*, Synops. plant. foss. 184. (Cycadites angustifolius *Sternberg*, Vers. Flor. d. Vorw. II, 195. Taf. 44.) Diagnose: Fo-

liis pinnatis, pinnis sessilibus alternis distantibus patentissimis anguste linearibus, elongatis, utrinque obtusis, longitudinaliter complicatis, rhachi tenui angulata. Wurde mit voriger Art gemeinschaftlich entdeckt.

II. Ältere Schriftsteller bezeichnen mit dem Worte Phoenicites Versteinerungen, welche eine den Eicheln ähnliche Form haben. Auch den fossilen Balanen oder Meereicheln (s. d. Art. Balanus) ist dieser Name irrthümlich beigelegt worden. Eine allgemeine Anwendung fand das Wort in dieser Bedeutung nicht, denn bei allen wichtigern Schriftstellern, als Scheuchzer, Walch, Lachmund u. A., kommt es gar nicht vor.

III. Ein von Breithaupt aus Phoenicochroites (s. d. Art.) durch Zusammenziehung gebildeter Name. (*Giebel.*)

Phonicites wurden früher auch die sogenannten Judensteine oder Judennadeln, Lapis judaicus, Helmintholithus judaicus, Thicalithes genannt, worunter man die versteinerten Stacheln der Meerigel verstand, die in frühern Zeiten aus dem gelobten Lande gebracht und für wichtige Heilmittel gehalten wurden. Sie bestehen hauptsächlich aus kohlensaurem Kalk und werden deshalb durch diesen vollständig ersetzt, wenn sie sich noch auf alten Receptformeln vorfinden sollten. (*Döbereiner.*)

Phoenicius morbus, s. Elephantiasis.

PHOENICOCHROITES, von φοινικοῦς, dunkelroth, heißt bei Glocker ein Mineral aus der Gruppe der Bleispathe. Es krystallisirt im rhombischen System, tafelförmig, fächerartig gruppirt oder netzförmig verwachsen, ist mehrfach, aber sehr unvollkommen spaltbar und besteht nach Hermann, der es Melanochroit nennt, aus 23,6 Chromsäure und 76,4 Bleioryd. Härte 3 bis 3,5; Gewicht 5,75; Farbe cochenillen- bis hyacinthroth; Strich ziegelroth; geringer Fettglanz; an den Kanten durchscheinend; im Kolben erhitzt dunkler, aber nicht zerknisternd; vor dem Löthrohre schmilzt es leicht und löst sich in Salzsäure unter Abscheidung von Chlorblei. Auf Gängen bei Beresowsk am Ural. Breithaupt's Benennung Phoenicites ist zu vermeiden, da schon eine fossile Palmengattung diesen Namen trägt. (*Giebel.*)

Phoenicocissus *Mart.*, s. Tecoma.

PHOENICOPHAEUS nannte Vieillot (Galerie des oiseaux rares. Tab. 37) den Malcoha Vaillant's. Dieser Vogel gehört in die Familie der Kukuke (s. d. Art. Cuculidae) und ist charakterisirt durch seinen dicken Kopf, den sehr dicken, rundlichen, gebogenen Schnabel mit ganz hinten an der Wurzel gelegenen Nasenlöchern, durch nackte Augen, kurze Flügel und langen Schwanz. Die Arten, deren man einige unterscheiden will, leben vorzüglich auf Ceylon und nähren sich von Früchten. (*Giebel.*)

PHOENICOPTERUS heißt schon bei den Alten (Plinius, Martial u. A.) der Flamingo und ist diese Benennung seit Linné im Systeme beibehalten worden. Die Charaktere des Flamingo schwanken zwischen denen der Reiher und der Schwimmvögel, sodaß die systematische Stellung noch nicht genügend begründet ist. Die auffallend langen Beine und der ebenso lange Hals würden ihn zu den Reihern verweisen, während die Schwimmhaut zwischen den Zehen und die entenartigen Zahnlamellen am Schnabel entschiedene Charaktere der Schwimmvögel sind. Außer dieser Vereinigung verschiedenartiger Gruppenmerkmale bietet der Flamingo in seiner Organisation Eigenthümlichkeiten, die ihn zum Repräsentanten einer eigenen Familie erheben. Fassen wir die wichtigsten äußeren Charaktere zusammen, so sind bestimmend die auffallende Länge des Halses und der Beine, die Schwimmhaut zwischen den kurzen Zehen, der dicke, breite Schnabel mit Querlamellen in beiden Kiefern und schmalen Nasenlöchern in einer Haut, die knieförmige Biegung des Schnabels in der Mitte, die große fleischige Zunge, die Reihe großer Tafeln an der vordern und hintern Seite des Laufes, die kurze, höher stehende Hinterzehe und die eilf Hand- und 27 Armschwingen. Die innere Organisation gewährt nicht minder erhebliche Eigenthümlichkeiten. Am Skelett verdient zuerst der Schädel unsere Aufmerksamkeit. Der große gebogene Schnabel hat einen kleinen, vorn ganz plattgedrückten Oberkiefer und einen viel größeren, zumal vorn sehr dicken, zellig aufgetriebenen Unterkiefer. Die Ränder beider sind mit feinen zahnartigen Lamellen bekleidet, die sich aber nur am Rande des Oberkiefers, wie bei den Enten, in kleine Zähne umgestalten, am Unterkieferrande sich kaum etwas erweitern. Die Äste des Unterkiefers verwachsen vorn in bedeutender Erstreckung *) und haben hinten stark entwickelte Eckfortsätze, ähnlich den Schwimmvögeln, abweichend von den Reihern. Ebenso ist die abgerundete Form des hirntragenden Schädeltheils, der Mangel scharf hervortretender Kämme und Leisten, die stete Anwesenheit zweier Fontanellen über dem großen Hinterhauptsloche, Natatoren-Charakter. Die Thränenbeine sind sehr stark entwickelt. In der Wirbelsäule besteht der Hals aus 18 Wirbeln. Wenn auch diese Zahl, die übrigens Cuvier (Leçons d'Anat. comp. I, 211) um eins zu gering angibt, von einigen Vögeln, wie vom Schwan, übertroffen wird, so ist doch die Länge der einzelnen Wirbel bei keinem Vogel bedeutender als beim Flamingo. Vom ersten ringförmigen Atlas und vom letzten nehmen die Wirbelkörper nach der Mitte des Halses hin an Länge zu, sodaß die mittleren um das Doppelte länger sind als der einen Zoll lange Epistropheus. Außer der überwiegenden Länge zeichnen sich die Halswirbel noch durch ihre Schmalheit aus, ähneln aber durch die langen, nadelförmigen Rippenfortsätze, durch die schmalen Leisten der Dornfortsätze, durch die starken, gegabelten untern Dornfortsätze der letzten Wirbel den Natatoren mehr als den Sumpfvögeln. Rückenwirbel zähle ich sechs. Sie scheinen schon früh mit ihren Dornfortsätzen und Körpern zu verwachsen, zumal die vordern und mittlern. Untere Dornen, wie sie bei den Schwimmvögeln hier vorkommen, fehlen den Rückenwirbeln des Flamingo völlig, darin gleichen dieselben den Sumpfvögeln. Die Zahl der Kreuzbeinwirbel beträgt nach Cuvier (a. a. O.) 14. Sie sind innig mit dem Becken verwachsen. Von den sieben (nicht

*) Stannius gibt in seinem Lehrbuche der vergleichenden Anatomie der Wirbelthiere (Berlin 1846. S. 267. Anm. 21) die Verwachsung der Unterkieferäste auf die Hälfte ihrer Länge an. Ich finde die fünf Zoll langen Unterkieferäste nur in zwei Zoll Länge verwachsen.

acht) Schwanzwirbeln ist der letzte kleiner und schmäler als bei den Schwimmvögeln, größer als bei den Reihern. Die Rippen haben lange hintere Fortsätze und das Brustbein gleicht durch die starke Wölbung seiner Fläche, durch den breiten Ausschnitt am Hinterrande und den auffallend hohen Kamm ganz dem Brustbeine der Reiher. Die Schlüsselbeine sind kurz und dick, das Gabelbein schmal, stark gekrümmt, nicht bis an den Dorn des Brustbeins reichend. Der Oberarm erreicht nicht die Länge des Unterarms, aber auch länger als die Hand ist. Bei den Schwimmvögeln ist der Oberarm in der Regel länger als der Unterarm, daher der Flamingo durch dieses Verhältniß wieder den Reihern sich nähert. Aber schon das Becken hat wieder die Form des Entenbeckens. Der kurze dicke Oberschenkel erreicht noch nicht die halbe Länge des Oberarms und der Unterschenkel übertrifft denselben um die vierfache Länge. Das Pfeifenbein bleibt aber rudimentär. Die Form beider ist reiherartig. Der Laufknochen gleicht in der Länge ziemlich dem Schienbeine und durch dieses Verhältniß erhalten die Beine des Flamingo ihre auffallende Länge. Die Füße sind vierzehig, der Daumen über dem Tarsusgelenk stehend und wie die innere Zehe dreigliederig, die mittlere längste Zehe viergliederig und die etwas kürzeren äußeren fünfgliederig. Das Nagelglied bedeckt ein wahrer Plattnagel, der sich sanft kuppenartig über die Spitze herabsenkt.

Von den Eigenthümlichkeiten der weichen Theile erwähnen wir die dicke fleischige Zunge, die Erweiterung der Speiseröhre abweichend von den meisten Sumpfvögeln, den dicken, stark muskulösen, aber kleinen Magen. Der rechte Leberlappen ist wie gewöhnlich viel größer, als der linke, aber die hintere, den Eingeweiden zugekehrte Fläche bei beiden auf ähnliche Weise ausgehöhlt, beim rechten nämlich um die auffallend große Gallenblase zu umfassen, beim linken um einen Theil der gekrümmten Magenränder aufzunehmen. Die sehr langen Gedärme winden sich vielfach spiralförmig. Die Blinddärme sind länger (nach Nitzsch 2 Zoll 8 Linien) als bei den meisten Sumpfvögeln. Das Divertikel an der ursprünglichen Insertionsstelle des Dottersackes in den Dünndarm, welches A. Wagner (Münchener Denkschr. 1837. S. 286) beobachtet hat, finde ich in den Collectaneen von Nitzsch, denen ich diese Beobachtungen über das Verdauungsorgan entlehnte, nicht erwähnt. Im Gefäßsysteme verdient die Form des Herzens, das kurz, dick, schnell zugespitzt ist, berücksichtigt zu werden. Nur aus der rechten Arteria anonyma entspringt die unpaare Arteria carotis primaria, die sich in ziemlich geringer Entfernung vom Kopfe in eine linke und rechte Carotis communis theilt. Von den Jugularvenen überwiegt die Weite des rechten Stammes bedeutend die des linken, was ebenso häufig bei den Schwimmvögeln als bei den Sumpfvögeln beobachtet wird. Die Zahl der Luftröhrenringe, die weich und knorpelig sind, steigt wie beim Kranich auf 350. Dabei ist der Luftröhrenkanal eng und die Muscul. ypsilotracheales fehlen. Im Gehör entspricht der innern Paukenhaut eine sehr große äußere. Die mit der Schilddrüse verglichenen, an der Luftröhre gelegenen Blutgefäßdrüsen haben einen bedeutenden Umfang. Die Genitalien stimmen mit denen der Störche und Reiher überein.

Die Heimath der Flamingos sind die Küstenländer zwischen den Wendekreisen der ganzen Welt, die sie auch überschreiten. In heißen Sommern gehen sie zuweilen tiefer in das Land hinein. Sie halten sich truppweise an den Ufern der Seen und Flüsse auf, gehen langsam und majestätisch, ruhen auf einem Beine stehend, und den Kopf unter einem Flügel versteckend, und fliehen bei plötzlichem Geräusch in einem langen Dreieck davon. Ihre Nahrung besteht in Weichthieren, Wasserinsekten, kleinen Fischen und Fischlaich, die sie weit ins Wasser watend aufsuchen und ergreifen, indem sie den Hals schlangenartig winden, sodaß der herabgebogene Oberschnabel nach Unten kommt. Wenn sie brüten wollen, werfen sie am Ufer einen Haufen Erde mit Genist von etwa 1½ Fuß Höhe auf, legen zwei weiße Eier und brüten dieselben reitend aus. Die Jungen laufen sehr schnell, lernen aber erst spät fliegen. Sie lassen sich zähmen und haben ein schmackhaftes Fleisch.

Man hat mehre Arten unterschieden, die aber bei genauerer Prüfung auf zwei, höchstens drei, reducirt werden möchten.

1) Ph. antiquorum (*Geoffr. St. Hilaire*, Bullet. soc. phil. II, 97. *Temminck*, Planches coloriées d'ois. livr. 71. Ph. ruber *Linné*), der rosenrothe Flamingo erreicht eine Höhe von vier bis fünf Fuß, ist im Alter ganz rosenroth, die Flügel purpurroth mit schwarzen Schwingen, in der Jugend weiß und roth überlaufen, in frühester Jugend schmutzig weiß; die Schnabelspitze schwarz, die Füße roth. Über die Federfluren kann ich aus Nitzsch's Collectaneen folgende Bemerkungen entlehnen: der Seitenhalsrain fehlt gänzlich; der Unterkörperrain geht eine kleine Strecke am Hals hinauf und ist schmal; der Spinalrain ist sehr kurz; der Oberflügelrain sehr groß, fast die ganze obere Seite des Oberarms einnehmend; Unterflügelrain trotz der schmalen Flughaut groß; die Unterfluren am Halse mit der Spinalflur vereinigt, an der Gurgel in eine rechte und linke getrennt, am Rumpfe ohne Seitenast, an der Brust sehr breit, am After wieder vereinigt; die Oberschenkelfluren nur aus einer einzigen Reihe starker Federn bestehend, welche vom Schwanze zum Unterschenkel läuft; 14 Schwanzfedern. Diese Art bewohnt die alte Welt von den Küsten des grünen Vorgebirges, am Mittelmeer, schwarzen und kaspischen Meere, an den Seen der kirgisischen Steppen und vielleicht auch in Indien. Vom Mittelmeere ging sie im heißen Sommer 1811 bis nach Mainz. Sie war schon den Alten bekannt, die ihre Zunge für einen großen Leckerbissen hielten; denn darauf bezieht sich, was Plinius (H. N. X, 48) und Martial (XIII, 71) mittheilt.

2) Ph. ruber (*Wilson*, Americ. Ornith. VIII, 45. Tab. 66. Ph. Bahamensis *Catesby*, Nat. hist. I, 75), der amerikanische Flamingo hat ein gelblich rothes Gefieder, das in der Jugend matt weißlichgrau ist. Er soll den vorigen etwas an Größe übertreffen. Schwingen zählte Nitzsch 11 an der Hand und 23 am Arm, von denen die 1. bis 27. schwarz, die übrigen rosenroth

sind. Die ersten drei Handschwingen sind die längsten, fast von gleicher Länge, indem nur die zweite etwas hervorsteht. Die ersten zwei haben an der innern Fahne nahe bei der Spitze einen sehr scharfen, deutlichen Winkelausschnitt; 14 Schwanzfedern; die Bürzeldrüse befiedert, Schulterrain enorm groß und breit, Nackenrain mit zwei ziemlich breiten Spitzen endend. Er bewohnt vorzüglich die Antillen, zieht von da scharenweise nach Florida, findet sich auch in Cayenne, Peru und Chili, am Platastrom und in den Sümpfen von Buenos Ayres. Von ihm unterscheidet Pöppig (Froriep's Notizen. 1829. XXV. S. 8)

3) Ph. chilensis mit rosenrothem Gefieder, schwarzen Schwingen, scharlachrothen Deckfedern, die Füße bräunlich; die Schwimmhaut roth. Diese Art soll in Chili allein vorkommen und ist schon von Molina erkannt worden. Scheint mit voriger identisch zu sein.

4) Ph. minor, nach Temminck am Senegal und Cap der guten Hoffnung vorkommend, wird von der ersten Art wol nicht verschieden sein.

5) Ph. ignipalliatus unterscheidet sich von dem europäischen Flamingo durch kürzere Beine, einen kürzeren Schnabel, den sehr kleinen Nagel am Daumen und die breitern Nägel der andern Zehen. Dess. d'Orbigny fand diese Art scharenweise lebend in Buenos Ayres und in Patagonien, vorzüglich an den Ufern des Rio Negro. Auch auf den Antillen und in Chili kommt sie nach Geoffroy vor, der die Exemplare im Museum der Naturgeschichte von dorther untersuchte und mit Ph. ruber, Ph. minor, Ph. antiquorum verglich. *Isidor Geoffroy* et *Dess. d'Orbigny* in *Guérin*, Magazin de Zoologie. 1832. pl. 2. (*Giebel.*)

PHOENICOPTERUS ist in ältern Büchern eine Benennung für das Sternbild Kranich (grus) im Süden vom Wassermann und dem südlichen Fisch. (*Sohncke.*)

PHOENICURUS, Gattung aus der Familie der Sänger; s. Sylviadae. (*Giebel.*)

Phoenicus, s. Phönikus.

PHOENIGMUS (*φοινιγμὸς*), bei den Ärzten das Rothmachen der Haut, oft aber auch ein dazu benutztes Heilmittel, nicht selten sogar eins der stärkern hautreizenden Mittel. Die ganze große Classe der letztgenannten Heilmittel wurde nämlich, je nachdem die Wirkung der einzelnen als eine mehr oder weniger tief eindringende erscheint, von den alten Ärzten eingetheilt in 1) rothmachende Mittel (*φοινιγμοὶ*, rubefacientia), welche bei ihrer Einwirkung auf einzelne Hautstellen dieselben röthen. 2) Blasenziehende Mittel (*ἐκδόρια*, vesicantia), welche die Oberhaut erheben und zwischen derselben und der Haut eine Ansammlung wäßriger Feuchtigkeit bewirken. 3) Ätzende Mittel (*καυστικὰ*, adurentia, exedentia), deren Wirkung durch die allgemeinen Bedeckungen sich als eine verzehrende bis in das Muskelfleisch erstreckt, unter welchen aber wieder solche unterschieden wurden, welche eben nur eindringend und verzehrend wirken (*καθαιρετικὰ*), diejenigen, welche Schorfe auf den Hautstellen, an welchen sie zur Anwendung kommen, bilden (*ἐσχαρωτικὰ*), endlich diejenigen, welche selbst eine faulige Verderbniß dieser Stellen erzeugen können (*σηπτικὰ*). Diese Eintheilung der hautreizenden Heilmittel ist nun zwar gegenwärtig beinahe gänzlich aufgegeben, weil der jedesmalige Grad der Wirkung eines derartigen Mittels keineswegs allein von der Natur desselben, sondern auch, und noch mehr, von der jedesmaligen Art und Dauer der Einwirkung selbst abhängt, wie sich denn z. B. die blasenziehenden Mittel ziemlich willkürlich auch als bloß rothmachende benutzen lassen, die letzteren aber oft genug gegen den Willen des Arztes zu blasenziehenden werden, weshalb auch wol diese beiden Classen der hautreizenden Mittel nicht selten mit dem Namen Phönigmus, welcher im engeren Sinne nur den rothmachenden zukommt, bezeichnet wurden. Indessen wird jene Eintheilung alle Brauchbarkeit immer in sofern nicht verlieren, als wir unter den hautreizenden Mitteln vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, die einen als rothmachende, die andern als blasenziehende zu benutzen pflegen, und noch weniger wird der Phönigmus in dem Sinne des hautreizenden Heilverfahrens jemals etwas von seinem Werthe in der Heilkunde verlieren können, da die künstliche Hautreizung zu den wichtigsten Mitteln des gegenreizenden Verfahrens (Methodus antagonistica) gehört, und alltäglich mit bestem Erfolge benutzt wird, bald um den krankhaft vermehrten Blutandrang zu einem inneren Theile zu beschränken, indem der Blutandrang nach der Oberfläche des Körpers vermehrt wird, oder auch um den Zufluß der Säfte nach einem einzelnen inneren Theile, z. B. dem Fruchthälter, zu vermehren, bald um eine krankhafte Nervenreizung, z. B. Gehirnzufälle, in ähnlicher Weise durch Ableitung aufzuheben, in vielen Fällen um gegen krankhafte mit eigenthümlichen Mischungsveränderungen verbundene Thätigkeiten edle von ihnen bedrohte Theile zu schützen, wie z. B. in vielen Fällen der Gicht, sehr oft als allgemeines Reizmittel, zuweilen auch, um in einzelnen seit lange leidenden Hautstellen gewissermaßen ein neues Leben zu erwecken, daher oft bei inneren Entzündungen, wie gegen die mannichfaltigsten Nervenzufälle, mithin auch namentlich sehr häufig in allen denjenigen Krankheitszuständen, deren Entstehung auf der Unterdrückung gewohnter Thätigkeiten beruht, es mögen diese den Bedingungen des gesunden Lebens entsprechen oder fremd sein, beinahe in allen Fällen des Scheintodes, endlich in manchen Fällen eingewurzelter Hautkrankheiten, obwol bei diesen niemals die eigentlich sogenannten rothmachenden Mittel, sondern nur unter gewissen Bedingungen die blasenziehenden, und noch öfter die ätzenden Dienste, leisten. Unter den erstgenanntin ist als das einfachste, aber oft sehr wirksame, das Reiben (Frictio) einzelner Theile oder der Gesammtoberfläche des Körpers zu nennen, welches bald mit der bloßen Hand, bald mit einem seidenen, wollenen oder flanellenen Tuche, bald mit einer Bürste bewerkstelligt wird, und dessen Wirkung in den beiden erstgenannten Fällen noch bedeutend dadurch erhöht werden kann, daß man jene Tücher mit gewürzhaften und andern arzneilichen Stoffen durchräuchert, oder vermittels der Hand oder Tücher weingeistige Mittel, Balsame, Öle, Salben u. dgl. m. einreibt. Selten, und fast immer nur

bei Lähmungen einzelner oder mehrer Gliedmaßen, bedient man sich zum Rothmachen des **Nesselns** (Urticatio), indem man die kranken Theile mit frischen großen und kleinen Brennnesseln so lange schlagen läßt, bis sie roth werden und kleine Blasen auf denselben sichtbar werden. Am häufigsten wird als rothmachendes Mittel der **Senfteig** (**Sinapismus**), aus Senfmehl mit Sauerteig (oder geriebenem Brode) und Essig bereitet, benutzt, indem man diesen Teig, ziemlich dick auf Leinwand gestrichen, entweder unmittelbar auf die zu röthende Stelle auflegt, oder eingeschlagen in Nesseltuch oder Batist, Letzteres jedoch nur, wenn man die allzugroße Empfindlichkeit des Kranken zu fürchten hat. Ein solcher Teig hat die beabsichtigte Wirkung hervorgebracht und muß daher sofort wieder von der Haut entfernt werden, sobald er auf derselben eine brennende Empfindung erregt; geröthet und späterhin lichtbräunlich erscheint eine solche Hautstelle oft erst nach mehren Stunden oder selbst Tagen, und wird das rechtzeitige Entfernen eines Senfteiges versäumt: so hat dies nicht blos Blasenbildung zur Folge, sondern es zieht auch nicht selten eine bösartige und hartnäckige Eiterung nach sich. Um vieles beschleunigt und verstärkt erscheint die Wirkung eines Senfteiges, wenn man ihm **Bertramwurzel** (Radix pyrethri), **Salmiak**, oder — was noch öfter geschieht — gestoßenen **Pfeffer**, oder zerriebene **Meerrettigwurzel** zusetzt; auch dienen die beiden letzteren Pflanzenstoffe, mit Essig befeuchtet, in dringenden Fällen nicht selten für sich allein als rothmachende Mittel. Als solche die **Euphorbientinctur** (Tinctura euphorbii) und **Spanischefliegentinctur** (Tinctura cantharidum) zu benutzen, ist mit Recht wenig gebräuchlich, unter anderem schon aus dem Grunde, weil beide Tincturen leicht blasenziehend wirken, eine Wirkung, welche sich noch weniger sicher und leicht bei der Anwendung der **spanischen Fliegen** in Gestalt von **Salbe** oder gar von **Pflaster** (Unguentum, emplastrum cantharidum) vermeiden läßt. Wo dagegen bei vorhandener Anzeige hautreizender Mittel der Blasenzug entweder nicht zu fürchten ist, oder wol gar in der Absicht des Arztes liegt, sind die letztgenannten Mittel überall, wo der Verlust von einer oder einigen Stunden nicht zu fürchten ist, ganz an ihrer Stelle, und unter diesen Mitteln ist bekanntlich das spanische Fliegenpflaster (welchem nach dem Rathe Einiger Kampher zuzusetzen, überflüssig, wenn nicht zweckwidrig, ist) das gebräuchlichste. Zu **raschem** Blasenzuge hat vor einigen Jahren Carlisle im Philosophical Magazine eine Metallplatte, welche er Vesicant nennt, in kochendes Wasser etwa fünf Minuten lang zu legen, hierauf aber über der zu reizenden Hautstelle, nachdem man sie mit trockener Seide bedeckt, so lange zu bewegen empfohlen, bis eine schmerzhafte Empfindung in der Haut entsteht; diese ist alsdann **geröthet**. Wird sie hierauf mit Cerat belegt, so nimmt sie nach Carlisle anfänglich ein zusammengezogenes, blasses Ansehen an, bald aber strömt das Blut stärker nach der gereizten Stelle, die Entzündung steigert sich und die Oberhaut wird blasenförmig erhoben (**Froriep**, N. Notiz. a. d. Gebiete d. Nat. u. Heilk. 1840. Nr. 294. S. 123). Zu gleichem Zwecke wurde um dieselbe Zeit in Frankreich folgendes Verfahren gerühmt: Neun bis zehn Tropfen concentrirten Ammoniaks werden in einem gewöhnlichen Uhrglase mit einem Stückchen Leinwand bedeckt, dessen Durchmesser etwas kürzer ist, als der des Glases, und diese kleine Vorrichtung wird auf die zu reizende Hautstelle, welche nöthigenfalls vorher abgeschoren werden muß, aufgesetzt; sobald der Rand des Glases mit einem etwa zwei Centrimetres breiten, rosenrothen Hofe umzogen erscheint — und dies ist oft schon nach 30 Secunden der Fall — ist der Blasenzug erfolgt (Gazette des hopitaux. 1843. Nr. 140). (*C. L. Klose.*)

PHOENIKAEON (*Φοινίκαιον*), Berg bei Korinth. *Steph. Byz.* s. v. (*H.*)

PHOENIKE (*Φοινίκη*). 1) Das Dattelland, der Name für Phönizien bei den Griechen (s. d. Art. Phönizien). 2) Der Name einer kleinen Stadt in Arkadien (*Paus.* VIII, 17). 3) Einer Stadt in Chaonia, der Landschaft von Epirus (*ἡ τῆς Ἠπείρου Φοινίκη*); nach Ptolemäos (III, 14) war es eine Küstenstadt, nach Strabon (VII, 7, 324 *Cas.*) lag sie in der Nähe von Buthroton (*τοῦ δὲ κατὰ Βουθρωτὸν ἡ Φοινίκη*); *Polyb.* II, 8. 4) Ein Name der Insel Tenedos. Vergl. **Hoffmann**, Griechenl. 2. Th. S. 1464. (*Krause.*)

5) Name der kleinen Insel Jos (s. d. Art.) im ägeischen Meere (*Plin.* H. N. IV, 12. s. 23). 6) s. Phoenice. (*H.*)

PHOENIKES (*Φοίνικες*). 1) s. Phönizier, Volk. 2) Ist es der Name eines heiligen Geschlechts in Attika (*Hesych.* s. v.), welches Ansprüche auf ein Priesterthum des Poseidon erhob. Unter den Reden des Dinarch wird auch eine *διαδικασία Φαληρέων πρὸς Φοίνικας ὑπὲρ τῆς ἱερωσύνης τοῦ Ποσειδῶνος* von Dionys von Halikarnaß erwähnt. Da aber in Attika Poseidonsdienst weit verbreitet war, dieser Gott hier unter mancherlei Beinamen geehrt wurde, so fragt sich, auf welchen Poseidonsdienst sich das hier erwähnte Priesterthum bezogen habe. Wenn man bedenkt, daß dieser Cult überhaupt vorzugsweise an Häfen geknüpft war, so wird man es auch wahrscheinlich finden, daß der Gott auch im attischen Hafen von Phaleron seinen Tempel hatte und daß auf das Priesterthum in diesem Tempel zur Zeit des Dinarch einerseits der Gau der Phalereer, andererseits das heilige Geschlecht der Phöniker Ansprüche erhob, welche im Wege des Processes entschieden wurden. Ich zweifle nicht daran, daß dieses Geschlecht wirklich aus Phönikien, aber in sehr alter Zeit, nach Attika gekommen sei; der längere oder kürzere Aufenthalt der Phönikier in manchen griechischen Küstenländern und Inseln (wie den Kykladen, Thasus) ist unzweifelhaft; überall aber, wo sie eine bleibende Niederlassung errichteten, scheint es, haben sie auch jenen Cult mitgebracht; wenigstens wird uns berichtet, daß in Rhodus die mit Kadmus dahin gekommenen Phönikier einen Tempel des Poseidon errichtet, Phönikier das Priesterthum in demselben bekleidet (*Diod.* IV, 58) und ebenso, daß auf Thera Kadmus einen Altar oder eine Kapelle des Poseidon gegründet habe (Schol. *Pind.* Pyth. IV, 11). Vergl. *Meier*, De gentilit. Attic. p. 53 und in *Gesenii* Script. linguaeque Phoenic. Monum. p. 111 sq. (*H.*)

PHOENIKIDES (*Φοινικίδης*), ein attischer Dichter der neueren Komödie, von dem wir drei Stücke bei Namen kennen, *Αὐλητρίδες* oder „die Flötenspielerinnen,“ durch Hesychius, *Μισαυμένη* „die Verhaßte“ und *Φύλαρχος* durch Athenäus und Suidas. Vergl. *Meineke*, Hist. critic. p. 481. Fragment. comic. IV, 509 sq. Der Name kommt aber noch sonst vor; so erwähnt *Athen.* VIII, 342 e. 343 d einen durch seine Schlemmerei und Liebhaberei für Fische (*ἐπ' ὀψοφαγίᾳ*) berüchtigten Mann des Namens Phönikides, welchen der Komiker Antiphanes verspottete. (*H.*)

PHOENIKION (*Φοινίκιον*). 1) Name eines Berges bei Onchestus in Böotien, nach welchem auch die daran gelegene Stadt Medeon, später Phönikis genannt wurde (*Strab.* IX, 410). 2) Ein griechischer Frauenname, z. B. bei Plautus (Pseudol.), der auch abgekürzt wurde in *Φοίνικιν*; vergl. *Ross*, Inscr. II, 220 c. (*H.*)

Phoenikis (*Φοινικίς*), s. Phoenikion.

PHOENIKON (*Φοινικών*), alte Stadt in Oberägypten, erwähnt von Olympiodor und in der Notit. Imp. (*H.*)

PHOENIKUS (*Φοινικοῦς*) sc. portus; der Name verschiedener Hafen und einer Stadt der alten Welt. 1) Kretischer Hafen, auch Phoinix (*Φοίνιξ τῶν Λαμπέων*) genannt, auf der Südküste der Insel, vermuthlich zum Gebiete der Stadt Lampa oder Lappa gehörig. Seinen Namen mochte er von den hier in Menge wachsenden Palmen erhalten haben (*Theophr.* hist. plant. II, 8). Strabon (X, 4, 475 *Cas.*) erwähnt diesen Hafen und bezeichnet ihn als einen solchen, welcher in seiner Mitte die größte Breite habe (*πλατυτάτη κατὰ τὸ μέσον*). Auch wird derselbe bei Ptolemäus (III, 17, 3), in der Apostelgeschichte (XXVII, 12) und bei Stephanus Byz. (s. v.) erwähnt. Vergl. Höck, Kreta. 2. Bd. S. 27. 387 fg. 392. Dazu die Karte von Kreta. 2) Jonischer Hafen (in Lydien) am Fuße des Berges Mimas, im nördlichen Winkel des Vorgebirges Argennon. *Thuc.* VIII, 34. *Strab.* XIV, 644 *Cas.* Bei Livius (XXXVI, 45) heißt es: Romani Chium petentes, Phoenicuntem primum portum Erythraeae terrae praetervecti etc. Daß die Entfernung von der Insel Chios nicht groß war, erhellt aus der Darstellung des Thukydides und des Livius. Vergl. *Leake*, Asia min. p. 263. *Hamilton*, Research. II. p. 5. 3) Libyscher Hafen: Strabon (XVII, 799 *Cas.*) setzt denselben in die Nähe der Stadt Paraitonion im Nomos Libykos. Vergl. *Ptolem.* IV, 5, 7. Cellarius (orb. ant. T. II, 4, 2. p. 100) führt denselben in Marmarika auf. Einige neuere Geographen, wie Sickler (2. Bd. S. 627. 2. Ausg.) betrachten diesen *Φοινικοῦς λιμήν* zugleich als Hafenstadt. Vor demselben lag ein Paar kleiner Inseln (*Δίδυμαι*, Zwillingsinselchen), ebenfalls mit einem Hafen versehen. Vergl. Hoffmann 2. Bd. S. 1885 und Mannert 10. Th. 2. Abth. S. 26. 4) Lykischer Hafen, ein geräumiger Golf, welchen hohe Felsen überragten und nur hier und da die Landung gestatteten. Vergl. Hoffmann, Griechenland. 2. Th. S. 1748. 5) Stadt in Lykien, am Berge Olympos, von welchem sie selbst den Namen entlehnte (*Strab.* XIV, 3, 666 *Cas.*, wo die Worte vielleicht so zu stellen sind: *καὶ Ὄλυμπος πόλις μεγάλη, ἧ καὶ Φοινικοῦς καλεῖται, καὶ ὄρος ὁμώνυμον*). Vergl. *Ptolem.* V, 3, 3. *Plut.* Pomp. c. 24 (hier als Sitz der Seeräuber mit dem Mithrascult bezeichnet). Vergl. *Florus* Epitom. III, 6, 5. *Eutrop.* VI, 3. Diese Stadt wurde im Seeräuberkriege durch Servilius zerstört. *Cic.* in Verr. II, 1, 21. *Plin.* H. N. V, 27. 28. Bei Stephanus Byz. Insel bei Lykien. 6) Messenischer Hafen. Pausanias (IV, 34, 7) setzt ihn in die Nähe des Vorgebirges Akritas und der Inseln Oinusä. Vergl. *Boblage*, Ruin de la Morée. p. 112 und *Pouqueville*, Voyag. de la Grèce. T. V. p. 118. 7) Sikelischer Hafen: er lag an der Ostküste der Insel, neben der Stadt Heloros, nördlich vom Vorgebirge Pachynon, nach *Ptolem.* III, 4, 8. (*Krause.*)

8) Hafen auf der Insel Kythera. Vergl. *Xenoph.* H. Gr. IV, 8, 7. (*H.*)

PHOENIKUSSA (*Φοινικοῦσσα*). 1) Eine der sieben äolischen Inseln bei Sicilien (*Strab.* VI, 276. *Plin.* H. N. III, 9. s. 14). 2) Nach Stephanus Byz. (s. v.) zwei Inseln im libyschen Meerbusen bei Carthago und eine Stadt in Syrien. (*H.*)

PHOENISSA (*Φοίνισσα*). 1) Adjectiv, eine Frau aus Phönizien. 2) Eigenname: die Frau des Ägyptos. *Apollod.* II, 1, 5, 5. (*H.*)

Phönix, der Phönizier, s. d. Art.

PHOENIX. a) Mythologischer Name. 1) Phönix Bruder des Kadmos. Nach Konon [1]) bewarb sich Phönix zugleich mit Phineus um Andromache, die schöne Tochter des Königs Kepheus von Phönikien, welcher in Joppe herrschte, und erhielt sie auch schließlich zur Gemahlin. Da nun aber dort Phönix der Vater der Europa heißt [2]), so müssen wir glauben, daß nach der Ansicht des Konon Andromache die Mutter der Europa war. Eine andere Sage dagegen macht den Phönix zum Sohne der Europa vom Zeus und zum Bruder des Minos und Rhadamanthys [3]), während sich nach Hesiodos und Bakchylides Zeus mit Europa, der Tochter des Phönix, vermählte, und sie dann dem Asterion, König von Kreta, zur Gemahlin gab, worauf sie drei Söhne, Minos, Rhadamanthys und Sarpedon, gebar [4]). Die gewöhnliche Ansicht dagegen, wie es scheint, machte Agenor und Telephassa zu Ältern, Europa zur Schwester und den Kadmos zum Bruder des Phönix, von welchem dann Phönikien benannt wurde [5]); Moschos Phönix und Telephassa, der Scholiast zur Ilias Phönix und Kassiopeia zu Ältern der Europa [6]) und Hesiodos nennt Phönix und Alphesiböa die Ältern des Adonis [7]), eine nicht minder tiefsinnige Sage, als wenn Virgilius vom ogygischen Phönix die Carme stammen läßt, mit welcher Jupiter dann die Britomartis erzeugt habe [8]). Asios, der Samier, dichtete in den Epen, daß Phönix mit Perimede, der Tochter des Oneus, die Asty-

1) Apud *Photium* p. 138. B. 33 *Bekker.* 2) Ibid. p. 136. A. 34. *Dictys Cretens.* I, 2, 2. 3) *Tzetzes* ad *Lycophr.* v. 431. 4) Schol. Il. XII, 292. 5) *Apollod.* III, 1, 1. *Palaephat.* VI, 2. XVI, 1. 6) *Mosch.* Idyll. II, 7, 40 sq. Schol. Il. XIV, 321. cf. *Plin.* VII, 56. *Clem. Alex.* Strom. I, 368 *Potter.* *Euseb.* Praep. Evang. X, 6. 7) Apud *Apollod.* III, 14, 4. 8) *Virgil.* Ciris 220 c. *Heynii* Exc. Antonin. Lib. Metam. c. 40.

palåa und Europa erzeugte, Poseidon dann mit Astypalåa den Ankåos, König der Leleger, Ankåos mit Samia, der Tochter des Måandros, den Perilaos, Enudos, Samos, Halitherses und eine Tochter Parthenope erzeugte, welche dann vom Apollon den Lykomedes gebar. Das ist offenbar ein Versuch, den Vater der Europa mit dem Erzieher des Achilleus in genealogische Verbindung zu bringen [9]). Nach Hyginus begab sich Phönix, der Sohn des Agenor, nach Afrika, blieb dort, und von ihm sind die Pöni benannt [10]). Nach einer von Tzetzes bekämpften Sage hatten Palamedes, Kadmos und Phönix die Buchstabenschrift erfunden. Daß hier der Agenoride Phönix gemeint ist, erhellt schon aus der Zusammenstellung mit Kadmos, obgleich Tzetzes ihn mit dem Amyntoriden Phönix vermischt hat. Doch geben wir schon hier zu bedenken, daß der Agenoride und Amyntoride in der Idee zusammenfallen [11]). Nach Servius waren Phönix, Kilix und Kadmos von ihrem Vater Agenor ausgesandt, ihre Schwester Europa zu suchen, und da ihnen, wenn sie dieselbe nicht fånden, die Rückkehr ins Vaterland verboten war, so begaben sie sich, den Mahnungen des Apollon folgend, in verschiedene Gegenden, Phönix nach Phönikien, Kilix nach Kilikien, Kadmos nach Böotien [12]). Nach Eustathios hatte Agenor, der Sohn der Libya, mit der Tyro den Phönix, Syros, Kilix und Kadmos erzeugt, von welchen dann Phönikien, Syrien, Kilikien und das kadmeische Land benannt wurde, und fügt weiterhin zu diesen Brüdern noch die Europa, als Schwester, und Tyros, den Gründer der gleichnamigen Stadt, als Sohn des Phönix [13]). Der Scholiast des Euripides låßt Libya, die Tochter des Epaphos vom Poseidon Mutter des Agenor werden, diesen dann mit Antiope, der Tochter des Belos, den Kadmos, Kilix und Phönix erzeugen, den letzteren die Phönikier nach sich benennen und mit Telephe, der Tochter der Epimedusa, den Perses, Astypale, Europeia und Phönike erzeugen [14]). So möchte es scheinen, als wåre Phönix, der Bruder des Kadmos und der Europa, eine Mythe, welche Phönikien und den Orient betraf. Aber das Wort ist jedenfalls Griechisch, wie der Fluß Phönix in Achaja [15]), der athenische Gerichtshof *Φοινικιοῦν* [16]), der Hafen Phönikus bei Akrita in Messenien [17]), der Jambendichter Phönix in Kolophon [18]), der Bildhauer Phönix, ein Schüler des Lysippos, dessen Epitheršis Berühmtheit erlangte [19]), das Pferd Phönix, welches Klisthenes Ol. 60 in Olympia weihete [20]), der Berg Phönix in der thebaischen Mark, bei der Stadt des Phönix (Onchestos [21]), der Berg Phönix, an der Grenze von Rhodien [22]), der Hafen Phönix der Lampier in Kreta [23]), der Berg Phönix in Pisidien, der thessalische Fluß Phönix, welcher den Asopos aufnimmt [24]), das musikalische Instrument Phönix [25]), der Erzieher des Achilleus, Phönix, und Phönix, der kleine Bår, als Polargestirn beweiset [26]). Überall, wo Griechen sind, findet sich der Name Phönix; *Φοίνιξ* ist von *φόνος, φοίνιος, φοινίζω* abzuleiten und bedeutet blutdroth, weßhalb die röthliche Dattel, die rothgekleideten Phönikier, und indem das Wort in sich selbst zurückgeht, der phönikische Purpur diesen Namen trågt. Auch Pönus können die Römer nur von den sicilischen Griechen überkommen haben [27]). Kadmos, der Bruder des Phönix, ist nun jedenfalls eine große kabirische Potenz, und wenn im pergamenischen Pitane, wo die Kabiren verehrt wurden, zwei Kabiren nach einem *ἱερὸς λόγος* ihren åltern Bruder erschlagen hatten [28]), so ist Phönix jedenfalls der ermordete und mit Blut befleckte Kabire (*φοίνιος αἱμαχθεὶς κασίγνητος*) [29]), wie denn schon das Wort *φοίνιξ* von *φοινίξαι = αἱμάξαι* (perrhåbisch) [30]) den dunkeln Sinn der Sage anzuzeigen scheint.

2) Phönix, Erzieher des Achilleus. Homer [31]) erzählt: „Als Achilleus den Achåern zürnte und durch keine Bitten bewogen werden konnte, ihnen in ihrem Unglück beizustehen, da trat Phönix aus der an ihn abgesandten, außer ihm aus Ajas und Odysseus bestehenden Gesandtschaft hervor [32]) und sprach zu dem Peliden also: Hast Du, edler Achilleus, die Heimkehr im Geiste beschlossen, und willst Du durchaus nicht unsere Schiffe vor dem verheerenden Feuer erretten, weil Zorn Dir in die Seele gedrungen ist, wie könnte ich dann, mein Sohn, hier bleiben und mich von Dir trennen? Mich sandte mit Dir der graue reisige Peleus jenes Tages, da er Dich aus Phthia zum Atriden sandte und Du noch jung warst und unkundig des verderblichen Krieges, sowie der rathschlagenden Rede, wodurch sich Månner hervorthun. Darum sandte er mich, Dir alles das getreulich zu lehren, in Worten wohlberedt zu sein und rüstig in Thaten [33]). Also könnt' ich mich, mein Theuerster, ja unmöglich von Dir trennen, und gåbe mir selbst ein Unsterblicher solche Verheißung, daß ich von Alter entkleidet, als blühender Jüngling mich erneuen sollte. Sowie ich Hellas verließ, der rosigen Jungfrauen Erde, fliehend den Streit des Vaters des Ormeniden Amyntor, der mir um das schöngelockte Kebsweib zürnte, welchem er die Liebe schenkte, nachdem er seine eheliche Gattin, meine Mutter, entehrt hatte. Doch umschlang sie mir stets flehend die Knie, daß ich ihr vor dem Vater beiwohnen möchte, auf daß sie dem Greise gram würde. Und ich gehorchte und that's, doch sobald es der Vater merkte, so rief er mit gråßlichem Fluch die furchtbare Gottheit der Erinnyen, daß

9) Apud *Paus.* VII, 4, 1. *Tzetz.* ad *Lycophr.* v. 486 ohne Angabe der Quelle (Asios). 10) *Hygin.* fab. 178. 11) *Tzetz.* Chiliad. X, 442. 470. XII, 68. 12) Ad *Virg.* Aeneid. III, 88. 13) *Eustath.* ad *Dionys. Perieget.* v. 899. 905. 911. 14) Schol. *Euripid.* Phoeniss. v. 5. 15) *Paus.* VII, 23, 4. 16) Ib. I, 28, 8. 17) Ib. IV, 34, 12. 18) Ib. I, 9, 7. 19) *Plin.* XXXIV, 8. 20) *Paus.* VI, 10, 7. 21) *Strab.* IX, 472. 22) Ib. XIV, 749. 23) Ib. X, 540. 24) Ib. IX, 490. 25) *Athen.* XIV, 636 B. 637 B.

26) Schol. *Arat.* Phaenom. 39. 27) O. Müller, Orchomenos. S. 119. *Beckmann.* ad *Aristot.* Mirab. p. 294. *Ugolini*, Thesaur. Antiq. sacror. Vol. VII. p. LXXI. 28) Eckermann, Mythol. II, 117. 29) *Orpheus* Hymn. 39, 6. 30) *Aristot.* Mirab. p. 563. 31) Il. IX, 435 sq. 32) *Ovid.* Heroid. III, 27. 33) Ut illum efficeret oratorem verborum actoremque rerum. *Cic.* De orat. III, 15. Sit ergo tam eloquentia tam moribus praestantissimus, qui ad Phoenicis Homerici exemplum dicere et facere doceat. *Quinct.* II, 3, 12. Phönix war der custos und rector des Achilleus. *Dictys Cretens.* I, 14, 11. Achillis magister. *Serv.* ad *Virg.* Aeneid. II, 762. Phönix und Chiron als Lehrer des Achilleus. *Lucian.* Dial. Mort. XV, 1.

ihm nie ein Enkel auf seinen Knieen sitzen möchte, welcher von mir aufgewachsen wäre, und der greise unterirdische Zeus vollbrachte mit der schrecklichen Persephoneia den Fluch. Erst nun trieb mich der Zorn an, ihn mit scharfem Eisen zu tödten, doch es bezähmte mich einer der Unsterblichen, welcher mir die Nachrede des Volkes ins Gedächtniß rief, und die Vorwürfe der Menschen, auf daß ich nicht ringsum bei den Menschen der Vatermörder heiße. Doch war es mir jetzt im Herzen durchaus nicht mehr erträglich, vor dem erzürnten Vater in der Wohnung einherzugehen, obgleich die mich umringenden Freunde und Verwandten wol bemüht waren, mich durch inständiges Flehen im Hause zurückzubehalten. Sie schlachteten viele gemästete Schafe und schwerwandelndes Hornvieh und manches mit Fett umblühete Mastschwein, sengten es dann ausgestreckt ab in des Hephästos lodernder Gluth, und viel auch wurde des Weines geschöpft aus den Krügen des Vaters. Jene verweilten aber *neun Nächte* bei mir beständig, und wechselten mit der Hut einander ab, und nie erloschen die *Feuer*, eins am Thor in der Halle des festummauerten Vorhofs, eins auf der Hausflur brennend vor der Doppelpforte der Kammer. Aber nachdem mir die *zehnte* der fließenden Nächte gekommen, da erbrach ich der Kammer künstlich gefügte Pforte, eilte hinaus und schwang mich behende über die schirmende Mauer des Vorhofs, unbemerkt von den hütenden Männern und Weibern, und floh dann fern hinweg durch Hellas räumige Fluren, bis ich zur scholligen Phthia kam, dem lämmerreichen Gefilde, und hier zum Könige Peleus kam, der gern und freundlich mich aufnahm und mich liebte wie ein Vater den einzigen Sohn liebt, den er spät im Alter erzeugt hat, sein großes Gut zu ererben. Dieser nun machte mich reich und gab mir ein Volk zur Beherrschung, das mächtige Reich der Doloper, an der fernen Grenze von Phthia. Dich nun macht ich zu solchem, o göttergleicher Achilleus, indem ich Dich leitete mit sorgsamer Treue. Auch wolltest Du nimmer weder mit andern zum Gastmahl gehen, noch daheim in der Wohnung essen, ehe ich Dich auf meine Knie nahm, und die geschnittenen Speisen Dir bot und den Becher Dir vorhielt. Oftmals hast Du mir das Kleid vorn am Busen befeuchtet, indem Du in unbehilflicher Kindheit Wein aus dem Munde verschüttetest. Also hab' ich so manches erstrebt und so manches deinethalben erlitten, aber ich bedachte, daß die Götter mir eigene Kinder versagt hatten, und wählte nun Dich zum Sohn, auf daß Du einst, o göttergleicher Achilleus, mir fern hieltest unwürdige Drangsal [34])." Nach Homer also *buhlt* Phönix mit dem Kebsweibe seines Vaters, durch die Bitten seiner Mutter bewogen, und wird dafür von seinem Vater verflucht. Die Götter strafen ihn durch *Kinderlosigkeit*; *neun Nächte* in einer Kammer eingeschlossen und von hütenden Männern und Weibern bewacht, die zu diesem Endzweck *zwei Feuer* entzündet hatten, entweicht er in der *zehnten Nacht* zum Peleus, wird *Lehrer* und *Erzieher* des Achilleus und durch Peleus auch *König der Doloper*. Diese mystischen, aber heroisch aufgefaßten Momente lassen sich jedoch durch Homer selbst noch etwas vervollständigen. Phönix war ein Führer und Feldherr der Myrmidonen [35]), ein *Liebling des Zeus* und der erste in der Gesandtschaft an den Achilleus [36]) und *Athene* selbst nahm einmal des Phönix *Wuchs* und *Stimme an* [37]). Bei der Leichenfeier des Patroklos stellte ihn Achilleus als *Wächter* an das Ziel der Weitfahrenden, um zu beobachten und dann die *Wahrheit* aussagen zu können [38]). Auch die Gesandtschaft, welche von den Hellenen an Peleus abging, weil Troja nicht ohne den Achilleus erobert werden konnte, bestand aus Odysseus, Phönix und Nestor, zu welchen Tzetzes noch den Palamedes gesellt [39]). Aus dem Scholiasten zur Ilias [40]) erfahren wir noch, daß Phönix, der Sohn des Amyntor, aus seinem heimathlichen Lande verbannt wurde, weil sein Vater sein Kebsweib Klytia liebte, die Hippodameia aber, mit welcher er den Phönix vorher erzeugt hatte, haßte. Phönix buhlte nämlich auf die Bitten seiner Mutter mit dem Kebsweibe Klytia, sobald es aber sein Vater merkte, fluchte er ihm Kinderlosigkeit (*τέκνων ἀγονίαν*) an. Phönix nun, aus Furcht vor seinem Vater und dem von ihm ausgesprochenen Fluch, entfloh zum Peleus, der ihn wegen der *Verwandtschaft* aufnahm, ihm das Land der Doloper schenkte und seinen kleinen Sohn Achilleus zur Erziehung übergab. Also Homer; die Tragiker aber haben an dieser Darstellung geändert (davon unten). Ebenso auch Eustathios [41]). Nach Pindar's Auffassung führte Phönix schon Doloper gegen Troja, die als gute Schleuderer bekannt waren, und sich den Hellenen im Gefechte sehr nützlich bezeigten [42]). Hyginus läßt Phönix, den Sohn des Amyntor, welcher mit Peleus, dem Sohne des Aakos, durch die engste Freundschaft verbunden war, sich mit 50 Schiffen am trojanischen Kriege betheiligen [43]), da er früher schon an der *kalydonischen Jagd* Theil genommen hatte [44]), während ihn Statius als einen ganz *unkriegerischen* Mann und dem stolzen Atriden durch keinen Eid verpflichtet, aber verehrungswürdig nach der ilischen Küste aus dem thymbräischen Pergamum kommen läßt [45]). Lykophron nennt ihn den knabenerziehenden Meerkrebs, der vor allen Sterblichen dem Vater am meisten verhaßt und verabscheut war. Der Vater aber machte ihn *augenlos* und *blind*, weil er sich in das Bastardbette der Waldtaube gelegt hatte. Eion wird ihn verbergen, Chrysopolis oder Amphipolis, die bisaltische und thrakische Stadt des Strymon, die angrenzende Nachbarin der Absinthier und Bistonen. Sie wird ihn verbergen vor dem Beleuchten und Schauen des tymphrestischen Felsens und des makedonischen Vorgebirges [46]). Dazu bemerkt Tzetzes: Eion war eine thrakische Stadt am Strymon, wo Neoptolemus den gestorbenen Phönix begrub,

34) Siehe die Parallelen bei *Athen.* I, 9, a. 23, e. f. 25, f.

35) Il. XVI, 197. c. schol. 36) Il. IX, 168. 37) Il. XVII, 555. 38) Il. XXIII, 359. 39) Schol. Il. XIX, 326. *Tzetz.* Antehomerica. 178. 40) Schol. Il. IX, 448. 41) Ad Il. IX, 448. 42) Fragm. Incert. 16. Apud *Strab.* IX, 659 A. 43) Fab. 97. 257. 44) *Hygin.* Fab. 173. *Ovid.* Met. VIII, 307. 45) Sylvae III, 2, 96. 46) *Lycophr.* Cassandr. 417.

als er in das Vaterland zurückkehrte. Den knabenerziehenden Meerkrebs nennt er ihn, wegen seines Alters und seiner harten Haut (σκληρόδερμος), denn wie die Meerkrebse eine harte Haut haben, so auch die Greise. Der Vater aber haßte ihn am meisten unter den Sterblichen aus folgender Ursache. Phönix, der Sohn des Amyntor, buhlte auf die Bitten seiner Mutter Kleobula mit dem Kebsweibe seines Vaters, Klytia oder Phthia, und wurde darauf nach einigen von seinem Vater geblendet. Der flüchtige Phönix kam aber zum Peleus, welcher ihn zum Chiron führte, und ihn durch diesen wieder gesund machen ließ[47]). Das ist nun mythisch, aber die Wahrheit verhält sich also. Sobald sein Vater merkte, daß er es mit seinem Kebsweibe hielt, so fluchte er ihm, daß er keine Kinder erzeugen möchte, und diese nennt der Mythos seine Augen[48]). Er aber floh und kam zum Peleus, der ihn in das Haus des Chiron führte und ihm den dort erzogenen Achilleus zeigte, welchen er ihm dann mit den Worten, dieser hier ist dein Sohn, zur Erziehung übergab. Und Phönix führte ihn in Zukunft und erzog ihn, wie ein Vater seinen lieben Sohn führen soll. Deshalb haben sie nun gefabelt, daß Peleus ihn zum Chiron führte, und dieser ihn wiederum sehend machte[49]). In welchem Verhältnisse nun zuvörderst Phönix zum Neoptolemus stand, sehen wir aus einer Stelle des Cyprian, wo erzählt wird, daß Lykomedes dem jungen Sohne des Achilleus den Namen Pyrrhos gegeben, Phönix ihn aber Neoptolemos genannt hätte, auf daß Achilleus in seinem Geschlechte den Krieg aufs Neue anfinge zu führen[50]). Sein Grabmal dagegen setzt Strabon an den Asopos. Dieser, sagt er, nimmt den Phönix auf, welcher dem Heros Phönix gleichnamig ist, und es wird auch sein Grabmal gezeigt[51]). Über das Vaterland des Phönix heißt es bei Strabo[52]): Skepsios macht Ormenion zum Vaterlande des Phönix und sagt, daß er von dort aus von seinem Vater Amyntor dem Ormeniden zu Peleus entflohen, und weil nun Phönix sich von seiner Familie getrennt hätte, die ganze Erbschaft an seinen Neffen Eurypylos, Euämon's Sohn, des Bruders des Amyntor, übergegangen sei. Krates machte den Phönix zu einem Phokier. Die Blendung des Phönix wird durch viele alte Schriftsteller bestätigt. Apollodor sagt, den Achilleus begleitete Phönix, der Sohn des Amyntor. Dieser wurde aber von seinem Vater geblendet, da Phthia, des Vaters Kebsweib, ihn fälschlich der Buhlerei mit sich beschuldigt hatte. Peleus aber führte ihn zum Chiron und machte ihn, nachdem seine Augen geheilt waren, zum Könige der Doloper[53]). Nach dem kyzikenischen Epigramm Nr. 111 legt die Mutter Alkimede selbst bei dem Vater, da er den Sohn blenden wollte, eine Fürbitte für ihn ein. Alkimede aber, oder Hippomedeia, welche mit der Nr. 1 erwähnten Tochter des Phönix, Epimedusa, von der Telephe zusammenzufallen scheint, ist wol nur eine vom Wesen der Athene, welche bei Homer auch die Gestalt und Stimme des Phönix annimmt, abstrahirte Heroine. Die Blendung selbst findet sich auch von dem Scholiasten des Platon wiederholt[54]), wo es heißt: Phönix, der Sohn des Amyntor, wurde von seinem Vater geblendet, denn seines Vaters Beischläferin, Phthia, hatte gelogen, daß ihr Stiefsohn ihr auf dem Lager beizuwohnen versucht hätte. Er wurde aber auf Peleus' Betrieb durch Chiron geheilt. Doch hatte Amyntor geflucht, daß er niemals auf seinen Knien einen Enkel wiegen wollte, und die Götter hatten den Fluch erhört. Auch Ovidius singt in der Amyntoride: Phönix weinte aus den leeren Augenhöhlen[55]).

Die Ursachen der Verunstaltung des Homerischen Mythos sind im attischen Drama zu suchen, wo Euripides und Ion den Phönix als einen zweiten Hippolytos dargestellt hatten, indem sie Phthia oder Klytia zur ränkesüchtigen, intriguanten Buhlerin ausbildeten. Dagegen müssen wir alle diese Neuerungsideen von dem Phönix oder den Dolopern des Sophokles fern halten[56]). Dieses Drama war auf die kleine Ilias basirt. Proklos sagt: Odysseus holt den Neoptolemos aus Skyros ab, gibt ihm die Waffen seines Vaters zurück, und da erschien dem jungen Helden der Geist seines Vaters Achilleus[57]). Bei Quintus Smyrnäus fuhr Odysseus zugleich mit Diomedes aus[58]) und ebendort sind die Ankunft, die Versprechungen der Achäer durch Odysseus, dessen Geschenk der Waffen, die rasche Bereitwilligkeit des Jünglings, die Trauer der Deidamia und die Abschiedsworte des Lykomedes mit der Reise selbst ausführlich erzählt[59]). Ganz verschieden ist dagegen die Darstellung auf dem ersten Gemälde des jüngern Philostratos, wo sich Neoptolemos mit seinem Großvater und seiner Mutter entzweit hat, weil sie ihm die Erlaubniß, in den Krieg zu ziehen, aus Besorgniß für ihn vor den Gegnern seines todten Vaters mit einem Schwure abgeschlagen hatten, und dieser ist daher zu den Heerden hinausgezogen. Helenos (s. d. Art. Philoktetes) hatte den Achäern prophezeiet, daß Ilion nur durch den Äakiden eingenommen werden könne, und so wurde Phönix abgeschickt, um den Neoptolemos von Skyros zu holen. Dieser findet ihn nun bei der Landung, wie er den Hirtenstab weggeworfen hat, und der Heerden vergessend in kriegerische Gedanken versunken ist. Da erräth Phönix aus der Gestalt, daß er den Sohn des Achilleus vor sich habe[60]) und gibt sich alsbald dem jungen Helden zu erkennen. Der Chor der Doloper waren die Leute des Phönix, welcher über Doloper herrschte, und nach Pindar auch Doloper in den Kampf führte. An Einwohner der Insel ist hier durchaus nicht zu denken, weil das plötzliche Erscheinen eines Schiffes sie unmöglich sofort zur Bildung eines Chors versammeln konnte, wie ja auch der Chor im Philoktetes offenbar aus Begleitern des Odysseus und Neoptolemos besteht[61]). Neoptolemos konnte es im Hause bei seiner Mutter und dem alten

47) Phoenicis Chiron lumina Phillyrides (sc. sanavit). *Propert.* II, 1. 48) Durch Beweisstellen belegt *Colomesius* zu *Quinctil.* Instit. Prooem. VI. §. 6 extr. und dort Burmann. 49) *Tzetz.* ad *Lycophr.* v. 417. 419. 50) *Paus.* X, 26, 41. 51) *Strab.* IX, 490. 52) Ib. 500. 53) *Apollod.* III, 13, 8.

54) Legg. IX, 682 f. 55) Ars amandi. I, 337. 56) Welcker, Griech. Tragöd. I, 140. 57) Od. XI, 508. 58) *Quint. Smyrn.* VI, 96. 59) Ib. VII, 169 — 420. 60) *Sophocl.* Philoct. 114. 61) O. Müller im rhein. Mus. V, 355 fg.

Großvater nicht mehr aushalten, und da er nun einmal zum Kampfe nicht ausziehen sollte, so wollte er wenigstens nicht im Hause bleiben und zog es var, im Freien bei den Heerden zu leben und die unbändigen Stiere zu Paaren zu treiben. Er teat im Drama wol zuerst auf, und schilderte im Selbstgespräch seine Lage und sein Unglück, welches ihn verhinderte auszuziehen und seinen Vater an seinen Feinden zu rächen. Dann erfolgte die Landung und der Chor trat auf. Dann Phönix und der Jüngling, welcher zuerst als ein Hirt des Landes eescheint, bald aber aus seinen Zügen und dem Geist seiner Rede als der Sohn des Achilleus erkannt wied. Da aber Neoptolemos die Erlaubniß, in den Keieg zu ziehen, nicht hoffen durfte, dee Aufsoderung dagegen und dee Gelegenheit dazu unmöglich widerstehen konnte, so wird von heimlicher Entweichung, von einem Verstecke die Rede gewesen sein, oder auch von einee Verkleidung des schönen Knaben und Zerstörers von Ilion in eine Dirne für die Schiffsmannschaft; dee Knoten des Drama's lag in den Hindernissen, welche diese Vorschläge der Reihe nach scheitern ließen. Ein Geeücht meldete dem Königshause, daß Phönix angekommen sei, und nun wird von dieser Seite her eingeschritten und vermuthlich Anstalt zur Gewalt gemacht. Der erzürnte Lykomedes speach waheescheinlich von einem Hinterhalt. Das deamatische Leben des Stückes und die Kraft und Wieksamkeit der Beredsamkeit des Phönix hing von dem Geade der Gefahr ab, in welchen das Unteenehmen und sein beabsichtigter Plan versetzt wurden. Wie die Auflösung geschah, ist nun freilich unbekannt, aber das ist sicher, daß der greise Lykomedes veesöhnt werden mußte und seinen Enkel mit guten Lehren und Wünschen entließ, während Deidamia mit zerrissenem Heezen, wie varmals den Geliebten, so jetzt auch den Sahn froh und kampflustig scheiden sah. Wahrscheinlich geschah die Auflösung nach den Kyprien durch den Geist des Achilleus. Attius hatte in seinem Neoptolemos den Phönix des Sophokles nachgebildet, wofür leicht, wenn der Chor der Daloper wegfiel, der andere Titel gewählt weeden konnte, zumal sich Attius wieder mehr dem Epos näherte, und die Stelle, welche Phönix in der Gesandtschaft an den Neoptolemos einnahm, wieder dem Odysseus zurückgab.

Der Scholiast zum Homer [62]) bemerkt, daß die Tragikee in der Geschichte des Phönix vom Epos abwichen, und weiter unten wird hinzugefügt [63]): Euripides führte in dem Phönix den Heros schuldlos auf die Bühne, wie Harpakration, der Schülee des Dias, in dem Gedichte sagt. Lykophron in der erwähnten Stelle vermischte die Blendung bei Euripides und die Schuld gegen seinen Vater bei Homer. Daß aber Euripides den Phönix blenden ließ, ist sicher gestellt [64]), ob er sich aber noch auf andere Vorgänger stützte, als etwa den Pherekydes oder Hellanikos, Pisandros oder einen epischen Dichter des Cyklus, wie Valckenaer meint [65]), steht sehr dahin, wäheend wir auf der andern Seite behaupten zu dürfen glauben, daß die Blendung des Phönix so sicher ein nesprüngliches Element des Mythus ist, als die Unschuld dieses Helden van Voen herein ihm fremd war. Ennius hatte den Phönix des Euripides übersetzt. Auch Ovidius deutete wol auf die Tragödie des Euripides hin [66]), wenn er den Phönix seines Unglücks und seiner Unschuld wegen treffend mit Hippolytos zusammenstellt. Die Geschichte von dem Dämon Anagyros [67]), welche speüchwörtlich war, ist van Euripides in den Mythus des Phönix hineingezogen warden, wie wir aus dem Buche des Hieronymus über die Tragödiendichter wissen, in welchem die fragliche Geschichte mit dem Phönix des Euripides zusammengestellt war [68]). Diese Geschichte aber enthielt eine Veekettung von Unglücksfällen, welche Schlag auf Schlag aus einem Misgriff oder Versehen entsprangen. Ein alter Büegee jenes attischen Demos hatte in dem Haine jenes Dämons oder nach einer anderen Erzählung an dem Altare desselben gefrevelt [69]); die letztere Eezählung beweiset durch den größeren Umfang, daß die Geschichte richtig von Jacobs in den vermischten Schriften (6. B.) aufgefaßt ist. Der rachsüchtige Dämon gibt nun dem Kebsweibe des Alten easende Liebe zu seinem Sohne ein, das Kebsweib, weil es hartnäckig verschmäht wied, verleumdet den Sahn bei dem Alten, welcher nun den Sohn blendet und einkerkert. Nach dee ersten Erzählung, zu welchee die zweite das Motiv liefert, erhenkt sich nun der Alte selbst, weil ihn und das Weib Schimpf und Schande bei dee ganzen Stadt teaf, und zuletzt stürzt sich die Dirne in einen Beunnen. Die Vergleichung des Phönix aber mit dee symbolisch gewordenen Sage kann über die Verleumdung der ἀμνήστευτος γύνη, wie sie Euripides (Fragm. 13) nennt, mit der darauf folgenden Wuth des Alten gegen seinen Sohn, und die Blendung des Jünglings duech den getäuschten Vater nicht hinausgereicht haben. Weder eine voehergehende Schuld des Amyntar, noch sein und seines Hauses Untergang lag in dem Umfange der Tragödie. Da nun eine solche Behandlung und die grausame Bestrafung eines schuldlosen und um seiner Tugend willen leidenden Jünglings den Inhalt des Drama's ausmachte, sa kam es darauf an, wie der von einem leidenschaftlichen und argwöhnischen Vatee, welcher durch ein schönes Weib beherrscht und getäuscht wird, und ungeachtet aller angewandten Mittel der Enttäuschung in der Täuschung selbst verbleibt nnd durch kein Hinderniß auf seinem verderblichen Wege aufgehalten, durch keine Gründe gewarnt, die theilnehmenden Zuschauer in langer Erwartung hielt, zuletzt in Schauder und Mitleid versetzte. Die Verwickelung muß mit der eines unglücklichen Processes Ähnlichkeit gehabt haben. Die von Äschines und Demosthenes hervorgehobenen und in der Rhetorik berühmt gewordenen Verse (Fragm. 4) verrathen einen

62) Ad Iliad. IX, 447. 63) v. 453. 64) *Aristoph.* Acharn. 417. 420. *Thesmophor.* v. 414. 65) Diatribe p. 262—275. Wenigstens ist p. 269 der Phönix des Sophokles mit Unrecht hierher gezogen worden. *Heyne* ad *Apollod.* p. 216.

66) Ars amandi. I, 337. 67) *Suid.* s. v. *Ἀναγυράσιος*. Über den Demos Anagyros, jetzt Agyra, s. *Philochor.* ad *Siebel.* p. 62. Der Heros Anagyros, nach welchem eine Komödie des Aristophanes benannt war, und folglich der Inhalt der Komödie selbst, hatte wol mit jenem Dämon nichts gemein. 68) *Suid.* s. v. *ἐναύειν*. 69) Lexic. Coislin. 177 ap. *Gaisford.*

Anwalt des Phönix, aber die Person, welche dem empörten Vater sich entgegenzustellen wagen durfte, mußte eine sehr gewichtige sein und durfte auch nicht zur Familie des Amyntor gehören, da Euripides so große Einfachheit zu vermeiden weiß. Wahrscheinlich war es Peleus, welcher jene Verse sprach, eine Person, welche schon von Homer durch ihre Aufnahme desselben in die Geschichte des Phönix verflochten wird. Um die Verbindung, in welche Ormenos, die Stadt des Amyntor, und die des Peleus zu einander standen, hervorzuheben, meint Welcker, hatte die Geliebte des Alten den Namen Phthia geführt, die nur mit Rücksicht auf die Homerische Erzählung Klytia genannt wurde. Der Freund und Anwalt des Phönix hatte diesen vorher ermuntert, selbst zu sprechen und sich zu vertheidigen [70]), und wenn dieser Dialog die Unschuld des gebeugten Jünglings auf's Deutlichste herausstellte, so stellte ihn dagegen seine Vertheidigung bei dem Vater, welchen er zu fürchten hatte, in ein zweifelhaftes Licht. Wenn Valckenaer [71]) vermuthet, daß Phönix von seinem Freunde aufgefodert war, sich an seinem Vater zu rächen, so geht er vielleicht zu weit, aber gewiß war ihm, wahrscheinlich von seiner Mutter, die ohne Zweifel seine Partei ergriffen hatte, gerathen, sich mit List oder Gewalt der Ungerechtigkeit zu erwehren, und der Edelmuth des Jünglings erscheint um so größer, wenn er auch von seiner Mutter diesen Rath nicht annahm und wie Hippolytos lieber Unrecht leiden als thun wollte. Amyntor läßt nun den Stahl glühend machen, um die, wie er glaubt, schuldigen Augen zu blenden. Der Antheil aber, welchen Alkimede nach den kyzikenischen Reliefs an dieser Handlung und neben der Phthia an dem Drama selbst nahm, mußte das Mitleid des Zuschauers gewaltig steigern. Von Phönix Worten nach der Blendung sind schöne Reden erhalten [72]). Schließen konnte das Stück nicht ohne Aussicht der Heilung und Herstellung des Gesichtes des unglücklichen Jünglings, wie die von ihrem Vater Desmontes geblendete Melanippe durch Poseidon das Auge zurückerhielt. Aber vielleicht bedurfte es wol nicht einer Auffoderung und Ermunterung eines Gottes an Peleus, den Phönix zu Chiron zu führen und ihn heilen zu lassen, und wenn von Peleus schon vor der Blendung dem Phönix die Hoffnung der Heilung durch Chiron geworden war, so ertrug dieser bei seiner Unschuld auch wol um so kühner und kräftiger die qualvolle Strafe, und da Peleus außer der Aussicht auf die Heilung noch das Versprechen hinzufügte, daß er Phönix zum Könige der Doloper machen wollte, so nahm das Drama einen befriedigenden Ausgang. Demosthenes bemerkt noch, daß Theodoros und Aristodemos den Phönix nie spielten, sondern Molon und andere der alten Schauspieler [73]).

Der Phönix oder Käneus des Ion [74]) macht um so größere Schwierigkeiten, als wir „den Phönix mit dem Lapithen Käneus nirgends zu einer Handlung verbunden sehen, obgleich beide an der kalydonischen Jagd Theil nahmen. Ein besonderes Verhältniß zwischen ihnen bei diesem bunt zusammengesetzten Vereine ist weder bekannt, noch auch zu vermuthen." So glaubt Welcker unter Käneus eine ganz andere Person verstehen zu müssen, welche wegen der Ähnlichkeit mit ihm in einem besonders ausgezeichneten Punkte, oder wegen Benutzung dieses Umstandes in Dramen diesen Namen erhielt, welcher Gebrauch sonst allerdings nur bei der Komödie stattfindet, wie Dionysalexandros, Äolosikon, Ödipothyestes u. s. w. Die beiden charakteristischen Merkmale aber, durch welche Käneus auffällt, sind, daß er im Kriege mit den Kentauren durch Fichtenäste in die Erde geschlagen wurde, und daß er zuvor ein junges Mädchen, *Καινίς*, war, und von Poseidon verwandelt und unverwundbar gemacht wurde [75]). Die Verwandlung, welche auch die Komödie Käneus des Araros behandelt hatte, hatte wol etymologischen Anlaß [76]). Es ist nun möglich, daß der jugendliche Phönix, durch das Kebsweib beschuldigt und hart bedrängt von seinem Vater, als ein neuer Käneus oder Wiedergeborener auf die eine oder andere Weise verwandelt, siegreich aus dem Drama hervorging. Er erhielt dann durch Chiron (oder durch Asklepios oder durch die Boreaden, wie Welcker hinzufügt, ich weiß nicht, auf welche Auctoritäten gestützt) sein Gesicht wieder und wurde von Peleus zum Könige der Doloper gemacht [77]), ganz ähnlich wie die Melanippe bei Euripides durch Chiron geheilt wird. So wurde aber Phönix wirklich ein neuer Mensch, aus einem Blinden ein Sehender. Der Zusatz im Titel *ἢ Καινεύς* enthält demnach nicht eine neue Person, was in Tragödien nicht vorkommt, sondern nur einen Umstand, oder eine Andeutung über die Entwickelung der Fabel, was mit verschiedenen andern Doppeltiteln ziemlich übereinstimmt. Wäre dies aber nicht der Fall, sondern Käneus die zweite Person gewesen, wie in den Komödientiteln Önomaos oder Pelops, Semele oder Dionysos, so durfte man doch, besonders bei Ion, aus einer solchen Eigenthümlichkeit nicht zu viel machen und am allerwenigsten an eine Komödie oder gar an ein Satyrspiel denken, zumal die Fragmente durchgängig den tragischen Charakter tragen. In diesem Falle wäre dann aber nach Welcker's Meinung vielleicht an Achilleus auf Skyros zu denken, welcher die Mädchentracht abwirft und mit Käneus verglichen werden konnte, und in dieser Geschichte konnte Phönix dann leicht eine Hauptrolle erhalten. Der Chor dieses Drama's bestand nach Aristophanes aus Bürgern [78]). — „Der zweite Phönix des Ion wird nur einmal von Athenäos und nur einmal von Hesychios citirt, denn wenn Athenäos, wie Pollux ein ander Mal blos *ἐν Φοίνικι* sagt, so bleibt es ungewiß, welcher von beiden gemeint ist." Welcker und Riebeding halten diesen zweiten Phönix blos für eine neue Überarbeitung des ersten Phönix wegen ungünstiger Aufnahme [79]).

70) Fragm. 3. 8. 71) Diatribe. p. 268. 72) Fragm. VI, 9. 10. *Ennius* Fragm. 5. 73) *π. παραπρεσβ.* p. 178. 74) Welcker, Griechische Tragödien. III. S. 955 fg.

75) Schol. Il. I, 264. Schol. *Apollon.* I, 59. *Antonin. Liberal.* 17. *Hygin.* II, 173. *Ovid.* Met. VIII, 305. XII, 189. Rhetor. ed. *Walz.* III, 377. 76) *Meinecke*, Hist. crit. comic. p. 344. 77) Bei *Phylarch.* ap. *Sext. Empiric.* adv. mathem. I, 12. p. 272 *Fabric.* und bei *Orph.* Argonaut. v. 674 ist nicht von Phönix, sondern von Phineus die Rede. So scheint hier ein Irrthum statt zu haben. 78) Ranae v. 706. 79) *G. A. B. Wolf*, Prolegg. ad *Plauti* Autolyc. 1838. p. 14.

Eine mythische Deutung dieses Phönix zu versuchen, ist jedenfalls äußerst schwierig, doch wollen wir hier dasjenige zusammenstellen, was vielleicht künftigen Forschern zur Grundlage der Deutung dienen könnte. Chiron und Phönix sind vielleicht die einzigen hellenischen Repräsentanten einer mystischen Weisheit, von welcher wir sonst in Hellas nur äußerst verwischte Spuren finden. Die kalydonische Jagd ist ohne Zweifel ein keltischer Typus [80]), und wenn Phönix noch von zwei Schriftstellern als Theilnehmer dieses Zuges genannt wird, ohne daß sie selbst hinzuzufügen wußten, wodurch er sich dort ausgezeichnet habe; während Phönix von Statius als ein Mann des Friedens erwähnt wird, welcher nur ob seiner Weisheit dem Achilleus ehrwürdig erschienen, so sehen wir uns plötzlich auf ein Feld und in einen Zeitraum versetzt, wo Völker auf einander einwirkten, welche erst die spätere Geschichte wieder in ein Verhältniß zu einander zu sehen weiß. So mag auch der von Welcker vermuthete Zusammenhang der homerischen Phäaken und bretonischen Todtenschiffer seine Richtigkeit haben, obgleich dieser wol kaum nothwendig ist, während es sich eher glauben läßt, daß aus dem irischen Declan und den keltischen Fluthsagen der hellenische Deukalion mit seiner Pyrrha (Hie und Caridwen; ein Pyr auch in Pwyll's Holzjagd) abstrahirt wurde, als umgekehrt. Doch sparen wir lieber die Folgerungen aus diesen Sätzen für eine spätere Untersuchung auf, und bemerken wir nur noch über den Phönix, daß wahrscheinlich seine von Homer übergangene Blendung und Heilung durch Chiron, deren mystischer Charakter der epischen Dichtung nothwendig fremd bleiben mußte, ein ebenso primitives Element des Mythos ist, als seine Buhlerei und momentane Vermählung mit seiner Stiefmutter Klytia, wodurch wir wieder nicht minder als durch die Mysterienlehren, deren Vertreter Chiron und Phönix waren, auf den erschlagenen und bluttriefenden Kabirenbruder Phönix zurückkommen, namentlich wenn wir die Blendung mit Tzetzes durch den Fluch der *ἀγονία τέκνων* erklären, und nun bedenken, daß auch das Kabirenhaupt in ein Purpurtuch gewickelt und im Museion am Olympus begraben ward, während seine Zeugungstheile in heiliger Kiste zu den tyrrhenischen Pelasgern entführt wurden [81]).

3) Phönix, die ägyptische Hieroglyphe. So echthellenisch auch der Name Phönix ist, so wird doch die Fabel von dem Vogel Phönix dem Orient zugeeignet werden müssen. Die einzige sichere alttestamentliche Erwähnung des Phönix findet sich im Hiob, wo er von sich sagt, ich will in meinem Neste ersterben, und meiner Tage viel machen wie Sand [82]). Hier führt der Phönix den Namen Chul. Der Rabbiner Osaia (210. p. C.) sagt [83]): Alle Thiere gehorchten dem Weibe, mit Ausnahme des einzigen Vogels Chul, von welchem im Hiob die Rede ist; und der Rabbiner Jannai fügt hinzu: dieser Vogel lebt tausend Jahre und am Schlusse seines tausendjährigen Lebens geht ein Feuer aus seinem Neste hervor, und verzehrt ihn, aber es bleibt dann gleichsam ein Ei zurück, in welchem seine Glieder wieder wachsen und gleichsam sich neu beleben. Auch der Rabbiner Jodan, Simeon's Sohn, sagt: der Vogel Chul lebt tausend Jahre, wo dann sein Körper abstirbt und seine Flügel entfiedert werden, und es bleibt nur ein Ei übrig, aus welchem seine Glieder wieder erwachsen. Salomo Jaschi sagt zum Hiob: dieser Vogel wurde nicht mit dem Tode bestraft, weil er nicht vom Baume des Gewissens aß, sondern nach tausendjährigem Leben erneut er sich, und kehrt zur Jugend zurück. Pomerius bei Bochart bemerkt noch, daß der hebräische Chul dem italischen Fenice entspreche. Im Talmud heißt der Vogel Orsina, und Noah betete für ihn zu Gott, daß er ihn nicht sterben lassen möge, und jener antwortet dann mit dem Verse des Hiob. So lebt auch der Vogel Kuknus auf dem Gebirge Kasch in der Zweiheit einer unendlichen Zeit, baut sich aber zuletzt ein Nest, und reibt dann den Schnabel so lange an demjenigen des Weibchens, bis sie sich entzünden, sie verbrennen, und aus der Asche die Wiederbelebung geschieht. Noch in China findet sich die Idee des Phönix in mit den classischen Zeugnissen so auffallend übereinstimmenden Zügen wieder, daß ich nicht unterlassen kann, dasjenige, was mir mein Freund Ellissen darüber berichtet hat, hier mitzutheilen [84]). In dem chinesisch-lateinisch-französischen Wörterbuch Hàn-tsé-sy-y, d. h. Sinicorum-Characterum-Europaea interpretatio, welches nach der Handschrift des portugiesischen Jesuitenmissionairs Basilius de Glimona (Ende des 17. Jahrh.) der jüngere de Guignes (Paris 1813) herausgab, findet sich S. 899 unter der Classe des 196. Wurzelcharakters, nämlich der Vogel Niào, des 12,893. Charakters des Lexikons überhaupt das Wort Fóng, welches in Verbindung mit dem S. 904 unter Nr. 12,967 befindlichen Hoâng als ein fabelhafter Vogel, und der König der Vögel bezeichnet wird. Fóng heißt der männliche, Hoâng der weibliche Phönix, Fóng-Hoâng ein Phönix überhaupt, analog den Combinationen der beiden verschiedenen Geschlechtsbenennungen zu einem gemeinschaftlichen Gattungsnamen, wie sie im Chinesischen bei sehr vielen Thiernamen, z. B. bei dem gleichfalls fabelhaften Kì-lin (Einhorn) vorkommt. Nach dem Buche Se-ou-chin-ki der Götter- und Dämonengeschichte existirt vom Vogel Fóng-Hoâng immer nur ein Paar, welches sich zeigt, wenn hocherleuchtete und in die Verhältnisse des Reiches eingreifende Männer geboren werden sollen. Ebendies erzählt auch Kämpfer [85]) nach den Berichten der Japaner, in deren Sprache der Wundervogel Foo, und der durch seine Erscheinung verkündigte Heros ein Sesin heißt. Kämpfer gibt am angeführten Orte auch zwei Abbildungen dieses Vogels nach der Vorstellung der Japaner und Chinesen, welche beide hinsichtlich des Schweifes dem Pfau am nächsten

80) Mytholog. III, 2. S. 116 fg. 81) Ebend. II. S. 117 fg. 82) Hiob 29, 18. 83) ad Genes. III. v. 6. Comment. c. 19. ap. *Bochart* Hieroz. III, 818 sq.

84) Vergl. noch die Noten zu Ellissen's Übersetzung von Voltaire's Prinzessin von Babylon. (Leipzig 1844.) 85) Geschichte und Beschreibung von Japan, herausgegeben von Dohm. (Lemgo 1777.) 1. Th. S. 140.

kommen, während der Kopf in dem japanischen Bilde mehr an den eines Reihers, in dem Chinesischen dagegen an den eines Hahnes mit stattlichem Kamme erinnert. Ein bis auf den gleichfalls pfauenartigen Schweif ganz abweichendes Bild des Fóng-Hoâng findet sich bei Athanasius Kircher[86]) und ebendort[87]) die aus der chinesischen Flora des Peboim entlehnte Nachricht, daß die Erscheinung dieses schönen Vogels dem Königshause Unheil weissage, und daß er auf dem Berge Tan im Lande Leaotong niste. Beigefügt ist ein chinesisches, ihn beschreibendes, Gedicht, welches in lateinischer Übersetzung also lautet:

> Humeris virtutes ales justitiam lumbis obedientiam, reliquo corpore fidelitatem significat;
> Avis piissima ante instar rhinocerotis retro tamquam cervus graditur,
> Gerit caudam sicut gallus caput draconis in modum, pedes simillimos testudini gerit,
> Quinque pulcherrimarum avium coloribus ales coruscus refert
> Haece veluti symbolico quodam amictu adorantes Colai[88]) et Mandarini quin vel ipse rex in vestibus auro depictas gestant.

Schon im uralten Odenbuch, Schi-king, gesammelt von Confuzius, vor 500 vor Christus, erscheint der Fóng-Hoâng, dessen Füße, beiläufig gesagt, in allen jenen Abbildungen mit denen einer Schildkröte nicht die mindeste Ähnlichkeit haben, als Symbol der höchsten Macht und unvergleichlichen Herrlichkeit des Kaisers. Der Anfang des betreffenden Gedichtes lautet in Rückert's poetischer Bearbeitung von des La Charme lateinischer Übersetzung des Schi-king also:

> Der Vögel Fürst Hoâng-Fóng
> Sitzt auf dem Baume U-tong,
> Davon des Baumes Kronen sproffen.
> Der Kaiser breitet aus die Flügel
> Der Herrschaft über Thal und Hügel,
> Und sammelt alle Reichsgenossen u. s. w.

Doch genug davon. Wir wenden uns zu dem ägyptischen Phönix. Raum und Zeit sind abstracte Begriffe, und deshalb allen auf unterster Culturstufe stehenden Völkern gänzlich unzugänglich. Ist aber der Ideenkreis einmal dem abstracten Denken erschlossen, und hat das Bedürfniß irgend einer, wenn auch noch so schwerfälligen und unvollständigen Schrift, aufgeweckt, so bleibt dennoch der an concretes Denken gewöhnte Geist gewissermaßen gezwungen, alles Abstracte concret, oder deutlicher gesagt, bildlich, symbolisch aufzufassen und darzustellen. So wird es mit der Hieroglyphenschrift der Ägypter ergangen sein, und wenn in dieser Schrift der Begriff der Zeit durch das Bild eines Vogels versinnlicht wurde, so brauchte man nur einen Schritt weiter zu gehen, um wie der Chinese durch sein Jos in wunderlichster Abstufung alles Gott und die Religion Betreffende bezeichnet, durch denselben Vogel, welcher einmal als Charakterbild für die Zeit gewählt war, auch alles dasjenige zu versinnlichen, was mit der Zeit in irgendwelcher Verbindung steht. Nimmt man nun an, was sich freilich wol ebenso wenig beweisen als widerlegen läßt, daß die Ägypter in den Tagen Herodot's schon Uhren hatten, und was für unsern Zweck das wichtigste ist, schlagende Wasseruhren[89]), welche nach arabischen Berichten über China dort im 9. Jahrhundert wenigstens ganz gäng und gebe waren, so läßt sich freilich kaum denken, wie die ägyptische Hieroglyphenschrift ein solches Wunderwerk, als eine Schlaguhr, namentlich für den hellenischen Geist des Herodotischen Zeitalters sein mußte, anders bezeichnen konnte, als durch einen periodisch singenden Vogel; und existirten wirklich in jener Zeit schon solche sprechende Zeitmesser, so erklärt sich auch ganz leicht und natürlich die Bewunderung, welche im Orient und Occident dem Vogel Phönix gezollt wurde, zugleich mit der ganzen fabelhaften Verbrämung, in welche er von Herodotos an bis auf Lactantius und durch das ganze Mittelalter hin bis zu dem Irenaufstande unter der Königin Elisabeth bei allen in die Geheimnisse der orientalischen Mechanik Uneingeweiheten nothwendig gehüllt wurde. Indem wir aber diese einleitenden Worte nur als einen Versuch hierher stellen, welcher in der Folge vielleicht dazu dienen kann, alle die Sagen und Traditionen über singende, ewige und sich selbst verbrennende, aber aus der Asche wieder sich erhebende Vögel des Orients zu erklären, die wir hier nach unsern Kräften so zusammengestellt haben, daß unsere Ansicht wenigstens nicht grundlos, sondern wohl begründet und erwogen erscheine, hoffen wir jedoch zugleich, daß auch andere Gelehrte, namentlich Orientalisten, das, was uns entgehen mußte, zusammenstellen, und durch eine Vergleichung ihrer Untersuchungen mit der meinigen das prüfen und erproben, was von uns bis jetzt nur als bloße Conjectur hier hingestellt werden konnte.

Herodotus[90]) nun zunächst sagt: Es gibt einen heiligen Vogel Namens Phönix, den ich indessen nur im Bildniß sah, wie er denn auch gar selten, und wie die Heliopoliten sagen, in 500 Jahren nur einmal zu ihnen kommt und zwar behaupten sie, er komme immer, wenn sein Vater gestorben ist. Er ist aber, wenn er dem Bildniß gleich sieht, in Größe und Aussehen, wie folgt: Theils ist sein Gefieder goldfaserig, theils roth und im Umriß und in der Größe ist er wol am meisten dem Adler zu vergleichen. Von diesem sagen sie nun, daß er Folgendes anstelle, was sie mich nicht glauben machen. Aus Arabien her trage er seinen Vater, in Myrrhen eingemacht, nach dem Heiligthum des Helios, und begrabe ihn auch dort.

---

86) China illustrata. (Amstelod. 1667.) p. 196. 87) p. 195. 88) Ko-lao, Minister.

89) Das sanfte Geplätscher der Wasseruhren konnte die Mythologie als Gesang fassen, und wenn an den Wasseruhren ein Mechanismus der Art angebracht war, daß gewisse Tageszeiten durch eine bestimmte Anzahl von Schlägen angezeigt wurden, so erklärt sich einmal der Gruß des Phönix an die Sonne mit dreimal wiederholtem Flügelschlag, dann aber auch das Anzeigen der Stunden bei Tag und Nacht durch nicht zu misdeutende Töne durch den Phönix. 90) II, 76. *Antiphanes Homopat.* ap. *Athen.* XIV, 655 B. In Heliopolis werden die Phönixe geboren, in Athen die Eulen.

Er trage ihn aber also, daß er zuerst aus Weihrauch ein Ei mache, so groß er es zu tragen vermöge, hernach das Gewicht desselben erprobe und das Ei aushöhle, um seinen Vater in die Höhlung hinein zu legen und endlich die Höhlung mit frischem Weihrauch verschließe, wodurch, wenn der Vater darin liegt, wieder die ursprüngliche Schwere herauskomme. So trage er den Vater eingemacht in das Heiligthum des Helios. — Was also Herodotos sah, war eine hieroglyphische Zeichnung, und was ihm die Priester über die Bedeutung dieses Vogels mittheilten, geschah in der gleichfalls bilder- und phantasiereichen Priestersprache, welche Herodotos nicht verstand, und auch wol nicht verstehen sollte, und da ihm nun alles fabelhaft und unglaublich erschien, so bezweifelte er die ganze Sache. Philostratos [91]) erzählt: Der indische Vogel Phönix kommt alle 500 Jahre nach Ägypten. Sie sagen aber, daß dieser Vogel nur einzig in seiner Art sei, Strahlen aussende und von der Farbe des Goldes glänze. Er sitze aber, in Gestalt und Größe einem Adler ähnlich, in seinem Neste, welches er selbst für sich aus Gewürzen an den Quellen des Nils erbaue. Das aber, was die Ägypter von ihm sagen, wenn er nach Ägypten gebracht wird, das bestätigen auch die Indier, indem sie hinzufügen, daß der in seinem Neste sich auflösende Phönix sich selbst Trauergesänge singe, wie es auch die Schwäne thun. Tzetzes sagt, daß er bei seinem in politischen Versen abgefaßten Gedichte auf den Phönix die oben erwähnte Schrift des Philostratos, außerdem aber auch ein Werk des ägyptischen Hierogrammateus Chäremon vor Augen hatte, und erzählt dann, auf diese Quellen gestützt: Der Phönix ist ein einziger Vogel in seinem ganzen Leben, und schöner als der Pfau und ungleich größer und glänzender vom Golde, ein neues, fremdes Wunder. Er bauet sich sein Nest aus dem Baume der Gewürze, und wenn er gestorben ist, so wird aus seinem Leichnam wiederum ein Wurm, der, von der Sonne Gluth gezeitigt, wiederum ein Phönix wird. Er wandert nach Ägypten aus und stirbt nach einem Alter von 6—7000 Jahren in Äthiopien, nachdem er auf ägyptischem Boden angelangt ist [92]). Dann, was Pomponius Mela sagt [93]): Von den Vögeln ist vorzüglich der Phönix zu erwähnen, welcher einzig in seiner Art ist, und nicht durch Zeugung empfangen, nicht durch Geburt ins Leben gesetzt wird, sondern wenn er 5000 Jahre ohne Unterbrechung gelebt hat, sich selbst einen Holzstoß erbaut, und wenn er ihn mit Wohlgerüchen angefüllt hat, ihn besteigt, um sich aufzulösen. Dann in der Fäulniß der verwesenden Glieder sich begattend, empfängt er sich selbst, und wird wieder aus sich selbst geboren und schließt herangewachsen die abgestorbene Hülle in Myrrhen ein, trägt sie nach Ägypten und erhält sie durch ein merkwürdiges Leichenbegängniß, in Heliopolis, indem er sie auf das duftende Grab legt. Nach Achilles Tatius [94]) wird der Phönix in Äthiopien geboren und ist von der Größe eines Pfaues, den er jedoch an Schönheit übertrifft. Sein Gefieder ist mit Gold und Purpur untermischt, und wenn er sich der Vogel des Helios zu sein berühmt, so beweiset dies auch sein Haupt, welches eine äußerst künstlich gefertigte Krone trägt, die das Bild des Sonnenkreises ist. Er ist von blauer Farbe, aber sein Antlitz ist rosig, von angenehmem Eindruck und sendet Strahlen aus, denn die gespreizten Federn ahmen die Strahlen nach. Lebendig besitzen ihn die Äthiopier, todt aber die Ägyptier. Denn sobald er sein Leben mit dem Tode vertauscht, was freilich erst nach sehr langer Zeit geschieht, so trägt ihn sein Sohn zum Nil, und errichtet ihm dort folgendes Grabmal. Er nimmt nämlich soviel von der wohlriechendsten Myrrhe, als zum Einschließen des Leichnams hinreicht, höhlt jenen mit dem Schnabel aus und gräbt diese mitten hinein, und das ist das Grabmal des Vogels. Denn da der Leichnam bequem in die Höhlung eingefügt und mit Erde bedeckt ist, so trägt der Vogel, von unzähligen andern Vögeln, gleichsam als Wächtern des Leichnams begleitet, wie man einen abziehenden König begleitet, und damit nicht von dem Wege nach Heliopolis, welches des todten Vogels Sitz ist, abgewichen werde, begleitet das ganze heilige Werk an den Nil. Bald darauf erwartet er die Diener und sofort tritt ein ägyptischer Priester mit seinem Buche aus dem Tempel hervor, um den Vogel durch die Vergleichung mit der Abbildung zu erproben, weil der junge Phönix glaubt, daß ihm so wenig als möglich Glauben beigemessen wird. Nun enthüllt er die verborgenen Theile des väterlichen Leichnams und unterwirft dieselben der Prüfung, aber der Priester hat hier nur das Amt eines Lobredners zu übernehmen. Dann übergeben die Sonnengeister den Leichnam des gestorbenen Vogels dem Begräbniß. So geschieht es aber, daß sein Leben ihn zum Äthiopen, sein Tod aber, wenn er gestorben, ihn zum Ägypter macht.

Eine Zusammenstellung der Mythen über den Phönix findet sich in schönen Ovidischen Distichen bei Firmicus Lactantius [95]), und dürfen wir, was freilich von andern geschehen ist, dieses Gedicht um so weniger übersehen, als es die Ansicht begünstigt, daß die Hieroglyphen des Phönix nicht nur die Zeit selbst, sondern auch die historische Darstellung eines Zeitraumes, also ein hieroglyphisches Geschichtswerk, die Wasseruhr und endlich die sogenannte Phönixperiode oder die annos magnos bezeichnete. Es ist eine glückliche Stätte, heißt es dort, weit entlegen im ersten Aufgang [96]), wo die größte Pforte des Sommers und Winters ist, da, wo der ewige Pol sich erschließt und wo die Sonne an den Axen des Sommers und Winters den Tag ergießt. Dort dehnt sich eine Ebene in weiten Strichen aus, ohne daß sie durch einen sich erhebenden Hügel oder durch ein tief gäh-

91) Vita *Apollon. Tyan.* III, 14. *Joh. Gaza*, Ecphras. 566. 578. *Καὶ νέκρος πάλιν ὄρνις ἐδέξατο νόστιμον ἥβην.* 92) Chiliad. V, 388 sq. Auch *Eustath. Antioch.* Hexaëm. p. 25. Der Phönix hat die Größe des Pfaues, übertrifft ihn aber an Schönheit. cf. *Epiphan.* in psychol. ap. *Jacobs* ad *Achill. Tat.* p. 685 sq. 93) Descript. Orbis. III, 8.

94) Amores Leucippes et Clitophont. III, 25. 95) Carmen in Phoenidem ap. *Wernsdorf.* Poet. Lat. Min. III, p. 298. 96) *Claudian.* XXII, 417. Venit ab extremo Phoenix longaevus ab Euro, appetens unco cinnama rara pede.

nendes Thal unterbrochen wäre. Doch überragt jene Ebene unsere Berge, deren Gipfel man so hoch anschlägt, um zwölf Ellen. Dort steht der Hain der Sonne aus vielen Hainen gesäet, von frischem Laube ewig grün, und als die Axe der Erde von den phaethontischen Flammen brannte, da blieb jene Stätte von dem Feuer unberührt. Und als die Sündfluth mit ihren Wassern die Erde überwogte, da überragte jene Stätte weit die Fluthen des Deukalion. Hierher dringen nicht blutaussaugende Krankheiten, nicht das kränkliche Alter, nicht der grausame Tod, nicht schmähliche Furcht und scheußliches Verbrechen, nicht wahnsinnige Gier nach Reichthum, nicht Mars und die von Mordlust brennende Wuth. Die herbe Klage fehlt mit der in Lumpen gehüllten Armuth, die schlafraubende Sorge mit dem quälenden Hunger. Nimmer erhebt sich dort ein Sturm, da nimmer dort des Windes schaurige Gewalt ersteht, nicht deckt dort Reif die Erde mit gefrornem Thau. Keine Wolke breitet dort über die Fluren ihr Vließ aus und nimmer trieft dort aus der Höhe des Wassers stürmische Nässe herab. Aber in der Mitte ist eine Quelle, von den Menschen Wein genannt, durchsichtig, sanft und reich an süßem Wasser, aber nur einmal in der Monate einfacher Zeit bricht sie hervor, und bewässert zwölfmal mit ihren Wellen den ganzen Hain. Das Geschlecht der Bäume aber, aus hohem Schafte entsprossen, trägt liebliche Äpfel, welche nicht zu Boden fallen werden[97]). Diesen Hain und diese Wälder bewohnt der einzige Vogel Phönix, der hier aus seinem Tode verjüngt lebt und als merkwürdiger Trabant dem Phöbus gehorcht und folgt. Dies Amt gab ihm die Mutter Natur[98]). Sobald die goldgelbe Morgenröthe in der Erhebung erglüht und mit rosigem Lichte die Sterne verscheucht, dann taucht er dreimal, viermal den Leib in die frommen Wellen, besprengt sich dreimal und viermal mit Wasser aus dem lebendigen Strudel und erhebt sich dann und setzt sich auf den höchsten Gipfel des höchsten Baumes, der sich über dem Hain erhebt und sich gegen den jungen Aufgang des werdenden Phöbos wendend, erwartet er seine Strahlen aus dem entstehenden Lichtglanz. Wenn aber die Sonne die Schwellen des blitzenden Olympos verlassen und des ersten Lichtes leichte Luft hervorspritzt, dann beginnt jener des heiligen Gesanges Melodien zu ergießen und mit wunderbarer Stimme das neue Licht anzuregen, wie nicht die Töne der Nachtigall, nicht die musische Flöte sich den Apollinischen Weisen vermöchten anzuschließen. Noch glaubt man, daß der sterbende Schwan sie nachahmen könne, noch der kyllenischen Lyra tönende Saiten, und wenn Phöbus die Rosse in des Olympos Vorhof geführt hat, und im weitern Laufe den ganzen Erdkreis erleuchtet, dann klatscht er Beifall mit dreimal wiederholtem Flügelschlag und schwingt nach dreifachem Gebet zu dem feurigen Haupte. Der Phönix unterscheidet auch die schnellen Stunden bei Tag und Nacht mit nicht zu misdeutenden Tönen, als der Fürst des Haines und des Waldes ehrwürdiger Priester. Nachdem er tausend Jahre seines Lebens so vollbracht hat, und die langen Zeiten ihn schon schwer gemacht haben, so flieht er, um das durch den Drang des Raumes erschlaffte Alter zu erfrischen, das süße Lager des Haines, und wenn er in Sehnsucht nach Wiedergeburt die heilige Stätte verlassen, so besucht er die Welt, wo der Tod herrscht, richtet den schnellen Flug nach Syrien, das Venus selbst nach ihm Phönikien[99]) benannt hat und sucht durch abgeschlossene, unwegsame Einöden die Haine zu erreichen, wo in den Klüften der entlegene Wald verborgen ist, und erkieset sich dann mit lieblichem Gipfel die erhabene Palme, die von dem Vogel den angenehmen Namen Phönix empfing[1]) und gegen welche kein schädliches Thier anzudrängen vermöchte, ob es eine schlüpfrige Schlange oder ein räuberischer Vogel ist. Dann verschließt Äolos die Winde in die schwebenden Höhlen, daß sie nicht durch ihren Hauch die purpurgeröthete Luft

97) Clandian (Eidyll. XLII) sagt: Des Phönix Wohnstätte befindet sich in einem ringsum vom Ocean umflossenen Hain jenseit der Inder und des Eurus. Dieser Hain wird zuerst von den schnaubenden Sonnenrossen berührt, deren nahes Stampfen er fühlt, wenn die feuchten Schwellen von den thauenden Wogen wiederhallen. Dorther erglüht der kommende Tag und fernhin erbleicht die Nacht vor den blitzenden Rädern in flüchtiger Verhüllung. Dieses Reich bewohnt der allzu glückliche titanische Vogel, dem allein der ungleiche Küstenstrich verboten ist, der einen von kranken Wesen unberührten Strand bewohnt, und nicht von der wilden Befleckung der Menschenwelt leidet. — Dieses jenseit Indien, also in das hintere Indien placirte Paradies und Schlaraffenland, verhält sich wie Amerika in der ersten Zeit nach seiner Entdeckung. Es ist also nicht ein mythisches, nur in der Phantasie existirendes, sondern ein wirkliches geographisches, obgleich damals ziemlich unbekanntes Land. Übrigens kam der Phönix doch wol früher aus dem vordern als aus dem hintern Indien und wurde er nur mit dem Schwinden des Nebels immer weiter in die Ferne geschoben. Herodotos, und wer ihm folgt, lassen ihn aus Arabien kommen. *Plin.* X, 2. *Lucian.* Hermot. 52. Φοίνικος ἔτη βιοῦν, sprüchwörtlich, wozu der Scholiast: er meint den arabischen Vogel. Lukian selbst (de morte Peregrini 27) nennt Indien das Vaterland des Phönix. Siehe noch Panag. sutros in Ellissen's Polyglotte. I. S. 409. 98) Jener göttergleiche Vogel ist lebenskräftig und ebnet die Sterne durch Ausdauer, zerreibt mit verjüngten Gliedern die Zeit, ungewöhnt durch Fraß den Hunger zu stillen, oder durch den Trank aus irgend einer Quelle den Durst zu löschen. Ihn nährt der Sonne reinere Gluth und spendet ihm windreiche Nahrung (ventosa pabula) die luftige ätherische Nahrung der Tethys, indem sie aus unschädlichem Dunst das Futter ihm reicht (Clandian). Nach Ovid (Met. XV, 362 sq.) lebt der Phönix nicht von Kräutern, nicht von Früchten, sondern von den Thränen des Weihrauchs und dem Saft des Amomos. Die ätherische Nahrung des Vogels ließe sich aus der Nahrung der Gestirne erklären, welche gleichfalls ätherischer Thau ist. Aber wahrscheinlich konnte die Wasseruhr nicht mit gewöhnlichem Wasser gefüllt werden, sondern nur mit ätherischem, durch Priester noch besonders geweihetem Regenwasser, das in Ägypten schon wegen der Seltenheit des Regens (40 Tage jährlich nach Herodot's Zeugniß) leicht als heilig und ätherisch erscheinen konnte. Auch nach dem Zeugniß des Senators Manilius hatte Niemand den Phönix essen sehen und in Arabien war er das heilige Thier der Sonne. *Plin.* X, 2.

99) Der Weg, welchen der Vogel nimmt, zeigt vielleicht den Weg an, auf welchem nach tausendjährigem Gebrauch in Indien die Erfindung den Ägyptern zugeführt wurde. Oder macht der Phönix nur diesen Weg als Begleiter des Sonnengottes, dessen Diener er ist?

1) Diese Etymologie, so unrichtig sie ist, findet sich auch bei *Plin.* XIII, 4.

verletzen, und nicht vom Notos gesammelte Wolken an der Wölbung des Himmels die Strahlen der Sonne verdrängen und den Vogel beschädigen. Dort baut er sich nun sein Nest, oder ein Grab, denn er stirbt, um zu leben und erzeugt sich selbst[2]. So sammelt er in reicher Waldung sich Säfte und Wohlgerüche, wie sie der Assyrier sucht, oder der reiche Araber und Indier, Schätze von den Pygmäen gesendet oder im reichen Busen des reichen sabäischen Landes erzeugt. Zimmt und den fernhin reichenden Duft des Amomus trägt er zusammen, und Balsam, gemischt aus der sanften Narde Zweigen, duftenden Akanthus, und des Weihrauchs Thränen, und die Tropfen des Abesus und fügt der zarten Narde reifende Ähren und der Myrrhe Alles heilende Kraft hinzu, legt nun den wandelbaren Leib auf das ausgebreitete Nest[3], die ruhenden Glieder auf das Lager des Lebens, spritzt dann mit dem Schnabel Saft um und über die Glieder, um bei seinem Leichenbegängniß zu sterben, und empfiehlt dann sein Leben[4] unter so mancherlei Duft und verliert nicht den Glauben an des Grabes Tugend. Nun lodert der Leib auf vom zeugenden Tode verzehrt. Die Hitze selbst gebiert die Flammen und empfängt aus ätherischem Lichte die Gluth. Der Phönix brennt und wird in verbrannte Asche aufgelöst[5]. Die im Tode zu einem Teige zusammengeknetete Asche bläst sich zusammen und empfängt des Samens Kraft. Aus ihr soll zuerst ein Thier von milchweißer Farbe erstehen, ein Wurm ohne Glieder[6]. Aber mit der bestimmten Zeit wächst er plötzlich ins Unendliche fort und knäult sich zur Form eines rundgedreheten Eies zusammen[7]. So wird er wieder ausgebildet zu der Form, die er zuvor einnahm, und der Phönix geht aus der gesprengten Umhüllung hervor, wie aus dem Gespinnst der ländlichen Raupe, das hoch am Felsenzahn befestigt ist, der Schmetterling entschlüpft. Nicht ist ihm Speise auf der Erde gestattet, noch hat Jemand die Pflicht, den unbefiederten zu weiden. Er benetzt sich die Zunge mit ambrosischem Thau und süßem Nektar, der dem zarten, sternentragenden Pol enttrieft. Dann löst er sich auf, dadurch wird er unter Wohlgerüchen genährt, bis er das gereifte Bildniß zeigt. Und wenn sich des ersten Alters Jugend blühend entfaltet, dann schwingt er sich empor, zum väterlichen Horst zurückzugehen. Doch alles, was vom vorigen Körper übrig blieb, die Knochen, Asche und die abgeworfene Hülle, das trägt er alles mit den Krallen, in balsamische Myrrhen und Weihrauch gekleidet und mit frommem Schnabel abgerundet, in die Ferne[8]. Er faßt es mit den Krallen fest und eilt zum Sonnenaufgang, und setzt sich nieder am Altar und legt die Last zur Erde, in heiliger Behausung. Und Anfangs gleicht er an Farbe[9] dem safrangelben pu-

2) Er wird nicht erzeugt und erbebt sich nicht aus Besamung. Er ist sich Vater und Nachgeburt und ohne Erzeugung verjüngt er sich die ausgedienten Glieder durch willkommenen Tod und erstrebt im Leichenbegängniß ein neues Leben. Claudian bestätigt, daß der Phönix nach tausend Jahren stirbt. Die Wiedergeburt aus sich selbst, ohne Erzeugung, bezieht sich natürlich auf die Zeit, nicht auf die Wasseruhr. 3) Das hier gegebene Recept ist sicherlich dem heliopolitanischen Sonnencultus entlehnt. Auch Claudian sagt: Wenn der Phönix alt wird und nicht mehr vermag die gelösten Flügel vom Boden zu erheben, um mitten durch die Wolken zu eilen, dann wird er des abgelaufenen Lebens eingedenk, und beginnt der wiederkehrenden Bildung neuen Anfang. Er liest sich die trockenen Kräuter von den warmen Hügeln aus, und indem er sich aus kostbarem Laube eine Weihrauchhütte erbaut, so besorgt er zugleich seinen Scheiterhaufen und die künftige Geburt. 4) Claudian: Hier setzt er sich und grüßt schwächer mit schmeichelhaftem Klang die Sonne, mischt Bitten ein und heischt im strömenden Gesange die Entzündung, um neue Kräfte zu gewinnen. Und wenn mit straffen Zügeln ihn Phöbus aus der Ferne sieht, so hält er plötzlich an, und tröstet den frommen Greis mit den Worten: O du, der du das Alter auf dem Scheiterhaufen opferst und in falscher Entsagung die neue Geburt dir eintauschest, wie du oftmals aus dem Tode zu neuem Leben erwacht bist, aus eigener Vernichtung die Jugend dir einlösetest, empfange wiederum den neuen Anfang und lege ab den abgenutzten Leib, um schöner zu erstehen in verjüngter Form. Und faßt mit diesen Worten an seinen Feuerschopf und schlägt mit abgeschleuderten Lebensfunken den Wallenden zu Boden, und nun verbrennt er von selbst. 5) Wie sich der Phönix aus dem Feuertode zum neuen Leben erhebt, also geht die Welt im Feuer unter, um sich neu zu gestalten und im Hellenenthum werden verschiedene mythologische Wesen durch Sieden in Kesseln verjüngt. Claudian: Er freut sich zu sterben, auf daß er schnell zur Wiedergeburt gelange. So erglüht der Damm der Wohlgerüche vor der himmlischen Pforte und verzehrt den Greis. Da der Scheiterhaufen gebiert, so arbeitet die Natur in den Windeln, daß sie den ewigen Vogel nicht verderbe, und ermahnt die treuen Flammen, daß sie die unsterbliche Zierde der Welt zurückgeben möchten.

6) *Plin.* X, 2. *Stat.* Sylv. II, 4, 36. Claudian. Unaufhörlich kocht der durch die Glieder gegossene Lebensgeist, und wiederkehrendes Leben überschwellt die Adern, beginnt dem Sänger die Asche ohne Zwang zu bewegen und die rohe Kehle mit neuem Flaum zu bekleiden. Wer der Erzeuger gewesen war, wird jetzt ein wiedergeborener Sohn. Er ersteht von Neuem und das vermittelnde Feuer trennt die Grenzen des doppelten Lebens nur durch kleine Zwischenräume. Hier ist also Abweichung. Aber des Lactantius Worte haben einen tiefen Sinn und die Hieroglyphe erhält eine neue Bedeutung. Der milchweiße Wurm ohne Glieder ist ein noch nicht durch Geschichte ausgefüllter Zeitraum, der magnus annus, die neue Phönixperiode, welche sich an die vorhergehende unmittelbar anschließt, ohne schon durch Begebenheiten gezeichnet zu sein; ist endlich die noch unbeschriebene lange Papyrusrolle, auf welche erst die Begebenheiten der neuen Epoche verzeichnet werden sollen. 7) Die abgerundete Zeit, eine abgerundete Geschichtsepoche, eine aufgerollte, beschriebene Papyrusrolle. Man vergleiche die Idee der Ostereier, eine, wie es scheint, ursprünglich keltische Sitte. 8) Dann freut es ihn am Nil die väterlichen Manen zu weihen; am Strand des phasischen Landes die erzeugende Rundung zu bergen (Nil und Phasis haben eine Quelle). Schnell eilt er mit der Bürde des in die Umhüllung der Gräser eingeschlaffenen Leichnams in den fremden Weltkreis. Und weiterhin: Die berühmte, durch rührige Feste bekannte Titanenstadt Ägyptens in der thebaischen Mark verehrt ihn. Dort entlastet sich der Phönix von dem Leichnam und des Gottes Königsblick verehrend empfiehlt er seine Last der Flamme, und opfert auf dem Altar seinen Samen und seine Reste. Die Weihrauch gewürzten Schwellen leuchten wieder und die Altäre duften den göttlichen Rauch und bis zu den pelusischen Sümpfen geleitet, durchdringt der Weihrauch die Nasen und schwängert mit heilsamem Wasser die Luft, und mit Äther, süßer als Nektar, durchduftet er des schwarzen Nilstroms siebenfachen Mund. 9) Claudian: Geheimnißvollen Sternglanz strahlen seine Augen und Feuerflammen umzingeln seine Gestalt. Das auf rothem Scheitel sich erhebende verwandte Gestirn, der Haubenfederbusch, scheidet Finsterniß und heiteres Licht, die Schenkel sind mit tyrischem Purpur gefärbt und darüber wehen Zephyrfittige, die ihren Azur mit Blumen verbrämen, und mit reichem eingestreutem Goldglanz strahlen. Auch *Plin.* X, 2. Der Phönix ist so groß wie ein Adler, sein Hals ist goldfarben, der

nischen Korn, das noch ruhet im Blatt, in der Krone der Ähre, wenn Flora ihren Kreis ausbreitet, am gerötheten Pol. Von solcher Bekleidung leuchten die Schultern und die gelbliche Brust; also glänzt sein Haupt und Nacken und die Höhe des Rückens, während der Schweif von gelbem Metall sich gespreizt erhebt und in seinen Flocken durch eingemischten Purpur sich röthet. Aber ein deutliches Zeichen bewährt sich oben zwischen den Federn, wo Iris, von Wolken umhüllt, gemalt ist. So leuchtet der Phönix glänzend weiß gezeichnet mit eingemischtem grünendem Smaragd, mit Spitzen von Edelstein und reinem Horn. Die Augen sind rundlich, zwei Hyacinthen vergleichbar, aus deren Mitte eine leuchtende Flamme erzittert. Die Strahlenkrone deckt das ganze Haupt, und spiegelt das Phöbeische Feuerhaupt. Schuppen decken die Schenkel, von gelbem Metall ausgezeichnet, und Rosenroth bringt die Krallen zu Ehren. Da erkennt man ein zwischen der Gestalt des Pfaus und dem gemalten Vogel des Phasis gemischtes Bildniß, und an Größe kommt ihm der in Arabien geborene Vogel, von dem es zweifelhaft ist, ob er ein Vogel oder ein wildes Thier der Wüste ist, kaum gleich [10]). Doch ist er nicht träge, wie Vögel mit schwerem Körper schwerfällig sind im Gang, ob des schweren Gewichts. Er ist schnell und leicht voll königlicher Zierde und zeigt sich also stets den staunenden Menschen. Ägypten strömt zusammen, ein solches Wunder zu schauen, und grüßt den seltenen Vogel im segnenden Tumult, *und gräbt auf heiligem Marmor sein wunderbares Bild und zeichnet mit neuem Namen die Sache und den Tag.* Das ganze Vögelgeschlecht versammelt sich und keiner denkt an Raub und keiner denkt an Furcht. Der Phönix schwingt sich, vom Vögelchor umringt, durch die Lüfte, und mit frommem Dienst geleitet ihn der frohe Schwarm [11]). Gelangt er aber zu des reinen Äthers Hauche, so kehrt dieser zurück, und jener schwingt sich zur heiligen Stätte. O du Vogel des glücklichen Looses und Schicksals, dem die Gottheit gab *sich selbst zu erzeugen.* Weib oder Mann, geschlechtslos oder auch beides. Wie glücklich ist, wer nicht des Bundes der Venus bedarf! Tod ist für ihn die Liebe. Aber der Tod ist seine einzige Wollust, auf daß er geboren werden könne, und seine einzige Sehnsucht ist der Tod. *Er ist sich selbst die Nachwelt, sein Vater und sein Erbe,* er ist seine Amme und sich selbst sein Pflegling. Er ist er selbst und nicht derselbe mehr, weil er es selbst und nicht er selbst ist, und des Todes Wohlthat bringt ihm die Ewigkeit [12]).

Die Erscheinung des Phönix in Ägypten, sein dortiger ehrenvoller Empfang und die Bestattung des alten Phönix durch den jungen im Tempel des Sonnengottes zu On scheint sich auf die *Feier des Neujahrtages jeder neuen Phönix- oder Sothisperiode* zu beziehen [13]), wie schon eine Vergleichung mit den Neujahrsfeierlichkeiten, namentlich der keltischen Völker, vermuthen läßt. Tacitus [14]) erzählt: Unter dem Consulat des Paullus Fabius und des L. Vitellius kam nach langem Umlauf der Jahrhunderte der Vogel Phönix nach Ägypten, welcher den Gelehrten der Ägypter und Griechen reichen Stoff zur Forschung darbot. Das Thier ist der Sonne heilig, und was Gestalt und Glieder betrifft, von allen übrigen Thieren verschieden. Über die Zahl der Jahre wird Verschiedenes berichtet, und gewöhnlich ein Zeitraum von 500 Jahren genannt, doch sprechen einige von 1461 Jahren (die große ägyptische Sothis- oder Phönixperiode) [15]). Die früheren Vögel waren unter Sesostris, Anubis und Ptolemäos III. nach der Stadt Heliopolis geflogen, und zwar unter einem großen Geleit anderer Vögel, welche das neue Wunder anstaunten. Das Alterthum ist nun freilich dunkel, da aber zwischen Ptolemäos III. und Tiberius weniger als 250 Jahre liegen, so haben einige geglaubt, daß dieser Phönix ein falscher gewesen sei und nicht aus Arabien stamme, zumal er mit demjenigen, was die alten Schriftsteller von ihm überliefert haben, nichts Übereinstimmendes zeigte. Denn wenn die Zahl der Jahre vollendet ist, und ihm der Tod ahnt, so soll er sich in jenem Lande ein Nest bauen und diesem Zeugungskraft einflößen, woraus dann eine neue Geburt hervorgehe, und sobald er herangewachsen ist, soll seine erste Sorge sein, den Vater zu begraben, indem er einen großen Haufen von Myrrhen zusammenträgt, und, wie es billig ist, für die Last und den Weg, den Vater hineinschließt, und nachdem er ihn auf den Altar der Sonne gelegt hat, ihn verbrennt. Nach Plinius [16]) lebt der Vogel 660 Jahre, und arbeitet sich, wenn er alt wird, von wohlriechendem Seidelbast und Weihrauchzweigen ein Nest, welches dann mit Wohlgerüchen angefüllt wird, und stirbt darauf. Derselbe Manilius, aus welchem Plinius diesen Bericht schöpfte, erzählt dann weiter, daß mit dem Leben dieses Vogels *ein Umlauf des großen Jahres* geschehe, und daß dann wieder dieselben Zeichen der Zeiten und Gestirne am Himmel zurückkehren. Die neue Phönixperiode beginne aber gegen Süden, wenn die Sonne in das

übrige Leib purpurroth, der Schweif blau, mit rosenrothen Federn untermischt, Haupt und Antlitz ziert ein Kamm und Flammenhut.

10) Struthio camelus. 11) Claudian: Unzählige Vögel begleiten ihn und schließen sich im singenden Vögelchor an den Fliegenden an. Und keiner, von so vielen Tausenden, wagt dem Führer entgegenzutreten, denn sie ehren des blitzenden Königs Pfad. Nicht ein wilder Habicht, nicht der Waffenträger des Donnerers selbst erregt hier einen Krieg. Ehrfurcht schafft das gemeinsame Bündniß. 12) Claudian: O du glücklicher Erbe deiner selbst, was uns alle auflöst, das gibt dir neue Kraft, und dein Ursprung wird noch in der Asche kund. Das Alter stirbt, doch du gehst nimmer unter, du hast gesehen alles, was da war, den Rückfluß der Jahrhunderte erkennst du; du weißt es, wenn der Pontus seine Wellen über die starrenden Klippen ergoß und welches Jahr durch Phaethon's Irrfahrten versengt ward. Kein Unglück entrafft dich, den einzigen Überlebenden der gebundenen Erde, nicht erloseten dir die Parzen ein herbes Loos, nicht haben sie das Recht, dir zu schaden. Alles paßt nur auf die Zeit.

13) Mytholog. I. S. 92. 14) Annal. VI, 28. 15) *Salmas.* ad *Solin.* p. 388, 6. *Perizon.* Origg. Aegyptiac. c. 16. Eine Sothische Periode begann 2782 a. C., eine zweite 1322 a. C. und schloß 139 p. C. *Censorin.* de die natali. c. 18. Schwartze, Das alte Ägypten. 1, 1, 44. *Aristid.* Platon. I. ap. *Bochart.* III. p. 819. „Der Phönix lebt in den ägyptischen Sonnenzirkeln," und *Clemens*, Strom. VI. Der Horoskopos hält das Zeichen der Astrologie in der Hand, das Horoskop und den Phönix. 16) *Plin.* X, 2.

Zeichen des Widders tritt (mit dem 1. Thouth, oder 20. Julius). Ein solcher Umlauf geschah unter dem Consulat des P. Licinius und des M. Cornelius. Cornelius Valerianus berichtet aber, daß der Phönix unter dem Consulate des Q. Plautius und Sext. Papinius nach Ägypten hingeflogen war, und während des Census des Kaisers Claudius im J. 800 der Stadt auch nach Rom gebracht und im Comitium ausgestellt worden sei. Dies ist durch Acten beglaubigt, doch hat Niemand daran gezweifelt, daß dieser Phönix ein falscher war. Ovidius zufolge lebt der Phönix fünf Säcula [17]), nach Seneca 500 Jahre [18]), nach Nonnus [19]), Martialis und Ausonius in dem Briefe an den Paullinus, wo er ein gangetischer Vogel heißt, einen tausendjährigen Zeitraum. Die Verschiedenheit dieser Zahlen wird aus den verschiedenen und mancherlei astronomischen Cyklen des Orients erklärt werden müssen. Weil, wie wir aus Clemens wissen, der Phönix mit der Astrologie in Verbindung gesetzt wurde, so bedeutete seine Erscheinung ebenso wenig, wie des Fóng-Hoáng, auch eben kein Glück. Bei Dio Cassius bedeutet ein in Ägypten gesehener Phönix den Tod des Tiberius [20]), ein im sechsten Jahre der Regierung des Claudius in Ägypten gesehener Phönix den Tod des Claudius [21]), und Heliogabalos versprach seinen Zechgenossen einen Phönix oder 1000 Pfund Gold [22]). Clemens VII. soll 1599 den gegen die Elisabeth aufrührischen Irländern eine Phönixfeder geschenkt haben [23]). (*Eckermann.*)

b) Geschichtliche Personen. 1) Ein jambischer Dichter aus Kolophon, lebte etwa 300 v. Chr. (*Paus.* I, 9, 7. *Athen.* VIII, 359, e.) 2) Ein Bildhauer, unbekannten Vaterlandes, Schüler des berühmten sikyonischen Künstlers Lysippus. Gepriesen wurde seine Statue des Epitherses, welcher in Olympia, den Pythien, Nemea und in den Isthmien im Faustkampfe gesiegt hatte, von welchem in Olympia eine von den Ionern Erythrä's errichtete Statue stand. Vermuthlich war auch die von Phönix verfertigte Statue zur Aufstellung in einem jener Siegesorte bestimmt gewesen; vergl. *Plin.* H. N. XXXIV, 8. 19. §. 20. *Paus.* VI, 15, 3. 3) Ein Architekt des Königs Ptolemäus Philadelphus, welcher durch ihn die Translocirung eines Obelisken nach Alexandrien bewirkt haben soll (*Plin.* H. N. XXXVI, 14, 3). Andere Personen des Namens kommen noch vielfach vor, in Athen (*Plat.* Symp. init.), Theben (*Plut.* Alex. 11), Tenedos u. s. w.; vergl. *Pape* s. v.; auch als Pferdename erscheint das Wort (*Paus.* VI, 10, 7).

c) Auch als Benennung eines Windes bei *Plin.* H. N. II, 47. s. 46. (*H.*)

d) Alte geographische Benennung. Phönix (*Φοίνιξ*), ein Name von Städten, Flüssen und Bergen: 1) Eine feste Stadt in Karien am Gebirge Phönix, der Insel Rhodos gegenüber (*Strab.* XIV, 659). Bei Ptolemäos (V, 29) wird dieselbe nur als Ort, Castell (*χωρίον*) bezeichnet. 2) Ein Fluß in Achaia, welcher durch das Gebiet von Ägion strömte (*Paus.* VII, 23, 5). 3) Ein Fluß in Lokris, nach Thessalien hin, Nebenfluß des Asopus (*Strab.* IX, 428. *Herod.* VII, 176. *Strab.* IX, 428. Vergl. Sickler, Alte Geographie. 2. Bd. S. 150. 180). 4) Ein kleiner Fluß in Epirus, welcher seine Quelle auf den akrokeraunischen Höhen hatte und mehre kleine Kaskaden bildend sich ins Meer ergoß (*Pouqueville*, Voy. de la Grèce. Tom. I. p. 49 sq.). 5) Ein Berg in Karien [dessen Namen (*Φοίνιξ*) Sickler (2. Bd. S. 331) aus dem Phönizischen ableitet (Phin' Enak oder Bn'-Enak) und darin die Bedeutung „spitziges Riesengebirge" findet], mit einer Festung gleiches Namens; vergl. *Strab.* XIV, 632. 6) Stadt auf Kreta; vergl. Phönikus, Nr. 1. 7) Berg in Pisidien. (*Krause.*)

e) Botanische Benennung. Phoenix *L.* Eine Pflanzengattung aus der dritten Ordnung der sechsten (oder aus der 6. Ordnung der 22.) Linné'schen Classe und aus der Untergruppe der Phönicinen der Gruppe der Corypinen der natürlichen Familie der Palmen. Char. Die Blüthen diöcisch, ungestielt, in einer einfachen Scheide; die äußere Blumendecke dreizähnig, die innere dreiblätterig; die drei Narben hakenförmig; die Steinfrucht einsamig: der Eiweißkörper netzförmig-geadert, der Embryo auf dem Rücken (*Gärtner*, De fruct. t. 9). Es sind vier Arten dieser Gattung bekannt: Ph. dactylifera *L.*, im mittleren und südlichen Asien und im nördlichen Afrika einheimisch, im südlichen Europa angepflanzt; Ph. farinifera *Roxburgh* (Ph. pusilla *Lour.*), in Ostindien und Cochinchina; Ph. acaulis *Roxb.* in Ostindien und Ph. reclinata *Jacq.* im südlichen Afrika. Die beiweitem wichtigste Art ist Ph. dactylifera *L.* (die Dattelpalme, *Kämpfer*, Amoen. exot. p. 697), welche schon in der Bibel (תָּמָר), bei Homer (Odyss. VI, 163, *φοίνιξ*) und ausführlicher bei Theophrast (Hist. pl. 1. 7. 12. 13. 15. 16. 2, 7) erwähnt wird. Ihr Stamm wird 40—50 Fuß hoch, ist einfach und gerade, aber durch die Blattstielnarben höckerig und trägt eine Krone von zehn Fuß langen, gefiederten Blättern mit steifen, lanzettförmigen, zusammengefalteten, knorpelig-spitzigen Fiederblättchen. Zwischen den Blättern entwickeln sich große, ästige Blüthenkolben, von einfachen, an einer Seite sich öffnenden Scheiden umgeben, die Blüthen, deren Kämpfer an einem Kolben gegen 12,000 zählte, sind klein und blaßgelb. Die Früchte (s. d. Art. Dattel) liefern den Beduinen ihre hauptsächlichste Nahrung; aus dem Stamme wird Palmenwein gewonnen und sein Mark gilt als Leckerbissen, die jungen Blätter dienen gekocht als Gemüse. (*A. Sprengel.*)

f) Numismatik. Phönix werden 1) diejenigen, jetzt zu den größten numismatischen Seltenheiten gehörigen Goldmünzen genannt, welche Fürst August zu Anhalt-Plötzkau, des Fürsten Joachim Ernst zu Anhalt zweiter Prinz aus seiner zweiten mit Sibylla, Reichsgräfin zu Solms eingegangenen Ehe, geb. am 13. Juli 1575, gest. am 22. Aug. 1653, hat schlagen lassen. Dieser Fürst war

17) Metam. XV, 362 sq. 18) *Seneca*, Epist. 42. *Ez. Spanheim*, De usu et pr. numismatum. Diss. V, 285. 19) *Dionys.* XI, 365. Die Stellen des Ausonius und Martialis bei *Bochart*, Hierozoicon. III. p. 817. Die letztere wußte ich nicht aufzufinden. 20) Lib. LVII. in fine. 21) *Aurel. Vict.* Epit. de Claudio. 22) *Lamprid. Antonin.* Heliogab. c. 23. 23) *Camden*, Hibernia. 783. Man vergl. noch über den Phönix *Aelian.* Hist. An. VI, 58. *Solin.* Memorab. c. 33.

ein großer Liebhaber der Chemie und Alchemie, und angeblich sind die hier in Frage kommenden Goldmünzen aus dem von ihm verfertigten chemischen Golde geprägt worden. Es sind folgende:

a) Ein Dukaten von Kronengolde. Av. Zwischen zwei Cirkelstrichen, von denen der innere nach Oben sich öffnet, ist die Umschrift: IN . TERRIS . RARISSIMA . SED . TAME(n). Ein vorwärts gekehrter, den Kopf rechts haltender Phönix mit ausgebreiteten Flügeln in Feuerflammen auf einem viereckigen Altar stehend. Rev. FONS*IN*COMPARABILIS*16*15* Eine auf einem achteckigen Brunnen befindliche Säule mit einem darauf stehenden, rechtsgekehrten Lamme mit der Siegesfahne und einem Scheine um den Kopf, aus dessen Halse ein Blutstrahl in den Brunnen läuft. Links ein rechtsgekehrter, mit den Vordertatzen auf den Brunnen steigender und daraus trinkender, gekrönter und mit einem Halsbande versehener Bär; rechts ein ebenso gestalteter Bär, welcher mit halbem Leibe aus dem Brunnen hervorragt und herauszuklettern scheint.

b) Ein Goldgulden. Av. Die Umschrift wie bei dem Dukaten, nur geht sie rings um die Münze, während bei dem Dukaten sich über dem Phönix, dessen Flügel bis in den Raum der Randschrift ragen, und daher auch das M von dem Worte TAMEN verdecken, gar keine Schrift befindet. Auch ist die Jahrzahl, welche aus der Zahl 1617 besteht, nicht wie bei jener Münze durch einen Stern getheilt und mit zweien derselben umschlossen. Von dem auf dem Altare stehenden Phönix steigen hier auf der rechten Seite Rauchwolken in die Höhe, welches beim Dukaten nicht der Fall ist. Rev. Umschrift in drei Absätzen: LAV—ACRVM INEVITA—BILE. Ein achteckiger Brunnen mit einem darauf stehenden Bogen, auf welchem das vorhin beschriebene Lamm (hier ohne Schein um den Kopf) mit der Siegesfahne sein Blut nicht wie vorhin aus dem Halse, sondern aus der Brust in den Brunnen rinnen läßt. Links der aus dem Brunnen trinkende gekrönte und mit einem Halsbande versehene Bär, rechts ein rechtsgekehrtes, mit den Hinterfüßen auf der Brunnenmauer stehendes Thier, mit einem Palmzweige auf dem Rücken, das einige für ein Lamm, andere für ein Pferd halten.

c) Ein dergleichen. Av. Umschrift wie bei dem vorigen Goldgulden, jedoch mit der Jahrzahl 1620. Das übrige Gepräge unterscheidet sich von den früher beschriebenen Münzen wesentlich dadurch, daß sich vorn am Altare das anhaltische Hauptwappen, aus einem gespaltenen Schilde mit dem halben Adler und dem sächsischen Rautenkranze bestehend, befindet. Rev. Umschrift wie bei dem vorigen Stücke, und im Übrigen unterscheidet sich das Gepräge vom vorigen Stücke nur darin, daß von dem auf dem Bogen stehenden Lamme kein Blutstrahl in den Brunnen fließt; auch ist in der Mitte der vordern Brunnenmauer eine Rosette.

d) Ein dreifacher Dukaten. Av. Sehr seltsam Doch zu gesicht kam 1620. Hierauf eine Drei zwischen Rosetten als Werthzahl der drei Dukaten. Der Phönix wie auf dem letztbeschriebenen Goldgulden, jedoch auf einem an den Seiten abgerundeten, vorn mit dem anhaltischen Hauptwappen versehenen Altare, an dessen beiden untern Flächen Palmblätter hervorragen. Rev. Der unvermeidentliche Brun. Das übrige Gepräge wie bei dem Goldgulden vom J. 1620, jedoch mit dem aus der Brust des auf dem Bogen stehenden Lammes, nach dem Brunnen ausfließenden Blutstrahle.

2) Bezeichnet man mit obigem Namen eine im J. 1828 unter Capodistrias ausgegangene, neugriechische Silbermünze, welche einen innern Werth von ungefähr drei Silber- oder Neugroschen haben mag. Sie ist von nachstehendem Gepräge: Av. Zwischen einem äußern geperlten und innern glatten Ringe auf der rechten und linken Seite die getheilte Umschrift: *ΠΟΛΙΤΕΙΑ - ΕΛΛΗΝΙΚΗ.* Oben: eine Rosette, unten: zwischen wahrscheinlich den Prägort anzeigen sollenden Zeichen mit griechischen Buchstaben die Jahrzahl: *αωχα*. Ein den Kopf emporhebender Phönix mit ausgebreiteten Flügeln in Flammen stehend, über welchem ein aufrecht gestelltes Christuskreuz sich befindet, und von welchem rechts ein Lichtstrahl gegen den Kopf des Phönix gerichtet ist. Rev. *Ι. Α. ΚΑΠΟΔΙΣΤΡΙΑΣ-ΚΥΒΕΡΝΗΤΗΣ* als getheilte Umschrift zu beiden Seiten. Unten zwischen zwei Rosetten die Jahrzahl 1828. In einem zur einen Hälfte aus Palmblättern, zur andern Hälfte aus Lorbeerzweigen, unten mit einer Bandschleife gebundenen Kranze die Werthzahl in zwei Reihen: 1 *ΦΟΙΝΙΞ*.

Nachdem Griechenland unter Otto I. ein Königreich geworden, ist an die Stelle des Phönix die Drachma als Silbermünze getreten. (*C. Püssler.*)

Auf altrömischen Kaisermünzen findet sich der Phönix „der ewige Vogel," wie ihn Claudian nennt, als Symbol der Beständigkeit und ewigen Dauer, oder des goldenen Zeitalters, der Wiederkehr einer bessern Zeit, so auf Münzen zu Ehren des verstorbenen Trajan, Hadrian's, Constans' I., des Sohnes von Constantin d. Gr. Vergl. *Eckhel*, Doct. Numor. VI, 441. 508. VIII, 111. (*H.*)

PHOENIX DACTYLIFERA *L.* Die Dattelpalme, deren reife Früchte (vergl. den Art. Datteln, 1. Sect. 23. Bd. S. 182) als gelind ernährendes, einhüllendes und die Schleimabsonderung beförderndes Mittel unter dem Namen Dactyli, Tragemata, Palmulae, Caryotae, Caristae, Fructus Palmulae s. Dactyli officinell sind, und bei Lungenkrankheiten, namentlich bei Lungenkatarrhen, jetzt aber hauptsächlich als Unterstützungsmittel anderer Arzneien und als Zusatz zu manchen Brustthören angewandt werden.

Man unterscheidet im europäischen Handel hauptsächlich zwei Sorten, nämlich:

1) Die alexandrinischen Datteln, welche die größeren und besten sind, und deshalb auch Königsdatteln genannt werden; sie sind 1½ Zoll und darüber lang, mehr länglich rund, braunroth und enthalten ein bedeutliches, weiches, klebriges und sehr süßes Fleisch. In Farbe und Geschmack sind ihnen die Jaffadatteln gleich, welche jedoch kleiner sind. 2) Die berberischen Datteln sind kleiner, etwas über, aber kaum 1¼ Zoll lang,

oval, heller braunroth und härter; sie enthalten ein trocknes, mehr mehliges, weißliches und minder süßes Fleisch, sind aber die in Teutschland verbreitetsten; die besten kommen nach Guibourt aus Tunis, während die aus Salé, einem Hafen im Königreich Fez, weißlich, klein, trocken, nicht sehr süß und wenig geachtet sind.

Übrigens sollen nach Martius die besten Dattelsorten die von Tunis, welche nach Europa verführt werden, und die von Basra sein, welche nach den asiatischen Häfen gebracht würden. Die Fruchtlese findet im October oder November statt, wo man gewöhnlich alle Datteln eines Baumes auf einmal abnimmt und nach ihrer Qualität in drei Sorten theilt; die edelste Sorte ist so reich an Zucker, daß sie nicht gut getrocknet, und deshalb auch nicht in den Handel gebracht werden kann. Alle Datteln werden in der Sonne oder im Backofen getrocknet, wobei viele eine gelinde Pressung erleiden.

In Spanien unterscheidet man die süßen Datteln (Candils) von den herben Datteln (Acrelots), welche letztere vor dem Genuß 24 Stunden in Weinessig gelegt werden.

In Ägypten, Persien, Arabien und an andern Orten, wo die Dattelpalme cultivirt wird, gibt es hinsichtlich der Früchte eine Menge von Spielaeten, von denen man blos in der Gegend von Medina 130 hat. Nach Burkhardt sind in dieser Gegend die vorzüglichsten: 1) Die Djeleby, welche alle übrigen übertreffen und in der Provinz Hedschas, um Medina, und in den Dattelwäldern von Yembs el Nakhel vorkommen. Sie haben einen eigenthümlich angenehmen, aber nicht so süßen Geschmack als die folgende Sorte, sind gegen drei Zoll lang und einen Zoll breit, und dienen den wallfahrenden Pilgrimen gleichsam als Wahrzeichen, indem sie diese Dattelsorte, in besonders dazu verfertigte Schachteln verpackt, ihren Freunden als Beweis mitbringen, daß sie den heiligen Ort wirklich besucht haben. 2) Die Hetoua Helena, welche die Größe einer Maulbeere haben, außerordentlich süß schmecken und sich im getrockneten Zustande mit einer Zuckerrinde überziehen. 3) Die Bieny sind leicht verdaulich und gelten für die gesundesten, sie sollen die Lieblingsdatteln Muhammed's gewesen sein, und dieser soll befohlen haben, daß jeder seinee Anhänger stets vor dem Frühstück sieben Stück verzehre.

Außer diesen drei Sorten führt Burkhardt noch eine andere an, die im reifen und getrockneten Zustande ihre grüne Farbe behalte, und eine andere hellsafrangelbe, welche den Namen Kalayd es' scham führt, auf Schnüre gereiht, verkauft, und von jungen Mädchen als Halsschnüre getragen werden.

Die Datteln sind von Bonastre untersucht worden, welcher darin Schleim, Eiweiß, nicht krystallisirbaren und krystallisirbaren Zucker und Parenchym nachwies. Reinsch fand in 100 Theilen Dattelfleisch 24,0 Th. Wasser, 0,2 Th. fettes Öl, 0,1 Th. Wachs, 3,4 Th. pectinartiges Gummi, 8,9 Th. Pectin, 58,0 Th. Schleimzucker, 4,1 Th. bassorinartigen Stoff und 2,3 Th. Faser mit Spuren von Farbstoff und Gerbsäure, und in 100 Theilen Dattelkernen 13,0 Th. Wasser, 0,6 Th. Oberhäutchen (verhärtetes Eiweiß), 7,1 Th. eisengrünenden, der Catechusäure ähnlichen Gerbstoff, 0,5 Th. stearinartiges Fett, 0,3 Th. schwer verseifbares Elain, 2,5 Th. Gummi und Schleim, 36,4 Th. gummiähnlichen Stoff und 39,6 Th. Pflanzenfaser.

Das Dattelbrod (arab. Adjoube oder Adjuba) wird in Babylonien zur Versendung nach Arabien im Großen bereitet und in zehn Pfund haltenden Körben von Bassora nach Djidda verführt. Auch werden die Datteln mit Zucker eingemacht, werden durch Gährung auf Wein, Branntwein und Essig benutzt und dienen auch in vielen Gegenden als Nahrungsmittel für das Vieh, besonders für das Schlachtvieh, welches dadurch ein sehr angenehm schmeckendes Fleisch geben soll.

Die Dattelkerne werden ebenfalls mit Wasser gekocht als Viehfutter benutzt und sind deshalb in Arabien ein solcher Handelsartikel, daß man in Medina Magazine findet, in denen nur Dattelkerne verkauft werden. Sie werden auch als Ersatz des Kaffees benutzt und zu diesem Zweck geröstet, in welchem Zustande sie auch gegen Krankheiten der Harnwerkzeuge dienen.

Außer den Früchten liefert die Dattelpalme in ihrem Marke noch eine Substanz, die wie das Mark der Cocospalme auf Palmwein benutzt werden kann, und das junge Laub, der sogenannte Palmkohl, dient als Gemüse.

(*Döbereiner.*)

PHOENIX FARINIFERA *Roxb.*, ist eine in Ostindien auf felsigen, dürren Stellen vorkommende, nur zwei bis vier Fuß hohe Palme, deren im Stamm reichlich enthaltenes Mark zur Bereitung eines Sago benutzt wird.

(*Döbereiner.*)

Phönixgesellschaft, s. Versicherungsgesellschaft.

PHOENIX HUMILIS *Cav.* (Chamaerops humilis *Lin.*), ist die auch in Europa in den am Mittelmeer belegenen Ländern vorkommende Zwergpalme, deren von der Rinde befreite Wurzeln roh und die jungen Triebe als kühlendes Gemüse genossen, und die sicher zusammenziehenden Früchte gegen Durchfälle angewendet werden. Nach manchen Angaben soll von dieser Palme das Bdellium aegyptiacum abstammen. (*Döbereiner.*)

Phoenixopus *Cass.*, s. Prenanthes.

PHÖNIXORDEN. Fürst Philipp Ernst zu Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst, der 1664 geboren ward und 1759 starb, stiftete, ein Jahr vor seinem Ende, einen Orden, den er „Fürstlich Hohenlohe'schen Haus- und Ritterorden vom Phönix" nannte. In der Stiftungsurkunde — welche jedoch nie gedruckt erschienen ist — soll es heißen: „daß dieser Orden ein Band der Freundschaft für meine Kinder, Kindeskinder und nächste Angehörige, also ein Haus- und Familienorden, sein soll." Zugleich hatte der Stifter die Absicht, durch diesen Orden der, von den beiden Kaisern Karl VII. und Franz I. geschehenen Anerkennung der Abkunft des Hauses Hohenlohe von dem fränkisch-salischen Hause, aus welchem mehre Kaiser abstammten, ein ehrendes Denkmal zu setzen, weil dadurch die Wiederherstellung des Glanzes seiner Vorahnen mit bewirkt worden war.

Phönixorden nannte er ihn in Bezug auf den ägyptischen Wundervogel, welcher seit Jahrhunderten das Sinn-

bild des Hauses Hohenlohe war, worauf auch die an seinem Wappen befindlichen Worte: Ex flammis orior, deuten.

Von den Statuten des Ordens, die er doch wahrscheinlich hat, ist Nichts bekannt. Überhaupt kann nichts Näheres über ihn, seine Classification, seine Decoration, sein Band u. s. w. mitgetheilt werden, da er von jeher in einem Dunkel gehalten wurde, öffentlich Nichts über ihn erschien. Nur dadurch läßt sich dies erklären, daß man geglaubt, als ein Haus- und Familienorden könne die Veröffentlichung seiner Verfassung für das größere Publicum nur weniges Interesse haben. Auch von seiner Vertheilung geschieht nirgends Erwähnung, obgleich er auch an Nichtverwandte des hohenlohe'schen Hauses vergeben worden ist. Im Jahrgange 1804 der Zeitung für die elegante Welt befindet sich eine Liste der damaligen Besitzer des Ordens, welche aber, auch daselbst, für unrichtig erklärt wurde. Aus dieser Liste ist nur das zu entnehmen, daß der Orden in verschiedene Classen zerfällt. Im allgemeinen Anzeiger der Teutschen sind einige Male Anfragen, den Orden betreffend, und Bitten um Nachweisung, wo genaue Nachrichten über ihn zu finden seien, vorgekommen, doch immer ohne Antwort geblieben. Man möchte fast hieraus schließen, daß der Orden erloschen ist. (*F. Gottschalck.*)

PHOENIX RECLINATA *Jacq.* ist eine in Südafrika einheimische Palme, aus deren Samen die Hottentotten durch Rösten, wobei sich wie beim Kaffee ein empyreumatisches Öl entwickelt, ein dem Kaffee ähnliches Getränk bereiten, weshalb sie auch wilder Kaffee genannt werden. (*Döbereiner.*)

PHÖNIXSCHWÄRMER, heißt in einigen Gegenden Teutschlands der Sphinx celerio, s. Sphinx. (*Giebel.*)

PHOENIX SPINOSA *Thonn.* (Phoen. leonensis *Ladd.*) ist eine 15—20 Fuß hohe, in niedrigen, heißen, und feuchten Gegenden an der ganzen Küste von Senegambien bis nach Sierra Leona vorkommende Palme, deren Früchte viel kleiner als die Datteln sind. Aus dieser Palme zapfen die Neger einen Palmwein ab, der als ungesund gilt, wahrscheinlich weil er bald in die Säuerung übergeht. (*Döbereiner.*)

PHÖNIXTHALER heißt eine sehr schön gearbeitete, thalerartige Medaille der Königin Christine von Schweden, der Tochter des Königs Gustav Adolf von Schweden. Dieser Phönixthaler hat folgendes Gepräge: Av. Die zu beiden Seiten getheilte Umschrift: CHRISTINA .—. REGINA. Der linksgekehrte Kopf der Königin mit auf beiden Seiten auf den Hals sich hinabschlängelndem, langem Haar, bedeckt mit einem von einem Lorbeerkranze umschlossenen antiken Helme, an dessen Stirntheile sich ein Gesicht befindet. Unter dem Abschnitte der Name des römischen Stempelschneiders TRAVANVS. Rev. Ein auf brennenden Holzstücken stehender, nach der über ihn scheinenden Sonne, mit emporgehobenem Kopfe hinblickender Phönix mit ausgebreiteten Flügeln. Darüber das mit griechischen Buchstaben geschriebene Wort *ΜΑΚΕΛΩΣ*. Im Abschnitte die Jahrzahl 1665.

Einer Behauptung nach hatte die Königin Christine die fragliche Schaumünze prägen lassen, um sie den gewöhnlich um sie versammelten, gelehrten Männern zur Erklärung vorzulegen, und sich über sie lustig zu machen, wenn diese in dem mit griechischen Buchstaben geschriebenen Worte nicht das schwedische makalós, das auf Teutsch „unvergleichlich" heißt, erkennen und es für ein griechisches halten würden, das zu erklären sie außer Stande wären. (*C. Pässler.*)

PHÖNIZIEN, PHÖNIZIER. 1) Das Land. Namen. Griechen und Römer nannten das Land, welches mit einheimischem Namen Kanaan oder Chna hieß, *Φοινίκη*, Phoenice, Phoenicia [1]). Der eine Name ist von einem geschätzten Producte, der andere von der Beschaffenheit des Landes entnommen. *Φοινίκη*, ein Name, welcher seine Analogien an der gleichen, aber nur alterthümlich gebrauchten Benennung Kariens [2]) und an den zahlreichen Ortsnamen *Φοινικοῦς* [3]) hat, nannten die Griechen das Land von seinen Dattelpalmen, *φοίνικες*. Denn wie überhaupt Phönizien reich an edlen Fruchtbäumen war, so waren seine Ufer und das Binnenland mit Palmenwaldungen reichlicher versehen, als eine andere Küstengegend des mittelländischen Meeres. Die Palme war daher von Alters her das geheiligte Symbol Phöniziens, insbesondere der Metropole Tyros, wozu die Tochterstadt Carthago noch das Roß hinzufügte [4]) und Datteln bildeten einen geschätzten Artikel des phönizischen Handels [5]). Der andere, einheimische Landesname Chna [6]) oder Kanaan [7]), bei den Alten *Χαναάν* geschrieben, bedeutet, von כנע, niedrig sein, herkommend, in der ersteren substantiven Form כנע Niederung, im Adjectiv כנען das niedrige (Land), und führte diesen Namen, weil Kanaan, welches nach seinem ursprünglichen Begriff den Küstenstrich von den nördlichen Grenzen des sidonischen Gebietes bis Gaza umfaßte (Gen. 10, 19), im Verhältniß zum nächst angrenzenden Lande eine Niederung bildet. Sächlich kamen beide Namen, *Φοινίκη* und כנען oder כנע in ihrer bald mehr, bald weniger umfassenden Bedeutung im Sprachgebrauche der Phönizier überein, während jedoch das Kanaan der biblischen Bücher dem Worte eine misbräuchliche und in den biblischen Büchern selbst nur archaistisch beibehaltene Ausdehnung gibt, wonach es auch das Binnenland bis zum Jordan einschließt [8]).

Grenzen. Im Westen, wo das Meer die Gestade Phöniziens und die kleinen dazu gehörenden Eilande

1) Die Form Phoenicia wird erst später üblich. *Marc. Capella* VI, 219. 220. *Serv.* ad *Virg.* Aen. I, 450. III, 88; früher ist sie selten. *Cic.* de fin. IV, 20. 2) *Corinna* et *Bacchylides* ap. *Athen.* IV. p. 174. 3) Vergl. Pape, Wörterbuch der griechischen Eigennamen. S. 408. 4) Vergl. Movers, Phön. 2. Bd. 2. Bch. 1. Cap. 5) *Athen.* I, 49, 28. 6) *Hecataeus* in den Fragm. hist. graec. (Paris 1841.) p. 17. *Steph. Byz.* v. *Χνᾶ.* *Bekker*, Anecd. p. 1181. *Euseb.* praep. ev. I, 10. 7) Außer in biblischen Büchern findet sich diese Form nur noch auf einer Münze von Laodicea. Vergl. unten Anm. 16. S. 320. 8) Vergl. m. Abhandlung: „Über die Bedeutung des Namens Kanaan," Zeitschr. für Philosophie und kath. Theol. Jahrg. 1844. 3. Heft. S. 21—43.

Tyrus und Aradus bespült, waren die Grenzen stets dieselben. Nach den übrigen Richtungen hin waren sie zu verschiedenen Zeiten je nach den politischen Verhältnissen verschieden, weswegen auch die Namen *Φοινίκη* und Kanaan in abweichender Bedeutung bei den Alten vorkommen. 1) Gegen Norden schoben sich die Grenzen mit der Ausbreitung des phönizischen Stammes immer höher hinauf, seitdem zuerst die kriegerischen Philistäer und später die Israeliten im Süden in den früheren Sitzen kanaanitischer Stämme festen Fuß gefaßt hatten. In der ältesten Zeit ging nach Gen. 10, 19 die nördliche Grenze Kanaans nicht über das Gebiet von Sidon hinaus, weswegen die Gibliter in dem Gebiete von Byblus und Berytus auch nicht zu den Bewohnern Kanaans gezählt werden (Jos. 13, 5. Gen. 10, 15 ff.). Seitdem aber, schon in der Urzeit Kanaans, einzelne Abtheilungen des Volkes den nördlich über Sidonien hinaus gelegenen Theil des Landes besetzt und hier die Staaten Aradus, Marathus, Arke, Sin, Simyra, Hamath gegründet hatten (Gen. 10, 17. 18), ging mit einem Theile der Bewohner auch der Name der südlichen Niederung auf diesen theilweise gebirgigen Landstrich über. Indessen schwankten die Grenzen hier auch in späterer Zeit. Im persischen Zeitalter nahm das phönizische Gebiet unterhalb der argivischen Colonie Posidium seinen Anfang [9]). Diese weiteste nördliche Ausdehnung haben alle jene Stellen der Alten im Auge, welche die unterhalb Posidium gelegenen Städte Gabala [10]), Laodicea [11]), Heraklea [12]), Pultus [13]), Balanea [14]), Karne [15]) zu Phönizien rechnen. Daß auch dieser Landstrich mit dem einheimischen Namen Kanaan bezeichnet wurde, erhellt aus einer Münzlegende von Laodicea, welche diese Stadt אם בכנען, „eine Metropole in Kanaan," nennt [16]). In jüngerer Zeit wird gewöhnlich der Eleutherus als Grenze angegeben [17]); aber später seit dem vierten Jahrhunderte und während des Mittelalters erscheint als nördliche Grenzscheide der rivus Valaniae, in der Nähe von Balanea, ganz in Übereinstimmung mit der älteren Grenzbestimmung [18]). 2) Gegen Süden wird von Schriftstellern seit der macedonischen Zeit [19]) die Grenze von Phönizien bis Cäsarea oder in die nächste Umgebung gesetzt und demnach in späterer Zeit gewöhnlich Castell Pelegrino als südlicher Grenzpunkt angenommen [20]). Hiernach werden schon in früherer Zeit die nördlich von Cäsarea gelegenen Städte immer zu Phönizien, die Städte südlich von da gewöhnlich zum palästinensischen Syrien gerechnet [21]). Im weiteren Sinne der Namen Kanaan, Phönizien wird aber schon von den biblischen Büchern Philistäa bis Gaza zu Kanaan [22]), und von den Classikern [23]) zu Phönizien gerechnet, und wie die alttestamentlichen Berichte auf eine noch weitere Bedeutung des Namens Kanaan hinweisen, indem sie die Grenzen des gelobten Landes bis an den Bach Ägyptens rücken (Num. 34, 5. Jos. 15, 4. 47), so begreifen auch die Classiker unter Phönizien wol den ganzen südlichen Küstenstrich bis nach Ägypten [24]). 3) Gegen Osten hin wird die phönizische Niederung von den Höhenzügen und Gebirgen begrenzt, welche in einem geringen Abstande vom Meere parallel mit der Küste sich fortziehen, nur an einigen Punkten die dazwischen liegende Ebene durchschneiden und als Vorgebirge ins Meer auslaufen. Da indessen das Gebiet der phönizischen Staaten zu Zeiten sich über einzelne Districte des libanesischen Hochlandes und der Thäler, die es durchziehen, erstreckte, so erweiterte sich der geographische Begriff von Kanaan oder Phönizien und dehnte sich in seiner politischen Bedeutung auch auf einzelne Gegenden Palästina's und Syriens aus, ohne daß sich jedoch mit Sicherheit das Genauere darüber aus unseren Quellen feststellen ließe.

Demnach beträgt die Länge Phöniziens, wenn man als nördliche Grenze die Stadt Posidium, als südliche Cäsarea oder dessen Umgebung annimmt, gegen 50 geographische Meilen, und deren 10 weniger, wenn man mit den späteren Schriftstellern den Eleutherus als nördliche Grenzscheide setzt. Die Breite des Landes, in sofern der Name Phönizien oder Kanaan in seinem ursprünglichen Sinne genommen wird, betrug an einigen Punkten kaum eine halbe Stunde, an andern etwas mehr als eine Meile. Hiernach gibt Skylax [25]) die durchschnittliche Breite auf 40 Stadien, an einigen Punkten dieselbe aber nur auf 10 Stadien an.

Beschaffenheit des Bodens; Berge, Flüsse. Wie der einheimische Landesname Kanaan aussagt, war Phönizien eine Niederung, die wie ein schmaler Saum sich dem höher gelegenen Binnenlande entlang zieht, nur an wenigen Stellen, wo die Gebirgszüge sich von dem Meeresgestade entfernen, sich zu einer größeren Ebene ausdehnt und an den gleich namhaft zu machenden Punkten durch einige ins Meer auslaufende Höhenzüge unterbrochen wird. In dem südlichsten Theile unterhalb des Berges Karmel ist diese Küstenniederung von sandigen Hügelreihen durchzogen und steht an Fruchtbarkeit den nördlichen Districten nach. In diesem Theile des Landes wird nur von Ptolemäus [26]) ein Fluß Namens Chorseus erwähnt, welcher ihm zufolge die südliche Grenze bildete. Pococke [27]) hat ihn in dem Coradge wiedergefunden. Das erste Vorgebirge, welches weiter gegen Norden die Ebene unterbricht, ist der steil ins Meer abfallende Karmel, welcher mit den Gebirgen von Mittelpalästina in Zusammenhang steht und längs der südlichen

9) *Herod.* III, 91. 10) *Steph.* s. v. 11) *Boeckh*, Corp. Inscr. II, n. 2313. 12) *Steph.* s. v. 13) *Dict. Cret.* VI, 10. 14) *Steph.* s. v. 15) Ibid. 16) *Gesenius*, Monum. Tab. 35. Vergl. d. oben Anm. 11 citirte Inschrift. 17) *Strab.* XVI, 2, 12. p. 753. *Plin.* V, 18. 19. *Ptolem.* V, 20. 18) Itin. Hieros p. 582. ed. *Wesseling*. *Wilh. Tyr.* XII, 2. *Adrichom.* Theatrum terrae sanctae. p. 5. 19) *Plin.* H. N. V, 14. *Ptolem.* V, 20. 20) *Wilh. Tyr.* XIII, 2. *Adrichom.* p. 37. 21) *Herod.* II, 157. *Xanth. Lyd.* ap. *Steph.* v. *Ἀσκάλων*. *Ctes.* ap. *Diod.* II, 4. 22) Vergl. Zeph. 2, 5 mit Gen. 10, 19.

23) *Herod.* I, 105. *Philo* ap. *Steph.* v. *Ἰόππη*. Id. v. *Γάζα*. *Dionys. Per.* 910. *Eustath.* ad l. p. 276 u. a. 24) *Strab.* XVI, 2, 2. p. 749. 4, 24. p. 781. *Eustath.* ad *Dionys.* 905. p. 274. *Procop.* B. V. II, 10. 25) *Peripl.* §. 104. p. 302. ed. *Gail.* 26) *Ptolem.* V, 14, 15. p. 364. 371: *τοῦ Χορσέου (v. Χερσέου, Χρυσοῤῥόου) ποταμοῦ ἐκβολαί.* 27) Beschreibung des Morgenlandes. 2. Bd. S. 84.

Seite des Meerbusens von Akko sich hinzieht. Die nordöstliche Seite dieses Gebirges bespült der Kison (wahrscheinlich der in der Adonismythe spielende Elsseus[28]) und näher aus den biblischen Büchern Richt. 5, 21. 1 Kön. 18, 40 bekannt), welcher, auf seinem Laufe durch mehre vom Berge Tabor und von dem Ephraimitischen Gebirge kommende Bäche verstärkt[29]), als ziemlich starker Fluß an der südlichen Seite des erwähnten Busens ins Meer fällt. Höher gegen Norden eilt der kleine, aber tiefe[30]) Belus, auch Pagida oder Paeida[31]), nach dem kurzen Laufe einer Meile, auf dem er den See Cendevia durchfließt, dem Meerbusen von Akko zu. Im Alterthume war das schöne Thal, in dem er fließt, berühmt durch ein Heiligthum des Memnon, dessen Gebeine hier ruhen sollen[32]), und durch seinen Sand, welcher in den sidonischen Fabriken zur Glasbereitung gebraucht wurde[33]). Mit Wahrscheinlichkeit hält man ihn für denselben Fluß, welcher im A. T. Sihor Libnat (Glasfluß? Vergl. Sect. I. Th. VIII. S. 467. Sect. III. Th. IX. S. 348) genannt wird. — Unterhalb Akko zieht sich die Hügelreihe, welche vom Karmel gegen Norden läuft, mehr landeinwärts und bildet bei dieser Stadt eine schöne fruchtbare Ebene, bis die Höhenzüge, zwei Stunden oberhalb, wieder das Meer erreichen und hier drei große Vorgebirge bilden, von denen das größere von dem weißen Kalksteine, aus dem alle diese Gebirge bestehen, ehemals Promontorium album[34]) und noch jetzt Cap Blanc genannt wird[35]). Ein schmaler Weg, welcher an einigen Stellen nur einen halben Faden beträgt, an der einen Seite vom Meere, an der andern von den Steilwänden der Berge eingeschlossen, führt nach einer Meile dann in die Ebene von Tyrus und Sidon[36]). Diese Ebene erstreckt sich vom weißen Vorgebirge bis oberhalb Sidon, in einer Entfernung von 10 bis 11 Stunden. Die Breite ist ungleich, beträgt aber nirgends mehr als eine halbe Stunde, außer um die Städte Tyrus und Sidon, wo die Berge sich etwas weiter zurückziehen. An einigen Stellen kommen sie nahe zum Ufer heran. Die Oberfläche ist keine totale Ebene, sondern wellenförmig, und der Boden noch jetzt sehr fruchtbar[37]). Zwei schon von den Alten oft gedachte Flüsse bewässern diese Ebene. Der eine, welcher im Mittelalter irrig für den Eleutherus gehalten wurde, führt jetzt den Namen Kasimijjeh und ist derselbe Fluß, welcher unter dem Namen el Litany das Thal el Bukâa durchfließt. Er ergießt sich eine halbe Stunde oberhalb des heutigen Tyrus ins Meer und wird schon bei der Blokade von Tyrus durch den assyrischen König Salmanassar von Menander erwähnt[38]); später wird seiner von Skylax[39]) und Strabo[40]) gedacht, ohne daß jedoch sein Name genannt würde. Bei Sidon fließt der „anmuthige Bostrenus"[41]), dessen Wasser noch jetzt in Kanälen zur Bewässerung der Äcker und Gärten dient[42]); jetzt führt er den Namen Nahr el Auly und ist „ein schöner breiter Strom, durch eine grünende Gegend in einem tiefen Bett rasch daherfließend"[43]). Jenseit des sidonischen Gebietes, wo in der Urzeit die Grenze der kanaanitischen Niederung war, nimmt auch die Gegend eine andere Gestalt an. Hier beginnt die eigentliche Region des Libanon, dessen höhere Spitzen sich hier dem Auge des Wanderers zuerst zeigen. Die Anhöhen werden bedeutender und dehnen sich wieder bis ans Meer aus; die felsige und unangebaute Küste am Fuße der Höhen wird bis in die Nähe des paradiesischen Berytus nur durch eine Reihenfolge von sandigen Buchten unterbrochen[44]). In der Mitte von Berytus und Sidon ergießt sich ein ansehnlicher Fluß ins Meer, den Polybius[45]) *Δαμούρας*, Strabo[46]) *Ταμύρας* mit einem auch aus der Mythologie der Phönizier[47]) bekannten Namen nennt: unstreitig derselbe, welcher bei Ptolemäus[48]) mit griechischem Namen als Leon an dieser Stelle erscheint und noch jetzt Nahr Damur genannt wird. Diesseit Berytus zieht sich ein mächtiger Vorsprung des Libanon ins Meer und bildet das Vorgebirge von Beirut. An der nördlichen Seite liegt die von älteren und neueren Dichtern wegen ihrer glücklichen Lage gepriesene Stadt dieses Namens, auf einem anmuthigen Hügel mit einer weit ins Land hineinreichenden und durch ihre Fruchtbarkeit ausgezeichneten Ebene, deren nördlichen Theil der Nahr Beirut durchströmt, derselbe Fluß, welcher mit einem Beinamen des Baal oder Kronos, des Gottes von Berytus Magoras[49]) von Nonnus Chaldos genannt wird, und von dem die Mythe sagt, daß der riesige Gott, von Durst wegen des verschluckten Betyls gequält, ihn ganz ausgetrunken habe[50]). Oberhalb Berytus bis Tripolis wandelt sich die Gegend in ein Gebirgsland um; die Flüsse werden reißender und stürzen von den Abhängen des Libanon nach kurzem Laufe ins Meer; die Gebirge, welche die Küste und das Binnenland gleichmäßig bedecken, steigen zu bedeutender Höhe empor, jedoch fehlt es nicht an kleinen Ebenen und Thälern, die sich gleichmäßig durch ihre Fruchtbarkeit wie durch ihre Schönheit auszeichnen. Von den zahlreichen Flüssen und Bächen in diesem Theile des Landes, dem Wohnsitze der Gibliter, werden von den Alten nur zwei Flüsse erwähnt, beide in dem Gebiete der Stadt Byblus, beide benannt von den Buhlen der Göttin von Byblus: der eine Adonis[51]) im Mittelalter

28) *Serv.* ad *Virg.* Buc. X, 18. 29) *Brocard*, Terrae sanctae descriptio, in *Grynaeus*, Novus orbis, ed. Basil. 1550. p. 320. 30) *Adrichom.* l. c. p. 2. 31) *Plin.* H. N. V, 17. 32) *Tzetz.* Schol. ad Posth. 345. *Joseph.* Bell. Jud. II, 10, 2. *Plin.* H. N. XXXVI, 65. 33) *Strab.* XVI, 2, 25. p. 758. *Tacit.* Hist. V, 7. 34) *Plin.* V, 19. 35) Hasselquist, Reise nach Palästina. S. 185. 36) *Joseph.* Antiq. V, 3, 1: *τὸ μέγα πεδίον Σιδῶνος πόλεως.* 37) Robinson, Palästina. 3. Th. S. 688. 38) Bei *Joseph.* Antiq. IX, 14, 2.

39) Peripl. §. 104. 40) XVI, 2, 24. p. 758. 41) *Dionys. Perieg.* v. 913. *Avien.* Descript. orb. 1073. *Priscian.* Perieg. 855. 42) Volney, Reise in Syrien und Ägypten. 2. Th. S. 156. Robinson a. a. O. 3. Th. S. 710. 43) Robinson a. a. O. S. 710. 44) a. a. O. S. 711. 45) V, 68, 9. 46) XVI, 2, 22. p. 756. 47) Siehe unten Art. Religion der Phönizier. 48) V, 14. p. 364. Vergl. Pococke 2. Bd. S. 130. 49) *Plin.* V, 17. 50) *Nonn.* Dionys. XLI, 72. 51) Vergl. *Strab.* XVI, 2, 19. p. 755. *Plin.* V, 17. Vergl. Anm. 47.

Braim, jetzt Nahr Ibrahim, bekannt aus der Mythe des Gottes, dessen Namen er trägt; der andere von seinem wilden, reißenden Wasser gewöhnlich Lycus oder Wolf, jetzt Kelb, der Hund, genannt [52]), aber auch als Mars, dem beide Thiere heilig waren, bezeichnet [53]). Ein rauhes, steiles Vorgebirge, Gottesangesicht, θεοῦ πρόσωπον [54]), später, in christlicher Zeit, Λιθοπρόσωπον genannt [55]) und an einen ähnlichen Namen eines Berges Pniel [56]) erinnernd, fällt oberhalb Tripolis in der Nähe von Botrys ins Meer. Nach dieser gebirgigen Region nimmt der Küstenstrich oberhalb Tripolis wieder die frühere Gestalt an; die Gebirgszüge entfernen sich von dem Gestade und es eröffnet sich wieder, westlich vom Meere und östlich von den nach Norden fortstreichenden Gebirgen begrenzt, eine weite große Ebene, reichlich durch Bäche und kleine Flüsse bewässert und ausgezeichnet durch ihre Fruchtbarkeit. Gegen Norden reicht sie in einer Länge von 5 bis 6 Stunden bis nach Marathus. Im Alterthume führte sie den Namen Makra [57]), jetzt wird sie Dschunia genannt [58]). Flüsse in dieser Ebene sind der nur mit dem jüdischen Namen bekannte Σαββατικός, der Sabbatfluß, so genannt, weil er nur am Sabbat Wasser haben soll [59]) (wahrscheinlich der Arka), und der Eleutherus, jetzt Nahr el Kebir, d. h. der große Fluß, welcher in der Nähe von Aradus sich ins Meer ergießt und als Grenzfluß oft genannt wird [60]). In der Nähe des alten Marathus, in dessen Umgebung ein nach dieser Stadt genannter Fluß Marathias [61]) sich ins Meer ergießt, wird die fruchtbare Ebene auf eine kurze Strecke durch felsigen und sandigen Boden unterbrochen; aber weiter gegen Norden, wo die Region des Libanon aufhört und nur einzelne niedrige Höhen bis zum Berge Kasius sich im Binnenlande fortziehen, nimmt eine der fruchtbarsten Gegenden des Landes ihren Anfang, die von einer Menge zum Theil bedeutender Flüsse [62]) bewässert wird und an der Meeresküste zahlreiche Buchten hat, an denen blühende Städte [63]) lagen. Die Alten erwähnen hier drei Flüsse. Aus Scylax ist als nördlicher Grenzfluß oberhalb Aradus der Thapsacus [64]) bekannt. Er erinnert an den Flecken Timpsacum zwischen Laodicea und Heraklea [65]); wahrscheinlicher jedoch sucht man ihn in dem rivus Valaniae, welcher seit dem vierten Jahrhunderte nach Ch. als Grenze erscheint [66]), die aber einer älteren Eintheilung Phöniziens anzugehören scheint. Bei Laodicea wird der Plotus (Πλωτός) erwähnt, wahrscheinlich „der große Fluß" [67]), welcher heutiges Tages Nahr Shobar genannt wird, endlich der Baudos [68]) in der Nähe von Paltos, jetzt Nahr Sin oder Melech genannt, ein schöner klarer Strom, breiter, tiefer und reißender als der Jordan, Adonis und Orontes [69]).

Klima, Fruchtbarkeit, Producte. Phönizien wird ebenso wie das angrenzende Palästina und Syrien von der ältesten Zeit her als ein nach seinem Klima, seiner außerordentlichen Fruchtbarkeit, dem Reichthum und der Mannichfaltigkeit seiner Producte ausgezeichnetes Land geschildert. Unter einem Himmelsstrich gelegen, erfreut es sich eines sehr verschiedenen Klimas und genießt so mancherlei Gaben, welche die Natur sonst nur nach großen Entfernungen zu vertheilen pflegt. An den Küstengegenden und in den Tiefthälern steigt die Hitze in den Sommermonaten bis zu einer tropischen Höhe, während dessen auf dem nahen Gebirge die Witterung gemäßigt ist. Ist die Hitze des Julius, sagt Volney [70]), beschwerlich, so verschafft eine Reise von sechs Stunden auf die benachbarten Gebirge die gemäßigte Luft des März; und wird man umgekehrt zu Bescharrai von den Decemberreifen geplagt, so befindet man sich nach einer Tagereise mitten unter den Blüthen des Mai. Mit Recht haben also die arabischen Dichter gesagt, daß der Libanon auf seinem Haupte den Winter, auf seinen Schultern den Frühling und in seinem Schooße den Herbst trage, und daß der Winter zu seinen Füßen schlummere. Mit diesem ersten Vorzuge, der allen Gaben der Natur dadurch, daß sie so nach und nach auf einander folgen, gleichsam eine ewige Dauer gewährt [71]), verbindet Phönizien noch einen zweiten, die Mannichfaltigkeit seiner Producte. Zum Wein-, Obst- und Ackerbau, zur Viehzucht, Fischerei und Schifffahrt eignen sich fast alle Strecken des Landes, und wie früh alle diese Beschäftigungen hier betrieben wurden, lehren die Mythen, nach denen die Phönizier sich selbst oder vielmehr ihren Göttern die Erfindung derselben zuschrieben. Der Fleiß und die Betriebsamkeit der früheren Bewohner wußte nicht nur die einheimischen Producte mit großem Erfolge anzubauen und zu veredeln, sondern auch die glücklichen Verhältnisse des Bodens und des Klimas zur Cultur fremder Pflanzen zu benutzen, von denen jetzt, nach mehr als tausendjähriger Verwilderung,

52) *Strabo* et *Plin.* l. c. Über die bekannte Inschrift des Caracalla am Lycus vergl. Annales de l'institut, T. X. p. 12 sq. Osann in der Zeitschrift für Alterthumskunde. Jahrg. 1843. Nr. 51. S. 646. 53) *Nonnus* Dionys. XLI, 13. *Lyd.* de mens. IV, 44. 54) *Scylax*, Peripl. §. 104. *Polyb.* V, 68, 8. *Strab.* XVI, 2, 16. p. 754 sq. Bei *Mela* I, 12. Kuprosopon. 55) *Malala*, Chronogr. p. 485. *Cedren.* p. 659. 56) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 667. 57) *Strab.* XVI, 2, 17. p. 755. 58) *Maundrell*, Journey. p. 24. *Shaw*, Travels. p. 268 sq. 59) *Joseph.* Bell. Jud. VII, 5, 1. 60) Vergl. oben Anm. 17. 61) Die Geographen und Reisenden erwähnen diesen Fluß nicht; nur *Eustath.* ad *Dionys.* v. 914. p. 279 ed. *Bernhardy* kennt ihn. 62) Pococke macht Bd. 2. S. 283. 288—299 in diesem Küstenstriche zehn Flüsse namhaft. Ähnlich Buckingham, Reise in Palästina. 2. Bd. S. 435 fg. 63) Vergl. Stadiasm. Maris magni in *Gail*, Geogr. min. §. 120—131. p. 460 sq. 64) Peripl. §. 104. p. 302. 65) Pococke 2. Bd. S. 284. תפסח bedeutet Übergang und ist ein häufig vorkommender phönizischer Name; ein Fluß Tapsas war bei Rusicade, *Vib. Seq.* de flum. p. 337; ed. Basil. 1575, in der Nähe von Thapsus. Außerdem werden in Afrika ein Tapsagum, zwei Örter Tipasa, in Sicilien eine phönizische Colonie Tapsus und am Euphrat ein Thapsacus, im A. T. תפסח, Tiphsach erwähnt.

66) Vergl. oben Anm. 18. 67) Pococke 2. Bd. S. 288. Buckingham 2. Bd. S. 444. 68) *Mela* I, 12: Amnesque, qui inter eas sunt, Lycos, Baudos et Orontes. *Strab.* XV, 3, 2. p. 728: *Περὶ Πάλτον τῆς Συρίας παρὰ Βαυδᾶν* [v. *Βαυδᾶν*, *Βαδᾶν*]. 69) So wenigstens Buckingham 2. Bd. S. 438. Vergl. jedoch Pococke 2. Bd. S. 289. 70) Reise nach Syrien und Ägypten. 1. Th. S. 243. 71) a. a. O. S. 244.

zum Theil nur noch die Spuren vorkommen. Wir erinnern nur an die Zuckerplantagen bei Tyrus und Sidon, die noch im Mittelalter Europa versorgten [72]), an die Balsampflanzungen, welche die Sage in Salomo's Zeit entstehen läßt [73]), die aber schon von den Israeliten in Palästina vorgefunden wurden [74]), an die Paradiese des Hohenliedes, in denen Salomo's Braut unter den Balsam-, Weihrauch- und Myrrhenstauden Arabiens und Äthiopiens lustwandelt, umduftet von den Narden, Zimmt und Kalmus des fernen Indiens [75]). Und so werden schon in den älteren biblischen Büchern Producte in großer Fülle in Palästina erwähnt, die doch hier erst durch künstliche Pflege gedeihen konnten, z. B. um nur dieses zu erwähnen, der Weinstock, die edlen Obst- und Getreidearten. Das Land begünstigte durch seine vielen Flüsse, Bäche und Quellen, die in einer Zeit, wo die Waldungen des Libanon noch in ihrem urweltlichen Schmucke prangten, viel reichlicher mit Wasser versehen waren, als jetzt, die Cultur des Bodens, und die fleißigen Bewohner suchten der Natur durch künstliche Bewässerung, da wo es nothwendig war, nachzuhelfen. Wie alt solche Wasserleitungen in Phönizien waren, wo noch jetzt die Reste davon bei Tripolis, Sidon, Tyrus, Berytus angetroffen werden, das lehren z. B. die mythischen Angaben, die derartige Werke auf Herakles zurückführen [76]), und die Nachrichten von den Wasserleitungen bei Ras el Ain, die schon im achten Jahrhunderte v. Chr. in der Geschichte erscheinen [77]).

Das Klima und die Beschaffenheit des Bodens begünstigten besonders den **Weinbau** und die **Obstbaumzucht**. Es ist daher gewöhnlich, daß das ganze Land oder einzelne Theile desselben mit einem anmuthigen Garten oder Paradiese verglichen wird, oder daß die Schriftsteller bis auf das spätere Mittelalter, wo es der türkischen Barbarei noch nicht sowie jetzt gelungen war, die Spuren der ehemaligen Cultur zu vernichten, von den wunderbaren Reizen und der Anmuth des schönen Landes reden. „Das Land," sagt noch **Breidenbach** [78]), welcher im 15. Jahrh. Phönizien bereisete, nach dem Vorgange anderer ähnlicher Mittheilungen [79]), „ist würdig ein Paradies genannt zu werden, umbwegen der Fruchtbarkeit und Wollust in Äckern, Weingärten, Ölbäumen, Feigenbäumen u. s. w., desgleichen kaum eine Gegend gefunden wird." Zualiart [80]) versichert: „Ich kann mit Wahrheit sagen und den Leser versichern, daß, wenn er in alle Lande ausging, keine schönere und lustigere Ufer finden würde, als zwischen Jaffa und Tripolis." Zu den Gegenden des Landes, die von Alters her wegen ihrer reizenden Lage und des herrlichen Schmuckes ihrer Weingärten und Obstbäume gepriesen werden, gehört zunächst „Berytus liebliches Landes" [81]), wie der Dichter es nennt, „der Phönizier schönster Schmuck" [82]). „Durch seine Fruchtbäume und Waldungen," sagt der alte Geschichtschreiber des Königthums Jerusalem [83]), „durch seine Weinberge ist Berytus eben so fruchtbar wie anmuthig." Der Landstrich gilt noch jetzt wie ehemals, wo Berytus seit Augustus die **Felix Julia** hieß, für die schönste Gegend Syriens. „Diese Bezeichnung," sagt **Lamartine** [84]), „wurde ihr wegen der Fruchtbarkeit ihrer Umgebungen, ihres unvergleichlichen Klimas und ihrer herrlichen Lage verliehen. Die Umgegend ist mit der reichsten Vegetation geschmückt; überall sind Maulbeerbäume gepflanzt, die sich von Stufe zu Stufe auf künstlichen Terrassen erheben; die Johannisbrodbeerbäume mit dem dunkeln Grün und der majestätischen Krone, die Feigenbäume, die Platanen, die Orangen, die Granaten und eine Menge anderer Bäume und Stauden, welche unser Klima nicht kennt, entfalten auf allen, zunächst am Meeresufer gelegenen Seiten den harmonischen Schleier ihres verschiedenartigen Blätterwerks; weiterhin auf den ersten Abhängen der Berge beschatten die Olivenwälder die Landschaft mit ihrem grauen aschfarbigen Grün; ungefähr eine Meile von der Stadt fangen die hohen Berge des Libanon an sich zu erheben; sie öffnen ihre tiefen Schlünde, wo das Auge sich in dunkler Ferne verliert; sie ergießen ihre breiten Waldbäche, welche zu Flüssen geworden sind, und nehmen verschiedene Richtungen, die einen Tyrus und Sidon, die anderen Tripoli und Latakia zu, und ihre ungleichen Gipfel, in den Wolken sich verlierend oder strahlend im Widerscheine der Sonne, gleichen unsern mit ewigem Schnee bedeckten Alpen." Mit solchen reizenden Farben, wie sie der moderne Dichter in der Schilderung von Berytus verwendet, haben die Dichter des Alterthums, Dionys der Perieget [85]), Moschus [86]), Achilles Tatius [87]) und Nonnus [88]) die Umgebung von Sidon geschildert als eine im bunten Farbenschmuck der mannichfaltigsten Blumen prangende Wiese, bekränzt mit fruchtbaren Obstbäumen und Weingärten. Später gedenken auch die mittelalterlichen Schriftsteller [89]) der Obsthaine, Weingärten, Zuckerplantagen und herrlichen Weiden der sidonischen Ebene und von den neueren Reisenden sagt z. B. noch Robinson [90]): „Die Schönheit von Saida besteht in seinen Gärten und Hainen von Fruchtbäumen, welche die Ebene füllen und sich bis an den Fuß der Berge erstrecken." Ferner wird Palätyrus und die Umgegend wegen seiner Obstbaumpflanzungen und Weingärten [91]), zu deren Bewässerung die reichen Quellen zu Ras el Ain dienten, schon von dem Propheten gerühmt, welcher Tyrus „eine Pflanzung auf lieblicher Aue" nennt (Hos. 9, 13). Im Mittelalter kennt Wilhelm, der Erzbischof von Tyrus [92]), diese jetzt brach liegende Ebene auch

72) *Wilh. Tyr.* XIII, 3. 73) *Joseph.* Antiq. VIII, 6, 6. 74) Vergl. Gen. 37, 25. 75) Hohesl. 1, 14. 4, 12 fg. 5, 1. 5. 13. 6, 2. 11. 8, 11. 14. 76) *Oppian.* Cyneg. II, 115 sq. 77) *Joseph.* Antiq. IX, 14, 2. 78) Reißbuch des heil. Landes. 1. Th. S. 120. (Frankf. 1600.) 79) *Brocard.* Terrae sanctae descriptio in *Grynaeus* Novis orbis. (Basil. 1555.) p. 316. 80) Reißb. 2. Th. S. 121. 81) *Dionys. Perieg.* v. 911.

82) *Agath.* hist. II, 15: *Βηρυτὸς γοῦν καλλίστη τὸ Φοινίκων ἐγκαλλώπισμα.* Vergl. *Nonn. Dionys.* XLI, 14 sq. 83) *Jacob. de Vitriaco.* c. 26. 84) Reise in den Orient. 2. Bd. S. 239, teutsche Übers. von **Herwegh**. 85) v. 912. 86) Idyll. II, 63 sq. 87) I. 1. 88) Dionys. XLI, 40. 89) *Jacob. de Vitriaco.* c. 28. *Adrichom.* p. 8. 90) 3. Th. S. 699. 91) Vergl. *Nonn.* Dionys. XLI, 40. *Achill. Tat.* II, 2. 92) XIII, 3.

in einem ähnlichen Zustande: er nennt sie zwar klein, fügt aber hinzu, „daß sie ihren geringen Umfang durch große Fruchtbarkeit reichlich ersetze und zahlreiche Morgen Land (infinita jugera) durch vielfältige Ergiebigkeit aufwiege;" er rühmt ihre Gärten und Obstgärten, gleich ausgezeichnet durch mannichfaltige Fruchtbäume, sowie durch ihre Anmuth, besonders aber „das Rohr, woraus der überaus kostbare, für den Nutzen und das Wohl der Menschheit so nothwendige Zucker (Zachara) bereitet werde, welches von Tyrus bis zu den äußersten Enden der Welt ausgeführt werde." Besonders wird die Umgegend von Tripolis von den mittelalterlichen Pilgern wegen ihres außerordentlichen Reichthums an den verschiedensten Obstbaumfrüchten gerühmt. „Man könnte das umliegende Land," sagt Brocard [93]), „das Paradies des Herrn nennen, so anmuthig und fruchtbar ist es in seinen Weinbergen, Oel- und Weingärten und anderen Bäumen." „Am allermeisten," fügt Rauhwolf [94]) hinzu, „sind darin Citronen, Lemonen, Pomeranzbäume, welche so gemein, daß sie (die Bewohner) ihrer, sonderlich der Pomeranzen so wenig achten, als wir der Birnen und Holzäpfel. Durch die Gärten gehen etliche mehr Wege, daß also gar lustig dadurch zu spatzieren, sonderlich aber zur Sommerzeit, wo dann grüne und schattige Plätze darin zu finden, in denen man sich vor der großen Hitze des Sommers kann aufhalten." Bei einer so starken Cultur des Obst- und Weinbaus bildeten die Producte desselben einen Hauptgegenstand des phönizischen Handels; namentlich werden als Exporten Wein, welcher nach Ägypten, ja bis nach Indien, Arabien und Äthiopien ausgeführt wurde [95]), Olivenöl, welches die Phönizier schon in alter Zeit bis nach Tartessus brachten [96]), Datteln [97]) und Styrax [98]) ausgezeichnet.

Auch der Ackerbau und die Viehzucht waren nicht vernachlässigt und wurden, soviel es der beschränkte Raum des kleinen und so stark bevölkerten Landes zuließ, zwar in geringem Umfange, aber in einer Vollendung betrieben, wie bei den als musterhaften Landwirthen bekannten Carthaginensern. Das Rindvieh Phöniziens wird wegen seiner ausgezeichneten Größe und Schönheit gepriesen [99]) und als vortreffliche Weidegegend namentlich die Gegend bei Sidon [1]), Tyrus [2]), Aradus [3]), der Karmel [4]) und die Ebenen am Orontes [5]) ausgezeichnet. Als das feinste Weizenmehl wird im Alterthum das phönizische gerühmt [6]). Indessen reichte das kleine Land beiweitem nicht hin, um der großen Bevölkerung die erfoderlichen Lebensmittel zu gewähren. Es war in dieser Beziehung an seine nächsten, nicht minder gesegneten, Nachbarländer gewiesen [7]) und erhielt namentlich Weizen, Gerste, Öl aus Palästina [8]), Vieh zu Opfern und zur Nahrung aus den reichen Heerden Arabiens [9]). Edle Metalle werden zwar in Phönizien nicht gefunden, dagegen ist der Libanon reich an Erz und Eisen. Schon die biblischen Bücher kennen hier Bergbau [10]) und noch in späterer Zeit werden die Bergwerke des Libanon genannt [11]). Die Steinbrüche im Libanon, aus denen die Tyrier die Quadern für Salomo's Prachtbauten nach Jerusalem schafften [12]), waren schon in der Urzeit in Betrieb, und die Eröffnung derselben wird daher dem Kadmus, dem Gott der Erfindungen, zugeschrieben [13]). Die Meeresküste in der Nähe des Karmel bot den zur Glasfabrication geeigneten und noch in späterer Zeit nach Venedig von levantischen Schiffern ausgeführten Sand [14]), und das an Fischen und Purpurschnecken reiche Meer an Phöniziens Küste wies seinen Bewohnern eine andere noch wichtigere Quelle des Erwerbs zu.

2) Die Bewohner.

Nach einer Sage, die den meisten Völkern des Alterthums gemeinschaftlich ist, lebten in der Urzeit des Menschengeschlechts Götter- und Riesengeschlechter neben den Menschen auf Erden. Auch die semitische und insbesondere die phönizische Ansicht [15]) von der Urwelt geht in diese Vorstellung ein und versetzt zwei Reihen von Geschlechtern, Gottes- und Menschenkinder, an den Anfang der Geschichte, von denen die ersten bis an die Grenze einer geschichtlichen Zeit als Riesen und später als Königs- und Priestergeschlechter fortdauern, die andere Reihe dieser Geschlechter, die Menschenkinder, aber waren aus irdischem Stoffe, aus dem Urschlamm, entstanden, welcher mythisch Mot genannt wurde, die Mutter alles Lebendigen, die alle Keime der Schöpfung in ihrem Schooße trug, aus dem sich mit den Thieren auch die Menschen entwanden, als die Sonne der Urwelt durch ihre erwärmenden Strahlen die organischen Wesen ins Dasein rief [16]). Die Menschen waren aber noch in einem Zustande thierischer Rohheit, und so ermangelten sie auch einer würdigen Gotteserkenntniß, sodaß sie in ihrer Beschränktheit die Nahrungsmittel, welche ihnen das Leben fristeten, für göttliche Wesen hielten [17]). Neben dem noch unvollkommenen Menschengeschlechte, dessen Erstlinge am phönizischen Gestade ins Dasein traten, lebten aber in der Urzeit die himmlischen Geschlechter gleichfalls in Phönizien [18]), abstammend von der Göttermutter Baau, der Nacht des urweltlichen Chaos, aus dessen Vermählung mit dem Windeshauche Kolpia die ersten Wesen göttlicher Natur entstanden, Aion, welcher sonst in der phönizischen Mythe Ulom (עולם) heißt, und Protogenos [19]). Von ihnen

93) l. c. p. 316. 94) Reißb. 1. Th. S. 501. 95) *Herod.* III, 6. *Strab.* XVI, 2. p. 751. *Arrian.* Peripl. mar. erythr. in *Hudson*, Geogr. min. T. I. p. 28. 96) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 47. 97) s. oben Anm. 5. 98) *Herod.* III, 107. *Plin.* XII, 55. *Dioscor.* I, 78. 99) *Aelian.* H. A. XVI, 33.

1) s. oben die Anm. 85—88 citirten Stellen. 2) *Nonn.* Dionys. XL, 328 sq. 3) Breidenbach im Reißb. 1. Th. S. 47. 4) Am. 1, 2. Jer. 50, 19. 5) *Strab.* XVI, 2, 10. p. 762. 6) *Athen.* I, 49. p. 28.

7) Apostelgesch. 12, 20. 8) 1 Kön. 5, 25 fg. Ezech. 27, 17. 9) Ezech. 27, 21. Vergl. *Euseb.* praep. evang. IX, 33. 10) Deut. 8, 9. 11) *Euseb.* de Mart. Palaest. 5, 2. 4. 8, 1. 9, 7. 11, 3. 13, 1. 12) 1 Kön. 5, 31. 6, 7. 7, 9—12. 13) s. unten Art. Religion der Phönizier. 14) s. oben Anm. 33. 15) Vergl. *Sanchon.* p. 10 sq. 16) l. c. p. 10. Vergl. *Nonn.* Dionys. XL, 428 sq. 17) *Sanchon.* p. 12. 18) l. c. p. 14 sq. 19) l. c. p. 14.

stammen während einer langen Reihe von Jahren die Götter ab, welche, später in Phönizien verehrt, während ihres irdischen Daseins die Menschen nützliche Einrichtungen, Künste, Wissenschaften, die Erkenntniß der göttlichen Dinge lehrten, Städte erbauten und als Könige sie beherrschten, und ihre später so hochgefeierten Heiligthümer gründeten, in denen sie, nachdem sie zum unsterblichen Leben entrückt waren, von den Menschen verehrt wurden [20]). Der Orientale kann aber, ausgehend von der Vorstellung, daß die Größe und Herrlichkeit der Götter auch in ihrer Gestalt zur Erscheinung kommen müsse, dieselben nur als Riesen von enormer Größe denken, und leiht daher auch den von ihnen mit den Menschentöchtern erzeugten Wesen riesenhafte Körper. Während daher bei Sanchoniathon die von der Urmutter Baau abstammenden Menschengeschlechter als gewöhnliche Wesen unserer Art erscheinen, zeugt das Geschlecht der Göttermutter Baau-Söhne, die durch ihre Größe und ihre riesige Gestalt sich auszeichneten und deren Namen daher auf die Berge übertragen wurden, wo sie hauseten, Casius, Libanon, Antilibanon und Brathy. Von diesen wurde geboren Samemromos (שמים רום, d. h. gleich dem Himmel ist seine Höhe), welches, wie Sanchoniathon erklärt, der Himmelhohe (*ὑψουράνιος*) bedeute und dessen Nachkommen von ihm als „das Geschlecht des Himmelhohen" bezeichnet werden, unstreitig darum, weil sie für ein altes Riesengeschlecht galten [21]).

Die palästinensische Landessage meldete viel von solchen vorgeschichtlichen Riesen und wir besitzen noch zahlreiche Beziehungen auf sie in den jüdischen Quellen älterer und jüngerer Zeit, die wir hier nur darum kurz erwähnen, weil eine euhemeristische Auffassungsweise diese Riesen zu Urbewohnern Palästina's stempelt und damit die ebenso unkritische Hypothese von einer späteren Einwanderung der Phönizier oder Kanaaniter combinirt hat. Solcher Riesengeschlechter wurden in der alten Sage des vorisraelitischen Kanaan zwei genannt, die Anakiten und Rephaiten. Söhne Anak's oder (nach phönizischer Aussprache) [22]) Anok's waren in alter Zeit nur drei: Achiman, Talmai und Sesai [23]); erst später wird ein ganzes Volk, die Anakiten, erwähnt [24]). Ihre Größe war die der Cedern oder der Eichen [25]), und andere Menschen waren mit ihnen verglichen nur Heuschrecken [26]). Der Vater der drei Riesenbrüder heißt selbst Anak [27]), dessen Vater — hiernach eine höhere Potenz — wird Arba [ארבע = ארבעל d. i. Riese Baals, Riese Gottes] [28]) genannt, er auch „der große Urmensch" [האדם הגדול] [29]), derselbe, den als *Πρωτόγονος* der Lybier Tarba, der Babylonier bald Adam [30]), bald Arbel oder Bel [31]) nennt, letzterer (ebenso wie der im jüngeren Synkretismus verschmolzene biblische Adam) in der Sage des Orients ein gewaltiger Riese und Erbauer der Riesenwerke der Vorzeit [32]). Ein anderes erst später genanntes, aber ursprünglich nur nach je localer Auffassung verschiedenes Gigantengeschlecht waren die Rephaiten, welche nach der kanaanitischen und babylonischen Gigantensage [33]) von den Giganten vor der Fluth abstammten [34]), von der verschont sie als „ein Rest" in einzelnen Gegenden des Landes hausen blieben [35]). Auch sie erscheinen, wie alle Riesen der Vorzeit, erst später als ein ganzes Volk [36]).

So wenig diese und andere Mythen über die phönizische Urzeit Anspruch auf eine streng historische Geltung machen können, so sind sie doch zur richtigen Würdigung der bekannten Sage über die Herkunft der Phönizier vom erythräischen Meere von Bedeutung. Sehen wir vorläufig von dieser, in ihrer gewöhnlichen Auffassung schlecht verbürgten Sage hier noch ab und suchen die einheimische Ansicht über die Sache festzustellen, so geben phönizische und israelitische Quellen dazu ein vollkommen befriedigendes Material zur Hand. Denn hiernach steht es 1) fest, daß, so alt die uns bekannte

20) Phön. 1. Bd. S. 153 fg. 21) *Sanchon.* p. 16. Vgl. Phön. Texte. 1. Th. S. 56. 22) s. unt. Art. phön. Sprache. 23) Num. 13, 22. 33. Jos. 15, 13. 14. Richt. 1, 10. 20. 28. Sie haben ihre Doppelgänger in den drei phrygischen Daktylen Akmon, Kelmis und Titpus. 24) Deut. 9, 2. 2, 10. 11. 21. Jos. 11, 21. 14, 12. Weiter werden sie dann ebenso wie die Rephaim den Amoritern als vorisraelitische Landesbewohner gleichgestellt. Vergl. Am. 2, 9. 25) Am. 2, 9. Vergl. Grimm, Deutsche Mythologie. 2. Aufl. S. 494. 26) Num. 13, 33. Vergl. Jes. 40, 22. 27) Jos. 15, 13. 28) Phön. Texte. 1. Th. S. 114. 29) Jos. 14, 15. Vergl. 15, 13. 21, 11.

30) Vergl. das angebliche Fragm. *Pindar.* in Schneidewin's Philologus. 1. Th. S. 421: *Λιβὺς δὲ Τάρβαντά φασι πρωτόγονον αὐχμηρῶν ἀναδύντα πεδίων, γλυκείας ἀπάρξασθαι Διὸς βαλάνου... Ἀσσύριοι δὲ Ἰαννὴν ἰχθυοφάγον γενέσθαι παρ' αὐτοῖς· Χαλδαῖοι δὲ τὸν Ἀδάμ· καὶ τοῦτον εἶναι φάσκουσι τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἀνέδωκεν ἡ γῆ μόνον, κεῖσθαι δὲ αὐτὸν ἄπνουν, ἀκίνητον, ἀσάλευτον ὡς ἀνδριάντος εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω τοῦ ὑμνουμένου ἀδάμαντος ἀνθρώπου.* Wer diese Vorstellungen vom chaldäischen *Ἀδὰμ μονογενὴς* und dessen Urbild für biblisch halten sollte, den verweisen wir auf die chaldäische Kosmogonie bei *Eudemus* in *Wolf*, Anecd. gr. Tom. III. p. 258. *Kopp*, Damasc. de princip. p. 384. *Aristob.* ap. *Euseb.* praep. evang. XIII, 12. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 555. 271. 275 und unten Art. Religion der Phönizier. 31) Arbel, in der Gigantensage der Moabiter Ariel, wird häufig bald mit Bel identificirt, bald von ihm unterschieden. Vergl. z. B. die Phönizier. 1. Th. S. 336 cit. Stellen. 32) Über Bel oder Arbel in dieser Eigenschaft s. *Euseb.* praep. evang. IX, 18; vergl. 17. *Moses Choren.* I, 4—11. Chron. Pasch. Tom. 1. p. 65. *Malala* Chronogr. p. 17. *Cedren.* p. 28. *Cramer*, Anecd. gr. Paris. Tom. II. p. 234. *Euseb.* Chron. ed. Venet. Tom. I. p. 25. Anm. p. 81. Vergl. *Herod.* I, 183. *Diod.* II, 8. 9. 33) Vergl. *Euseb.* praep. evang. IX, 17. 18. 19. 34) Vergl. Num. 13, 33. Gen. 6, 4. Bar. 2, 29 mit Deut. 3, 11. Jos. 12, 4. 13, 12. *Joseph.* Antiq. 1, 9, 1. LXX. 2 Sam. 21, 11. 1 Chr. 20, 6. 35) In Astarot Karnaim. Gen. 14, 5. Deut. 3, 11. Jos. 13, 12; in Edrei. Jos. 12, 4. 13, 12 und bei den Ammonitern in Rabbat. Deut. 3, 11. *Euseb.* Onomast. p. 395. Auf Münzen von Rabbat erscheint der Riese als der vom Herakles erwürgte Antäus. *Eckhel* D. N. III. p. 504; von ihm hat man zu verstehen, was die Spätern vom Og fabeln. Vergl. Targum. Hierosl. und Peschito zu Deut. 3, 11. *Fabric.* Cod. Pseudepigr. Tom. I. p. 799 sq. Über Riesen und Riesenbette an andern Orten Phöniziens und Syriens vergl. *Paus.* VIII, 29, 3. *Philostr.* Heroic. p. 669. *Malala* p. 202. *Sync.* p. 283. *Steph. Byz.* p. 97. ed. *Westerm.* *Phot.* Biblioth. p. 348. *Dio Chrysost.* orat. Tom. II. p. 2. ed. *Reiske.* Über das Riesenbett des Bel vergl. *Herod.* I, 183. 36) Im Texte der LXX. Jos. 17, 15 fehlen die Rephaim. Über die allmälige Erweiterung des Namens und Begriffes vergl. Deut. 2, 11. 20. 2 Sam. 21, 16 fg. 1 Chr. 20, 4 fg. Am. 2, 9.

Gestaltung der phönizischen Mythologie ist, ebenso alt auch das ihr zu Grunde liegende Volksbewußtsein war, daß von der Urzeit her die Phönizier an den Küsten des mittelländischen Meeres gewohnt haben. Wie alle Völker des Alterthums, die in den Wohnsitzen, die sie seit alter Zeit inne hatten, und hier in stufenmäßiger Entwickelung aus einem Zustande der Barbarei zur Cultur gereift sind, ihre Mythologie und Urgeschichte auch an die heimathliche Scholle knüpfen, weil alle Erinnerungen an eine Übersiedelung aus einer fremden Gegend in dem historischen Bewußtsein erloschen sind: also auch die alten Bewohner Phöniziens. Sie kannten keine Geschichte vor ihrer Einwanderung, keine Mythe von ihren Urvätern in fremden Ländern, und selbst jede sichere Spur, welche auf eine Erinnerung über ihren einstigen Aufenthalt im Osten führen könnte, ist aus ihrem Mythenkreise, den wir doch nach seinen Grundbestandtheilen noch recht wohl kennen, gänzlich verschwunden. Ihre ganze Mythologie und Culturgeschichte hat, nach den einheimischen, ihren Grundzügen nach gewiß uralten Berichten, im Lande selbst ihren ganzen Verlauf. Dahin gehört namentlich die alte Mythe vom Bel oder Kronos und dessen mannichfache Gestaltungen als Herakles u. s. w. Er galt in den Mythen der ältesten phönizischen Städte für deren Gründer und für den ältesten König des Landes [37]). Ähnliche Ansichten gingen von allen übrigen Göttern, und selbst jene Götter, die für die ältesten galten, weiset die inländische Sage Phönizien als Heimathland an. Wie ferner die Mythe das ganze irdische Leben der Götter an die phönizische Erde bindet, so läßt sie hier auch die Entstehung des Menschengeschlechtes und die Entwickelung desselben aus einem anfänglich noch thierischen Zustande vor sich gehen [38]). Die Erfindung alles dessen, was zur Befriedigung der menschlichen Bedürfnisse und zur Erheiterung des Lebens gehört, eignet sie den Urbewohnern Phöniziens zu [39]) und weiset z. B. die Entdeckung der Schiffahrt den ersten Bewohnern von Tyrus an [40]): eine Mythe, welche schon die ungeschichtliche Hypothese von den Phöniziern als einem in urgeschichtlicher Zeit (!) im erythräischen Meere handeltreibenden Seevolke ausschließt. Hierzu kommt 2) die mit der einheimischen phönizischen Sage übereinstimmende altisraelitische Ansicht von den ursprünglichen Bewohnern Palästina's. Die ältesten Bücher des biblischen Kanons bekunden überall das lebhafteste Interesse für die vorisraelitischen Zustände Palästina's. Sie unterlassen es nicht, jene Volksstämme namhaft zu machen, welche erst in jüngerer Zeit in Palästina eingewandert sind: Philistäer, Ammoniter, Moabiter, Edomiter; sie nennen die Urbewohner, welche von diesen vertrieben oder unterworfen wurden [41]). Namentlich ist es ein Hauptzweck desjenigen Buches, welches sich mit den vorisraelitischen Verhältnissen Kanaans befaßt, das Anrecht der Israeliten auf das von ihnen in Anspruch genommene Land zu begründen, und es wird daher in der Genesis z. B. nachgewiesen, wie die Urväter derjenigen Stämme, welche gleichzeitig mit den Israeliten aus Aramäa gekommen, freiwillig auf das kanaanitische Land verzichtet und dasselbe verlassen haben [42]). Wären nun die Kanaaniter in einer geschichtlichen Zeit nach Palästina gekommen und hätten die Urbewohner des Landes aus ihrem Besitze verdrängt, so würde ein solches Ereigniß bis zu der Zeit, in welche unsere biblischen Nachrichten hinaufreichen, nicht aus der historischen Erinnerung gewichen sein und eine Erwähnung desselben stände um so eher zu erwarten, da es im Interesse der biblischen Bücher lag, die Kanaaniter als spätere Eindringlinge zu charakterisiren, wenn sie dieses wirklich gewesen wären. Weit entfernt aber, die Rechtmäßigkeit des Besitzes von Seiten der Kanaaniter irgendwie zu beanstanden, so erkennen die historischen Bücher des A. T. dieselbe vielmehr dadurch an, daß sie oft und ausführlich berichten, wie schon die Stammväter der Israeliten durch Übereinkunft mit den kanaanitischen Landesbewohnern das Eigenthumsrecht an einzelne Theile des Landes oder anderweitige Gerechtsamkeiten sich erworben haben [43]). Überdies kommt auch nicht die leiseste Spur von andern Urbewohnern, als Kanaanitern, vor. Nach israelitischer Ansicht haben die Kanaaniter von jeher, d. h. nach der Sprache der Bibel seit der Sündfluth, im Lande gelebt. Daher ist der Urahn des Volkes, der vom Landesnamen abstrahirte, Kanaan ein Enkel Noah's und hat mit seinen Söhnen, dem erstgebornen Sidon, und wie die übrigen nach dem Namen kanaanitischer Stämme und Orte heißen, nach der Fluth das Land besetzt [44]). Über die Wichtigkeit dieser israelitischen Angaben zur Beurtheilung des fraglichen Gegenstandes wird sich kein besonnener Forscher täuschen. Die Schriften, in denen sie enthalten sind, rühren aus einer Zeit, wo noch ein großer Theil der alten kanaanitischen Landesbevölkerung theils in einzelnen Städten abgesondert, theils mit den Israeliten gemischt, vorhanden war. Die israelitische Ansicht von den Urbewohnern Kanaans ruht daher auf den historischen Erinnerungen des kanaanitischen Volkes selbst und geht bis in eine Zeit zurück, wo das Andenken an eine Einwanderung der Kanaaniter, wenn sie in einer historischen Zeit stattgefunden hätte, und an eine Ausrottung oder Vertreibung noch älterer Bewohner unmöglich erloschen sein konnte. — Diese den unverbürgten Notizen griechischer Schriftsteller gegenüberstehende einheimische Ansicht von der Urzeit des phönizischen Volkes würden wir zur Widerlegung für hinlänglich erachten, wenn wir nicht einer mit seltsamer Liebhaberei festgehaltenen Meinung entgegenträten. Wir fügen daher noch folgende, wie uns scheint, ebenso entscheidende Momente hinzu. 3) Die ältesten Data über die Urgeschichte eines Volkes sind enthalten in dem Namen, den es selbst und den die einzelnen Stämme und die Städte desselben führen. Nun sind aber in Phönizien diese Namen von der Beschaffenheit des kanaanitischen Landes entnommen und auf das Volk übergetragen, woraus sich der sichere Schluß machen läßt,

37) *Philo* ap. *Euseb.* praep. evang. I, 10. IV, 16. 38) Vergl. Art. Religion d. Phön. 39) *Sanchon.* p. 14 sq. u. A. 40) *Tib.* eleg. I, 7, 20. *Sanchon.* p. 18. *Nonn.* Dionys. XL, 506 sq. 41) Deut. 2, 10. 12. 22. 23.

42) Vergl. Tuch, Commentar über die Genesis. S. XXV fg. 43) Vergl. z. B. Gen. 23, 1 fg. 33, 19. 44) Vergl. Gen. 10, 6. 19 fg.

daß die ganze volksthümliche Entwickelung auch in dem Lande selbst stattgefunden habe. Es werde hier nur erinnert an den ausschließlich allein bekannten einheimischen Volksnamen Kanaaniter, den die Bewohner vom Lande Kanaan, d. h. der Niederung am Meere, führten; ferner an die Namen der einzelnen Stämme der Gibliter, גבלי, d. h. montani, wie der im Bezirke von Byblus und Berytus wohnende Stamm von dem auf einer Anhöhe gelegenen Byblus genannt wurde, der Sidonier, ein Name, der, von צידון (Fischfang) herkommend, einen Blick in die Urzeit des Volkes thun läßt, da er lehrt, was wir von einer der ältesten Anlagen des Volkes in Kanaan und von der ersten Beschäftigung der Sidonier zu halten haben. Mit solchen Erscheinungen, die überall da, wo sie in ähnlicher Weise anzutreffen sind, ein Urvolk des Landes ankündigen, gehen die biblischen Nachrichten über die Gründung der ältesten Städte Phöniziens Hand in Hand; denn diese Städte werden von den Söhnen Kanaans als den allerersten Bewohnern Phöniziens nach der Fluth abgeleitet, z. B. Sidon, Arke, Sin, Simyra, Aradus, Hamath (Gen. 10, 16—18). 4) Besonders lehrreich für das hohe Alter des Volkes als Bewohner Kanaans ist das Verhältniß, in welchem die Urgeschichte der Israeliten zu jener der Phönizier erscheint. Die Israeliten sind in einer geschichtlichen Zeit nach Palästina gekommen. Ihre Erinnerungen reichen daher über die Zeit ihrer Einwanderung hinaus und ihre Urgeschichte verläuft sich so außerhalb Palästina im mittlern Asien, in den Euphratländern. Dagegen verräth der ganze phönizische Sagen- und Mythenkreis auch nicht eine leise Ahnung, daß das Volk mit seinen Göttern und mit seinen mythischen Personen der Urzeit einmal andere Wohnsitze als die spätern gehabt habe; denn, wie wir bereits erinnerten, hält sich die ganze Mythologie und Urgeschichte des phönizischen Volkes innerhalb der Grenzen seines Landes. Wie uralt aber dieser Mangel einer traditionellen Kunde von einem Zusammenhange der Phönizier mit den übrigen semitischen Stämmen ist, das zeigt sich in recht bedeutsamer Weise in der genealogischen Zusammenstellung der Kanaaniter neben andern Völkern in der Völkertabelle Gen. 10. Obgleich nämlich die Hebräer mit den Kanaanitern denselben Dialekt redeten, so erkennen sie doch kein solches Verwandtschaftsverhältniß ihres Volkes mit den Kanaanitern an, wie es zwischen ihnen und den aramäischen und den meisten arabischen Stämmen vorausgesetzt wurde, sondern weisen Kanaan als Bruder an Ägypten und andere südliche und westliche Nationen (Vgl. Gen. 10, 6. 15 fg.), wie wenn mit der frühzeitigen Trennung der kanaanitischen Stämme von den östlichen Semiten auch alle Kunde von einer ursprünglichen Einheit schon in der ältesten Zeit erloschen wäre. Endlich 5) geben auch die sprachlichen Verhältnisse ein unverwerfliches Zeugniß von der Richtigkeit der einheimischen Tradition. Es kann als eine Thatsache angesehen werden, daß die drei Hauptstämme des semitischen Volkes, die Kanaaniter im Westen, die Aramäer im Norden und Osten, und die Araber im Süden Vorderasiens schon in einer Zeit, die weit über die Grenze der geschichtlichen Zeit hinausreicht, ihren Dialekten nach scharf von einander unterschieden waren. Hiernach läßt sich ermessen, daß seit der dialektischen Ausbildung der kanaanitischen Sprache bis zu der Zeit, wo die Kanaaniter von den übrigen semitischen Stämmen sich trennten und in dem Küstenlande Palästina Wohnsitze nahmen, eine lange Reihe von Jahrhunderten liegt. Denn die Spaltung einer Sprache in verschiedene Dialekte, die erst nach der Trennung ursprünglich verbundener Völker einzutreten pflegt, kann nur allmälig während einer langen Periode und auch nur in der Jugendzeit eines Volkes vor sich gehen. Die geographische Scheidung der drei semitischen Volksstämme muß daher als noch älter angesehen werden, als es die dialektische ist, und jene Mythen, die den ganzen Verlauf der Cultur des phönizischen Volkes auf den heimathlichen Boden Kanaans versetzen, kommen daher wesentlich mit dem Resultate überein, welches die hier gegebenen Andeutungen in sprachlicher Beziehung zur Hand weisen.

Unter diesen Umständen verlieren die von griechischen Schriftstellern mitgetheilten Nachrichten von einer Herkunft der Phönizier von dem rothen Meere für die Geschichte ihre Bedeutung. Es genüge daher hier, unter Verweisung auf ausführliche Untersuchungen [45]) zu bemerken, daß die Hauptstelle bei Herodot sich nach dessen ausdrücklicher Angabe gar nicht auf die Phönizier im engern Sinne des Wortes, sondern auf die in Philistäa Eingewanderten (*Ἀλλόφυλοι*) [46]) und zwar höchstwahrscheinlich auf die seit dem 8. Jahrh. hier angesiedelten Assyrer bezieht [47]); daß eine andere Classe von Angaben [48]) lediglich aus der Deutung einer Homerischen Stelle [49]) unter Combination der phönizischen Colonien am erythräischen Meere hervorgegangen ist; daß endlich eine dritte Nachricht von einer Einwanderung der Sidonier vom todten See her [50]) nur auf die Urzeit des Menschengeschlechts bezogen werden kann, da ein Stamm des kanaanitischen Volkes gegen die palästinensische Küste vorrückte und hier im Verlaufe von Jahrhunderten bis zu demjenigen Culturzustande gelangte, in welchem wir bereits in der Mitte des 2. Jahrtausends v. Chr. nach geschichtlichen Nachrichten zuerst die Phönizier antreffen.

Um diese Zeit lernen wir zuerst die kanaanitischen Stämme nach den biblischen Berichten über die vorisraelitischen Zustände des Landes Kanaan kennen. Unterscheiden wir diese Berichte nach ihrem relativen Alter, so melden die ältesten derselben von zwei verschiedenen Völkerschaften, die bei der ersten Einwanderung der Hebräer in Kanaan wohnten und als die beiden Urvölker des Lan-

45) Vergl. Movers, Würdigung der Berichte über die Herkunft der Phönizier, in der Zeitschrift für Philosophie und kathol. Theologie. Jahrg. 1844. 2. Heft. S. 12 fg. 46) *Herod.* II, 89: *Οὗτοι δὲ οἱ Φοίνικες τὸ παλαιὸν οἴκεον, ὡς αὐτοὶ λέγουσι, ἐπὶ τῇ Ἐρυθρῇ θαλάσσῃ· ἐνθεῦτεν δὲ ὑπερβάντες τῆς Συρίης οἰκέουσι τὰ παρὰ θάλασσαν. τῆς δὲ Συρίης τοῦτο τὸ χωρίον καὶ τὸ μέχρι Αἰγύπτου πᾶν Παλαιστίνη καλέεται.* Vergl. I, I. 105. Phön. 2. Bd. 1. Bch. Cap. 2. 47) Vergl. *Paus.* I, 14, 6 und Phön. 2. Bd. a. a. O. 48) *Strab.* I, 1. p. 2. 2. p. 37 sq. XVI, 4. p. 784. *Eustath.* Schol. in Odyss. IV, 84. *Plin.* H. N. IV, 36. *Isid.* Orig. XV, 1. 49) Odyss. IV, 84. 50) *Justin.* XVIII, 3.

des wiederholt mit den Worten bezeichnet werden: „damals waren die Kanaaniter und Pherisiter im Lande," Gen. 13, 7. 34, 30. Die scharfe Scheidung der Kanaaniter und Pherisiter an diesen Stellen macht sich auch Richt. 1, 4. 5, besonders aber in der Völkertafel der Genesis gelten, wo die sämmtlichen kanaanitischen Stämme einzeln aufgezählt, das Volk der Pherisiter aber, welches man doch nach der Stellung neben den mit generellem Namen bezeichneten übrigen Stämmen Kanaans a. a. O. und nach den zahlreichen Stellen, wo sie andern kleinen kanaanitischen Stämmen vorgezogen sind [51]), für bedeutend halten muß, weggelassen sind. Was die Beziehungen dieser beiden verschiedenen Volksstämme zu einander und ihre Verhältnisse angeht, so verbindet sich den biblischen Schriftstellern mit dem Namen Kanaaniter die Vorstellung erstens von einem Volke, welches von jeher im Lande Kanaan wohnte und dessen einzelne Stämme ebendeswegen als einzelne Persönlichkeiten in den Söhnen Kanaans (Gen. 10) erscheinen; zweitens von einem Volke, welches, in den Städten des Landes ansässig, eine geordnete bürgerliche Lebensweise und geregelte politische Verhältnisse hatte. Wenn nun die Pherisiter von diesen Kanaanitern so scharf geschieden werden, so kann der Grund davon nur gesucht werden erstens in dem Umstande, daß sie im Verhältnisse zu den Kanaanitern als später hinzugekommene Bewohner angesehen wurden, die ebendeswegen nicht nach dem Landesnamen genannt und auch nicht von dem gleichnamigen Stammvater hergeleitet wurden; zweitens aber, worauf auch der Name hinleitet, darin, daß die Pherisiter nicht wie die Kanaaniter in Städten wohnten, sondern ein nomadisirendes, oder doch noch nicht aus dem Nomadenleben herausgetretenes Volk waren. Denn פְּרִזִּי bedeutet zunächst die Getrennten, die Vereinzelten, und bezeichnet diejenigen, welche vereinzelt im Lande wohnen, im Gegensatz gegen die in Städten zusammenwohnenden Menschen [52]). Demnach erscheinen die Pherisiter in der Urzeit Palästina's in einem solchen Verhältnisse zu den Kanaanitern, wie die nomadisirenden Araber zu den in Städten ansässigen, oder auch wie in späterer Zeit die Recabiter zu den Israeliten [53]). Die Kanaaniter oder die in den Städten des Landes ansässigen Bewohner zerfielen wieder in einzelne Stämme, die zwar nach dem gemeinschaftlichen Namen und nach der Ableitung von einem Stammvater Kanaan gewöhnlich für ein ursprünglich eng verbundenes und gleichzeitig nach Palästina gekommenes Volk angesehen werden; wenn man aber erwägt, daß sie nur von den Israeliten und nicht einmal in den ältesten Theilen der historischen Bücher des alten Testaments unter diesem Gesichtspunkt aufgefaßt werden, daß dagegen von einem gemeinschaftlichen Stammesnamen, mit dem diese Völker sich selbst benannt hätten und von der Ableitung von einem gemeinschaftlichen Urahn, die bei ihnen volksthümlich gewesen wäre, keine Spur anzutreffen ist; wenn man ferner die Verhältnisse dieser Stämme in Mosaischer Zeit berücksichtigt: die politische Zerrissenheit derselben, da sie in eine Menge kleiner, einander feindselig entgegenstehender kleiner Staaten zerfielen, da die einzelnen Abtheilungen eines Stammes nicht selten nach mehren Seiten hin versprengt, weit von einander und in ganz verschiedenen Landestheilen wohnten; wenn man überhaupt bedenkt, daß Palästina keine geographischen Völkerscheiden, keine schützenden Grenzen hat, um den Bewohnern den Besitz des Landes gegen die in der Urzeit von Süden und Osten her eindringenden Stämme zu sichern, so kann man aus allen diesen hier nur angedeuteten Gründen die Kanaaniter der biblischen Bücher für keine eng verbundene und von den benachbarten Völkern scharf geschiedene Nation, die von jeher zusammen in diesem Lande gewohnt hätte, sondern nur für verschiedene Volksstämme semitischer Herkunft halten, welche von verschiedenen Seiten her allmälig in Palästina eingewandert und hier im Verlaufe langer Jahrhunderte zu festen Wohnsitzen gelangt waren. Eine kritische Würdigung der biblischen Nachrichten über die einzelnen Stämme Kanaans in vorisraelitischer Zeit läßt dieses Resultat noch in schärfern und deutlichern Umrissen hervortreten. Indem wir dieses nachstehend liefern, legen wir dabei die Stelle aus der Völkertabelle der Genesis über die Kanaaniter zu Grunde, welche lautet: „Kanaan zeugte den Sidon, seinen Erstgebornen, und den Chet, und den Jebusiter, und den Amoriter, und den Gergesiter, und den Cheviter, und den Arkiter, und den Siniter, und den Arvaditer, und den Hamatiter." Gen. 10, 15—18. Die mächtigern Stämme werden in dieser Stelle zuerst und nach ihnen die kleinern, dann zum Schluß die ebenfalls unbedeutenden und überdies den Israeliten ferner stehenden nördlichen Bewohner Phöniziens genannt. Wir theilen sie nach der geographischen Lage ihrer Wohnsitze in Kanaaniter im palästinensischen Binnenlande und Kanaaniter an der Meeresküste.

I. Im palästinensischen Binnenlande wohnten 1) die Chetiter (חִתִּים) oder die Söhne Chet's (בְּנֵי חֵת). Alle Nachrichten vereinigen sich dahin, daß die Chetiter die ältesten und wahrscheinlich auch anfänglich die alleinigen Bewohner des palästinensischen Binnenlandes waren. Von dem hohen Alter dieses Volksstammes zeugt schon der bedeutsame Umstand, daß der Stammvater Chet nächst dem erstgebornen Sidon a. a. O. als der zweite von den Söhnen Kanaans genannt wird. Nicht minder bedeutsam tritt dieses hervor, wenn man auf die Stellung achtet, welche die Chetiter in der oft vorkommenden Reihenfolge der palästinensischen Stämme einnehmen; denn die gewöhnliche Ordnung ist, daß sie entweder zuerst vor den übrigen Stämmen [54]), oder doch gleich nach den Kanaanitern im engern Sinne, den Bewohnern Phöniziens, an zweiter Stelle genannt werden [55]).

51) Exod. 3, 8. 17. 32, 2. 34, 11. Deut. 20, 17. Jos. 3, 10. 11, 3. 12, 8. Richt. 3, 5. Neh. 9, 8. 52) Vergl. Ezech. 27, 11. 53) Vergl. Jer. 35, 6.

54) Deut. 7, 1. 20, 17. Jos. 9, 1. 12, 8. Num. 13, 30. Gen. 15, 19. 20. 55) Exod. 3, 8. 17. 13, 5. Jos. 3, 10. Richt. 3, 5. Esra 9, 1. Neh. 9, 8.

Eine solche Bevorzugung dieses Volkes kann aber nicht etwa darin ihren Grund haben, daß sie in Mosaischer Zeit sich durch ihre Macht vor den übrigen Stämmen ausgezeichnet hätten, denn damals müssen sie nach allen Spuren zu urtheilen nur noch von geringer Bedeutung gewesen sein und namentlich an Macht und Anzahl dem bei Aufzählung der einzelnen Stämme ihnen gewöhnlich untergeordneten jüngern Volke der Amoriter weit nachgestanden haben. Man kann daher bei dieser Bevorzugung eines später heruntergekommenen Volksstammes nur schließen, daß jene ehrenvolle Stelle vor den übrigen Kanaanitern des Binnenlandes ihnen in Erinnerung an die frühere Macht und an den alten Ruhm auch in der spätern Zeit noch geblieben ist. In der That wird von ihnen schon in der ältesten Quelle über die patriarchalische Zeit in einer so ehrenvollen Weise gehandelt, wie nirgend anders von einem Volke Kanaans. Denn der alte israelitische Erzähler sucht das Anrecht der Israeliten an Kanaan recht ausführlich dadurch zu begründen, daß er den Kaufvertrag, den der Stammvater Abraham mit den Söhnen Chet's, „dem Volke des Landes," d. h. in diesem Zusammenhang den Herren und Besitzern desselben, in Erinnerung bringt, wobei er, was für die israelitische Ansicht von diesem Urvolke wichtig ist, besonders die große Devotion und die Hochachtung hervorhebt, womit der Stammvater Israels den Söhnen Chet's begegnet sei [56]). Ferner war ebendieser Stamm in alter Zeit im Besitze der wichtigsten Stadt des südlichen Landes, Hebrons, die als eine der ältesten Städte der Welt charakterisirt und von dem Urgiganten Arba hergeleitet wird [57]). Was aber der obigen Vermuthung, daß dieses Volk in der Urzeit die alleinigen Bewohner des palästinensischen Binnenlandes war, einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit gibt, ist der Umstand, daß der älteste Erzähler der patriarchalischen Geschichte, welcher die alten Landesverhältnisse mit sorgfältiger Rücksicht auf die verschiedenen Zeiten darstellt, neben ihnen kein kanaanitisches Volk im Binnenlande außer den Chevitern kennt [58]), die nach manchen Anzeichen zu urtheilen erst in späterer Zeit von Norden her nach Süden vorgedrungen waren. So wird es erklärlich, wie in Erinnerung an die ehemalige Größe dieses Volkes der Chetiter das biblische Kanaan einmal archaistisch „das Land der Chetiter" [59]) genannt wird und wie die benachbarte Insel Cypern ihren phönizischen und hebräischen Namen „Insel der Chetiter," „Land der Chetiter" [60]) von diesem kanaanitischen Stamme erhalten konnte [61]). — Außer den Chetitern werden von dem ältesten Erzähler nur noch 2) die Cheviter (חִוִּי) als kanaanitisches Volk der patriarchalischen Urzeit namhaft gemacht. Wie jene die Hauptstadt des südlichen Landes bewohnten, so besaßen diese die wichtigste Stadt von Mittelpalästina, Sichem [62]), woraus man zugleich schon auf die Macht dieses Stammes schließen darf. Außerdem werden sie im Süden in Verbindung mit den Edomitern gebracht [63]); im Norden besaßen sie den bedeutenden Strich vom Hermon bis nach Hamat am Orontes [64]) und in Mittelpalästina hatten sie außer Sichem einen Freistaat aus mehren Städten im Stammgebiete von Benjamin gebildet, in Gibeon [65]). Nach diesen ihren Colonisationen zu urtheilen, kann es kaum zweifelhaft sein, daß dieser Stamm eins jener kräftigen Gebirgsvölker war, welche bis auf die neueste Zeit oft vom Libanon gegen Süden vorgedrungen sind und an einzelnen Punkten sich festgesetzt haben. In Mosaischer Zeit war auch dieser Stamm, dessen isolirte Stellung in Mittelpalästina man aus der Erzählung Jos. 7, 5 fg. ersieht, wonach sie allein den eindringenden Israeliten sich anschlossen und daher mit den Kanaanitern in einen Krieg verwickelt wurden, sehr heruntergekommen, woher es zu erklären ist, daß sie in den zahlreichen Verzeichnissen der Stämme Kanaans im A. T. regelmäßig den vorletzten Platz vor dem Völkchen der Jebusiter einnehmen und in der vollständigsten Aufzählung (Gen. 15, 19. 20) gar nicht einmal genannt sind. — Diese beiden Volksstämme der Kanaaniter, die Chetiter und Cheviter, sind nach der Grundschrift des Pentateuchs die einzigen, welche in der Zeit der ersten Einwanderung der Israeliten gegen 2000 v. Chr. im Binnenlande Palästina's wohnten. Die betreffenden Angaben haben zu viele äußere Gewährschaft an dieser uralten, auf der israelitischen und kanaanitischen Tradition basirten Geschichtsquelle und zu große innere Wahrscheinlichkeit, als daß ihre Richtigkeit in Frage kommen könnte. Wenigstens kann es schon hiernach als ausgemacht angesehen werden, daß der in Mosaischer Zeit so mächtige Volksstamm der Amoriter in der patriarchalischen Urzeit noch nicht zu der Bedeutung der vorgenannten Stämme gekommen war. Was aber die innere Wahrscheinlichkeit dieser Angaben betrifft, so wird es keinem aufmerksamen Leser der patriarchalischen Nachrichten entgehen, daß die Erzähler von der Voraussetzung ausgehen, der Zustand des Landes sei damals ein ganz anderer gewesen, als bei der Invasion der Israeliten gegen 500 Jahre nachher. Das Land war bei den ersten Ansiedelungen der Israeliten in der patriarchalischen Zeit nach den biblischen Angaben noch wenig angebaut und bevölkert: die Heerden durchziehen es daher von einem Ende bis zum andern und nur die Meeresküste wird nicht von ihnen berührt [66]). Städte, mit denen in Mosaischer Zeit das ganze Land bedeckt ist, sind erst wenige vorhanden, und diese erhalten zum Theil ihre Namen von Personen, die damals lebten, oder sie werden von den israelitischen Voraltern genannt [67]). Von den zahlreichen Festungen in Josua's Zeit, von streitbaren, kampfgerüsteten Bewohnern, von den blutigen Kämpfen derselben unter einander, damals noch keine Spur! Die Bewohner erscheinen vielmehr als ein friedfertiges Volk, von dem die Hebräer auch nicht die mindeste Beeinträchtigung erlitten hatten (wie das die Tradition von den Philistäern meldete, Gen.

56) Gen. 23, 7. 12. 57) Gen. 23, 2 fg. Num. 13, 23. f. Anm. 23 fg. S. 325. 58) Vergl. Gen. 23, 5 fg. 25, 9 fg. 26, 46. 34, 2. 49, 29 fg. 59) Jos. 1, 4. 60) Jes. 23, 1. 61) Vergl. Phön. 2. Bd. 62) Gen. 34, 2. 63) Gen. 36, 2. 64) Richt. 3, 3. Jos. 11, 3. 65) Jos. 9, 7. 11, 19. Vergl. 2 Sam. 24, 7. 66) Gen. 12, 8 fg. 13, 9 fg. 37, 12 fg. 67) Gen. 12, 6. 14, 13. 34, 2. 28, 17 u. a. St.

26, 15 fg.) und in deren Mitte sie in gastfreundlicher Weise aufgenommen waren [68]). Kanaanitische Könige, die später in fast allen Städten erwähnt werden, kommen in den älteren Nachrichten der Genesis (vergl. dagegen 14, 18) noch nicht vor; nur Stammfürsten werden erwähnt (34, 2 fg.). Daß aber die Zustände in jener Zeit wirklich also waren, wie sie nach diesen Nachrichten geschildert werden, das läßt sich mit der größten Gewißheit aus dem spätern Verhältnisse der Israeliten zu den Kanaanitern schließen. Denn wenn die israelitischen Fremdlinge schon in der Urzeit mit den kanaanitischen Landesbewohnern feindselig zusammengetroffen wären, so wäre es, bei dem spätern Nationalhasse der beiden Völker unbegreiflich, daß die Tradition das Gegentheil davon berichtete. Wenn demnach die Urväter der Israeliten bei ihrer Einwanderung friedfertig mit den alten Landesbewohnern verkehrten, so kann man auch nur schließen, daß das Land noch schwach bevölkert und wenig cultivirt war, weil es im entgegengesetzten Falle keine zahlreichen Nomaden mit ihren Heerden aufgenommen hätte und aus Mangel an Weideplätzen auch nicht aufnehmen konnte. Die dichte Bevölkerung in Mosaischer Zeit und der damals ganz veränderte Culturzustand Palästina's muß also eine Folge wichtiger Ereignisse gewesen sein, welche in der Zeit zwischen der Einwanderung der israelitischen Stammväter bis zur Mosaischen Periode stattgefunden haben. Wir tragen kein Bedenken, diese ganz andere Lage der Dinge dem Eindringen eines 3. Stammes der s. g. Kanaaniter beizumessen, dem kriegerischen Volke der Amoriter. Während die Nachrichten über die Pherisiter und Heviter nur dunkele Andeutungen enthalten, daß diese Stämme schon in sehr früher Zeit mitten unter einer ältern Bevölkerung an einzelnen Punkten des Landes ansässig geworden sind, zeigt sich bei den Amoritern noch recht deutlich, daß sie in einer Zeit, die der Mosaischen nicht lange voranging, über das diesseitige und jenseitige Jordanland sich verbreitet haben. Im jenseitigen Jordanlande, wo sie zuerst sich festgesetzt zu haben scheinen, und welches aus diesem Grunde wol in einer alten Nachricht den Namen „Land der Amoriter" führt [69]), besaßen sie das spätere Gebiet der israelitischen Stämme Ruben, Gad, Halbmanasse, wo sie zwei große Reiche gestiftet hatten, das südliche mit der Hauptstadt Hesbon, vom Arnon bis zum Jabbok [70]), das nördliche vom Jabbok bis zum Hermon [71]). Noch kurze Zeit vor dem Einfall der Israeliten hatten sie auf der linken Jordanseite das Gebiet der Moabiter, südlich vom Arnon, erobert [72]), sodaß, mit Rücksicht auf diese Eroberung, als ihre südliche Grenze einmal die edomitische Stadt Sela oder Petra angegeben ist [73]). Noch mächtiger waren sie, wie man aus den großen Anstrengungen der Israeliten zu ihrer Unterjochung sieht, in dem diesseitigen Jordanlande. Der ganze südliche gebirgige Theil des Landes hatte von ihnen den Namen „Gebirge der Amoriter" und sie wohnten bis zum letzten Grenzpunkte Kanaans am Südende des todten Sees [74]). Nördlich waren einzelne Abtheilungen dieses Stammes bis in Mittelpalästina vorgedrungen, wo sie namentlich Sichem inne hatten [75]). Gegen die Meeresküste hin besaßen sie noch später einen Theil des Gebietes von Dan [76]), sodaß also das ganze spätere israelitische Gebiet, mit Ausnahme des nördlichen und nordwestlichen Theiles, von ihnen besetzt war. So bedeutend war dieses Volk geworden, daß sie die Hauptstädte des Landes, Sichem, welches in patriarchalischer Zeit den Hevitern gehörte, und Hebron, die frühere Hauptstadt der Chetiter, besaßen, und daß die übrigen kanaanitischen Stämme, besonders im Süden, bereits anfingen, unter den Amoritern sich zu verlieren, weswegen denn in jüngern Quellen die sämmtlichen vorisraelitischen Landesbewohner wol als Amoriter bezeichnet [77]), oder neben ihnen nicht mehr einzeln genannt werden [78]). Bei dieser Sachlage würde es unbegreiflich sein, daß die ältesten Nachrichten über die patriarchalische Zeit in der Grundschrift des Pentateuchs diesen später wichtigsten Stamm der Kanaaniter noch gar nicht kennen, und ebenso wenig würde erklärbar sein, warum der in jüngerer Zeit numerisch unbedeutende Stamm der Chetiter regelmäßig den Amoritern vorgezogen würde, wenn dieses letztere Volk seine Bedeutsamkeit nicht erst später und nach jenen erlangt hätte. Was sich so aus allgemeinen Rücksichten ergibt, läßt sich auch überall im Einzelnen nachweisen. Die Amoriter erscheinen an allen Orten als spätere Eindringlinge, mögen sie nun von Osten nach Palästina gekommen sein oder von Süden, etwa von Ägypten her, dem Lande der Hyksos, vorgedrungen sein. Denn im jenseitigen Jordanlande werden in älterer Zeit an den spätern Sitzen der Amoriter andere Völkerschaften erwähnt [79]). Im südlichen Juda, wo in dem patriarchalischen Zeitalter die Chetiter namentlich in Hebron wohnten, waren später Amoriter die Herren des Landes [80]). Auch in Mittelpalästina, wo nach einer ältern Quelle Sichem als der Hauptort der Heviter erscheint, kennen Spätere die Amoriter [81]), sodaß also die Hauptstädte des Landes, bis zur Mosaischen Zeit von dem eingedrungenen Volke der Amoriter in Besitz genommen waren. Nun wird dieser jüngere Stamm zwar schon in alten Quellen den Kanaanitern zugerechnet, aber daraus erhellt, bei dem ungenauen Gebrauche des Namens Kanaan im A. T., doch nur, daß die Amoriter damals lange genug in Kanaan ansässig gewesen waren, um als der mächtigste Stamm auch nach dem Landesnamen genannt zu werden. Daß sie aber in der historischen Tradition noch von den Kanaanitern (im weitern Sinne des Wortes) unterschie-

68) Gen. 14, 18 fg. 23, 4 fg. 34, 2 fg. 38, 1 fg. 69) Richt. 10, 8. 70) Richt. 11, 22. Num. 21, 13. 24. 71) Num. 21, 33 fg. 32, 33 fg. Jos. 12, 5. Der König dieses Reiches Og war nach ältern Angaben ein Amoriter. Num. 21, 33. 32, 33. Richt. 11, 22; später erst wird er dem Rephaiten Og in der ammonitischen Stadt Rabbat gleichgestellt. Vergl. Deut. 3, 11. Jos. 12, 4. 13, 12. 72) Num. 21, 26. 73) Richt. 1, 36.

74) Deut. 1, 19. 20. Jos. 11, 3. 10, 5. Richt. 1, 36. Vergl. Num. 34, 3. 4. 75) Richt. 1, 35. Vergl. Gen. 48, 22. 76) Richt. 1, 34. 77) Vergl. Gen. 15, 16. 2 Sam. 21, 2. Am. 2, 9. 78) Jos. 24, 18. 79) Gen. 14, 13. 80) Vergl. Gen. 23, 1 fg. mit Jos. 10, 5. Gen. 14, 13. 81) Vergl. Gen. 34, 2 mit Gen. 48, 22. Richt. 1, 34.

den wurden, erhellt deutlich aus Stellen wie Richt. 1, 34—36. vergl. 27—31. Auch die Beschaffenheit ihrer Wohnsitze macht sie noch deutlich als spätere Eindringlinge kenntlich. Sie hatten nämlich größtentheils die gebirgigen Gegenden des Landes inne und führten daher den Collectivnamen Amoriter, אמרי (d. h. montani), sodaß bei ihnen sich dieselbe Erscheinung wiederholt, wie später bei den Israeliten, die nach ihrer Invasion anfänglich nur in den gebirgigen Gegenden, wo persönliche Tapferkeit den Kampf entscheidet, sich mit Erfolg behaupteten [82]). Die beiden übrigen Stämme des kanaanitischen Binnenlandes 4) die Gergesiter, 5) die Jebusiter waren sehr unbedeutend. Die erstern werden daher bei den häufigen Aufzählungen der einzelnen Stämme Kanaans im A. T. meistens ausgelassen und die andern fast ohne Ausnahme dann an letzter Stelle genannt. Die Wohnsitze der Gergesiter werden nicht näher bezeichnet, sie scheinen (in ähnlicher Weise wie die Gesuriter in der Südgegend Palästina's, Jos. 13, 2. 2 Sam. 27, 8) aus dem jenseitigen Jordanlande, wo noch später die Landschaft *Γαργασεί* oder *Γεργεσεί* erwähnt wird [83]), gekommen und an dem einen oder andern Orte im diesseitigen Lande in kleiner Anzahl sich festgesetzt zu haben. Nach einer jüdischen Sage sollen sie, von den Israeliten verdrängt, im nördlichen Afrika sich niedergelassen haben [84]). Die Jebusiter, nach dem Namen ihrer Stadt, Jebus, dem späteren Jerusalem, genannt, werden wol nur darum als ein einzelner Stamm so oft unterschieden, weil sie allein von allen Kanaanitern im südlichen Theile des Landes bis in die Davidsche Zeit sich unabhängig erhalten hatten. Sie waren unstreitig nur eine Tribus der Amoriter, wie ihre feindselige Stellung zu andern Stämmen und die ausdrückliche Angabe, daß der König von Jebus ein Amoriter war, schließen lassen [85]).

II. Die Kanaaniter an der Meeresküste. Während die biblischen Bücher auch die im Binnenlande ansässigen Volksstämme im weitern Sinne des Wortes Kanaaniter, d. h. Bewohner der Niederung, nennen — ein Name, von dem, weil er auf die gebirgige Beschaffenheit des Landes nicht paßt, auch nicht bei den Landesbewohnern selbst und bei den Israeliten nur archaistisch im obigen Sinne vorkommt, anzunehmen ist, daß er im Auslande, wahrscheinlich in Ägypten, entstanden und dort den Israeliten bekannt geworden ist — begreifen dieselben Bücher im engern Sinne unter Kanaaniter die eigentlichen Phönizier oder die Bewohner der Niederung an der palästinensischen Meeresküste, von Sidon bis Gaza, und außerdem die Bewohner der von ihnen colonisirten Städte nördlich von Sidonien [86]). So oft daher die einzelnen Stämme Kanaans namhaft gemacht werden, erwähnen sie niemals den ersten und wichtigsten Stamm der Sidonier („den erstgeborenen Sohn Kanaans" Gen. 10, 16); statt deren erscheinen aber, regelmäßig an erster Stelle, als einzelner Stamm, die Kanaaniter [87]), woraus man sieht, daß der Begriff Kanaaniter in diesem engeren Sinne vorzugsweise sich an die Sidonier anlehnt. Daher ist denn auch im spätern Sprachgebrauche des A. T. Kanaaniter und Kaufmann [88]) identisch: ein Sprachgebrauch, welcher gewiß nicht von den alten Landesbewohnern, sondern von dem kaufmännischen Volke der Sidonier übertragen ist. Daß auch die Phönizier sich selbst Kanaaniter nannten, darf man aus dem bei ihnen üblichen Landesnamen Chna, Kanaan aus der Ableitung von einem mythischen Chna, welcher dem *Φοῖνιξ* als Stammvater des Volkes in der griechischen Mythologie entspricht [89]), endlich aus derselben Bezeichnung der Phönizier in Afrika, die sich selbst noch in Augustinus' Zeit Kanaaniter nannten [90]), schließen.

Wie im Binnenlande, so schieden sich auch an der Meeresküste die Kanaaniter in der ältesten Zeit nach Stämmen, welche, so klein sie auch waren (vergl. Gen. 10, 17. 18), doch selbständige Staaten bildeten. Der einzelnen Staaten waren ursprünglich so viele, als Orts- oder Stadtbezirke waren. Allmälig dehnten aber einzelne der stärkeren Stämme oder Stadtgemeinden ihre Grenze über das nähere oder fernere Gebiet der kleineren Gemeinden aus, und wir sehen so auch in Phönizien, wie in der Geschichte aller Staaten der alten Welt, die Erscheinung, wie aus der Zusammenschmelzung mehrer kleinen Ortsbezirke ein Staat mit einem größeren Gebiete, aus der Verbindung mehrer Gemeinden ein Volksstamm entsteht, dessen ursprünglich verschiedene Elemente jedoch in mannichfacher Weise in dem Culte, in der Verfassung und in der politischen Geschichte sich bis in die späteste Zeit geltend machen. Die einzelnen so gebildeten Volksstämme waren aber folgende:

1) Die Sidonier. Der Name Sidon [91]) bezeichnet im A. T. bald die Stadt [92]), bald in Übertragung das Gebiet [93]), und zwar das Stadtgebiet von Sidon, einschließlich des erst später hinzugekommenen, jedoch schon frühzeitig mit einem selbständigen Königthum wieder davon getrennten Gebietes von Tyrus. In diesem Sinne war der Name Sidon, Sidonien, auch den Classikern nicht unbekannt [94]). Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem Gentilnamen Sidonier. In den ältern Büchern des A. T. befaßt er nicht ausschließlich die Bewohner der Stadt Sidon, welche immer als solche, als „Bewohner Sidons" bezeichnet werden [95]), sondern

82) Vergl. Richt. 1, 19. 34. 83) *Euseb.* Onom. p. 408. 84) Vergl. Phön. 2. Bd. 2. Buch. Cap. 1. 85) Vergl. Jos. 10, 1 fg. 86) Gen. 10, 16 fg.

87) Neunmal, an folgenden Stellen: Exod. 3, 8. 17. 13, 5. 33, 2. Jos. 3, 10. 11, 3. Richt. 3, 5. Esra 9, 1. Neh. 9, 8. 88) Prov. 31, 24. Job. 40, 31. 89) s. oben Anm. 6 fg. S. 319. 90) *August.* Opp. omn. T. IV. p. 1235: Interrogati rustici nostri quid sint, Punice respondentes *Canani*. 91) In phönizischen Inschriften mit defectiver Schreibweise צדן s. *Gesenius*, Monumenta, Tab. 34, 11; und im Pentateuch in letzter Sylbe defectiv; צידן Gen. 10, 15. 49, 13, später aber: צידון geschrieben. Jos. 11, 8. 19, 28. Richt. 1, 31 u. a. St. 92) Jos. 11, 8. 19, 28. 93) Gen. 49, 13. 94) *Ovid.* Metam. II, 839: Quaeque tuam matrem *tellus a parte sinistra* (nördlich von Tyrus) suspicit, *indigenae Sidonida nomine dicunt.* *Nonn.* Dionys. XLI, 40: *Εἰς χθόνα Σιδονίην, ὅθι ποιπίλα δένδρεα κήπων καὶ σταφυλαὶ κομόωσι.* 95) ישבי צידון, Richt. 1, 31. Ezech. 27, 8.

den ganzen Volksstamm, den der Ausdruck „alle Sidonier" je nach ihren einzelnen Staaten zusammenfaßt[96]). Wenn daher auch Hirom „König von Tyrus" heißt[97]), so werden doch seine Unterthanen Sidonier genannt[98]), und wir wissen aus tyrischen Annalen, daß „der Sidonierkönig" Ithobaal[99]) König von Tyrus war[1]). Tyrus selbst nannte sich auf seinen Münzen „Metropole der Sidonier[2])." Auch dieser Sprachgebrauch ist bei den Classikern, besonders bei den Dichtern, sehr gewöhnlich[3]); falsch jedoch ist es, wenn spätere Scholiasten[4]) und, durch sie verleitet, neuere Gelehrte[5]), den Namen Sidon und Sidonier auf ganz Phönizien und auf alle Phönizier ausgedehnt wissen wollen, ohne diese in sich unwahrscheinliche und historisch unbegründete Ansicht zu erweisen. Im Hinblick auf die ursprüngliche Bedeutung des Namens, welcher sich an die Localität von Sidon anschließt[6]), in Betracht, daß Tyrus ursprünglich nicht zu Sidon gehörte, und Sidonier dennoch ehrender Stammesname war, endlich in Rücksicht auf den nachgewiesenen einheimischen Sprachgebrauch, wonach Sidon, Sidonier nur das Gebiet von Sidon und Tyrus begreift[7]), wird man vielmehr anzunehmen haben, daß diese weitere Bedeutung des Namens sich zunächst auf den von Sidon nach Tyrus gekommenen herrschenden Stamm bezog und später auf die ganze Bevölkerung im Gebiete der beiden Staaten ausgedehnt wurde. Als Herrscherstamm heißt Sidon im A. T. der Erstgeborene Kanaans[8]), eine Bezeichnung, zu deren vollem Verständniß man nicht blos an das Alter des Stammes zu denken, sondern besonders die Vorstellungen zu würdigen hat, die sich an die Prärogative der Erstgeburt schlossen, nach denen der Erstgeborene das Haupt der Familie war, in der er durch Ansehen und Würde, wie durch Reichthum und Macht (er erhielt nach Mosaischem Recht ein doppeltes Erbtheil, Deut. 21, 17) vor seinen Brüdern hervorragte.

Die einzelnen, unter sich eng verbundenen und von den übrigen phönizischen Stämmen und Städten streng geschiedenen Staaten der Sidonier waren Sidon, Tyrus und Arabus.

1) Sidon. Die Grenzen des sidonischen Gebietes, bevor Tyrus im Verlauf des 12. Jahrh. sich losgetrennt hatte und einen selbständigen Staat bildete, sind aus einigen Stellen des A. T., die der vorangehenden Zeit angehören, etwas näher bekannt. Südlich dehnte sich die Grenze bis gegen den Berg Karmel aus, wo nach dem Segen Jacob's (Gen. 49, 13) „Sebulon seine Seite an Sidon" lehnte. Nach Osten reichte das Gebiet nicht weit ins Land; denn die Stadt Dan an den Jordanquellen, eine sidonische Colonie, lag zur Zeit der Occupation des heil. Landes „fern von den Sidoniern (Richt. 18, 7. 28). Gegen Norden grenzte Sidon in Josua's Zeit bis an das Gebiet der Gibliter (Jos. 13, 5), welche in dem Gebiete von Byblus und Berytus wohnten. In jüngerer Zeit schwankte südlich gegen das tyrische Gebiet hin die Grenze; denn Sarepta wird bald eine sidonische, bald eine tyrische Stadt genannt[9]). Nach Osten hin berührten sich das sidonische und damascenische Gebiet[10]), gegen Norden aber, wo Platonon ein sidonisches Dorf heißt[11]), schied der Tamyras Sidonien von dem Staate von Berytus. — 2) Tyrus galt für eine der ältesten Städte Phöniziens. Sie war wegen ihres hohen Alters wie keine andere Stadt der alten Welt durch zahlreiche Mythen gefeiert[12]), die sich an die uralten Heiligthümer anlehnen, als deren ältestes der Tempel des Herakles bezeichnet wird. Die Tyrier selbst setzten dessen Erbauung gleichzeitig der ersten Anlage der Inselstadt 2300 Jahre vor Herodot's Zeit[13]). Gegenüber auf dem Continent lag die Altstadt Palätyrus, welche später gegen die erweiterte Inselstadt in den Hintergrund tritt. Mit der Ausbreitung der Sidonier kam die Doppelstadt unter Sidon, welches nach der Insel eine Colonie sandte[14]). Diese zweite Gründung von Inseltyrus durch die Sidonier, die von da an in Tyrus als herrschender Stamm erscheinen, fällt nach Justin in das Jahr vor der Zerstörung Troja's[15]), nach Josephus[16]) 240 Jahre vor Erbauung des Salomonischen Tempels (im J. 969 v. Chr., nach gewöhnlicher Berechnung im J. 1012), ein Datum, welches bei richtiger Berechnung der Regierungsjahre der israelitischen Könige, auf die sich dasselbe stützt, mit allen übrigen chronologischen Angaben zusammenstimmt und auf das Jahr 1209 v. Chr., einer alten trojanischen Ära trifft. Gegen hundert Jahre später erscheint Tyrus bereits als ein selbständiger Staat[17]), dessen Gebiet sich über den südlichen Theil Sidoniens erstreckt. Auch später scheinen die Grenzen keine wesentlichen Veränderungen erlitten zu haben. Als Grenzpunkt gegen Süden erscheint in der Seleucidenzeit der Berg „die tyrische Leiter[18])." Früher war hier „der Fluß der Tyrier," welcher unterhalb des Karmel[19]) [letzterer „Berg der Tyrier" genannt[20])], und oberhalb Dor fließt, die Grenze des tyrischen Gebietes, die hier mit der Grenze Phöniziens gegen Philistäa zusammentrifft[21]). Gegen Nor-

96) Jos. 13, 6. Ezech. 32, 30. 97) 2 Sam. 5, 11. 1 Kön. 5, 18. 9, 11. 98) 1 Kön. 5, 20. 99) 1 Kön. 16, 31. 1) *Joseph.* Antiq. VIII, 13, 2. c. Apion. I, 18. 2) [illegible] *Gesenius*, Monum. T. 34. I, N. 3) Z. B. *Ovid.* Fast. III, 107. *Sil. Ital.* I, 9. V, 477 u. a. St. 4) *Suid.* Σιδόνιος Φοίνιξ. *Hesych.* Σιδόνιοι, Φοίνικες. 5) *Masius*, Comment. in Jos. 19, 29. *Des Vignoles*, Chronolog. Tom. II. p. 25. Gesenius, Commentar zum Jesaja. 1. Th. S. 725. Monum. p. 263. Thes. p. 1154. 6) *Justin.* XVIII, 3, 4: A piscium ubertate *Sidona* appellaverunt: nam piscem Phoenices *sidon* vocant. צידון, von צוד, venari, bedeutet jedoch Fischfang und entspricht dem Namen der galiläischen Stadt Beth-Saida, בית צידא, d. i. Ort des Fischfanges. 7) s. Anm. 94. S. 331. 8) Gen. 10, 15.

9) Vergl. 1 Kön. 17, 9. Luc. 4, 26 mit *Scyl.* Peripl. §. 104. p. 303. *Achil. Tat.* II, 17. 10) *Joseph.* Antiq. XVIII, 6, 3. 11) Ib. XVI, 11, 2. *Strab.* XVI, 2, 22. p. 756. 12) Vergl. m. Aufsatz: Die Mythen und geschichtlichen Nachrichten über das hohe Alter von Tyrus. Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie. Jahrg. 1845. 4. Heft. S. 70 fg. 13) *Herod.* II, 44. 14) *Hieron.* Comment. in Jes. Tom. III. p. 143. 202. ed. *Martianay.* 15) XVIII, 3. 16) Antiq. VIII, 3, 1. 17) Vergl. Anm. 70. S. 335. 18) 1 Makk. 11, 59. 19) *Scyl.* Peripl. §. 104. p. 303 sq. 20) *Joseph.* Bell. Jud. III, 3, 1. 21) s. oben Anm. 19. S. 320 und *Isid.* Origg. XIV, 3, 19: Palaestina.. a septentrionali plaga Tyriorum finibus clauditur.

den nach Sidon hin war Sarepta Grenzstadt[22]) und gegen Osten wurden Kedes und Baka, beide in Galiläa und ersteres 20 römische Meilen von Tyrus entfernt, Grenzorte genannt[23]). Schon in Salomo's Zeit besaßen die Tyrier hier in Galiläa den Distrikt Chabul mit 30 Ortschaften[24]). — 3) Der dritte größere Staat der Sidonier war **Aradus**, ursprünglich eine kleine Anlage auf einer felsigen Insel, später aber in dem Besitze eines großen Gebietes mit einem alten Königthum[25]). Anfänglich bildeten die Aradier einen selbständigen kanaanitischen Volksstamm, dessen Stammvater **Arvadi** unter den Ahnen der übrigen kanaanitischen Stämme und als Bruder Sidons genannt wird[26]); später war Aradus sidonisch, nach Strabo[27]) von sidonischen Flüchtlingen gegründet, und erscheint daher neben Tyrus und Sidon als dritter Bundesstaat der Sidonier[28]). Auch dieser Staat hatte auf dem gegenüberliegenden Continente ein ansehnliches Gebiet, dessen **östliche** Grenze bis gegen Epiphania am Orontes, dem alten Hamat, reichte[29]). **Nördlich** nahm das aradische Gebiet unterhalb Gabala seinen Anfang und umfaßte von da an den Küstenstrich mit den alten Städten Paltos, Balanea, Karnos, Enydra, Marathus und Simyra[30]), welche jedoch zum Theil in älterer Zeit unabhängig gewesen waren und nur schwer sich dem aufgelegten Joche fügten[31]).

Von dem Sidonierstamm in den drei Hauptstaaten der Phönizier sind zu unterscheiden die **Gibliter**[32]), mit zwei Königsstaaten, Berytus und Byblus. Ihr Stammsitz war **Byblus** [phön. Gibl, גבל[33])]. Die Gibliter werden schon in den biblischen Büchern **geographisch**[34]) von den Sidoniern und Kanaanitern, und **ethnographisch** von den kanaanitischen Stämmen, in deren Mitte sie wohnten und zu denen sie doch nie gerechnet werden, scharf geschieden[35]). Auch in dem Culte anderer Stammgottheiten macht sich dieser Unterschied vielfach bemerklich[36]) und am deutlichsten tritt er in dem Umstande hervor, daß die beiden Königreiche der Gibliter in der Eidgenossenschaft der Sidonier auf dem Landtage in Tripolis nicht vertreten waren[37]). Ihre geschichtliche Erklärung findet die merkwürdige Unterscheidung dieses Stammes von den Sidoniern in den zahlreichen Spuren, welche darauf hinweisen, daß er in der ältesten Zeit Phöniziens Herrscherstamm war, später aber in ein abhängiges Verhältniß zu den Sidoniern kam[38]). Der Flächenraum des südlichen Königreichs der Gibliter, **Byblus**, beschränkte sich auf einen kleinen Distrikt in dem Gebiete der beiden den Landesgöttern heiligen Flüsse Adonis und Lycus[39]). Der letztere war zugleich Grenzfluß des südlichen giblitischen Staates **Berytus**, dessen ebenfalls kleines Gebiet an der südlichen Seite der Fluß Tamyras einschloß[40]).

Während in dem südlichen Theile des Landes die beiden Stämme der Sidonier und Gibliter sich schon in sehr alter Zeit durch Aufnahme anderer verstärkt und ihr Gebiet über ihre Stammsitze hinaus erweitert hatten, konnten im Norden die alten kleinen Stämme oder Gemeinden ihre frühere Selbständigkeit auf die Dauer nicht behaupten, sondern kamen, wenigstens theilweise, in Abhängigkeit von den Nachbarstämmen. In den Mosaischen Büchern werden noch **Arke**, **Sin**, **Simyra** und **Hamath**, später ein syrischer Staat, neben den größern Stämmen unterschieden[41]); sie verschwinden jedoch als Stämme seitdem aus der Geschichte, und in jüngerer Zeit gehörte ihr Gebiet größtentheils zum Staate der Aradier.

3. Übersicht der phönizischen Geschichte.

Die Nachrichten über den Verlauf der alten phönizischen Geschichte sind so dürftig und fragmentarisch, daß es kaum gelingt, einzelne große Perioden zu fixiren und in allgemeinen Umrissen zu zeichnen, geschweige denn eine fortlaufende Geschichte der einzelnen Staaten zu schreiben. Außer den wenigen Anhaltspunkten, welche die meist gelegentliche Erwähnung in den biblischen Büchern gewährt, und manchen schätzbaren Colonialnachrichten, sind es fast lediglich die Fragmente tyrischer Annalen aus Menander und Dius, welche über die blühendste Zeit der phönizischen Staaten noch vorhanden sind[42]). Im Allgemeinen lassen die Quellen vier große Perioden unterscheiden, innerhalb deren die alte Geschichte Phöniziens sich verläuft.

Erste Periode.

Sie umfaßt die Geschichte der Entstehung und allmäligen Entwickelung der Einzelstaaten und Stämme von der ersten Einwanderung der frühesten Bewohner bis auf die Zeit, wo Sidon aus den engen Schranken seines Stadtgebietes hinausgetreten war, sein Gebiet über die nächste Umgebung erweitert hatte und zu dem angesehensten und mächtigsten Stamm des Landes erstarkt war. Man kann diese Periode die **vorsidonische** nennen und abwärts bis gegen 1500 v. Chr. ansetzen. Mythen und Sagen über die Gründung der ältesten Städte und über die Entstehung eines geordneten bürgerlichen Lebens, dann die Data, welche aus den Stamm- und Cultusverhältnissen, endlich jene, welche die Culturgeschichte der Nachbarländer zur Hand gibt: diese bilden die einzige Quelle über die älteste in die vorgeschichtliche Zeit hineinreichende Periode.

Die Hauptmomente, welche bei der Frage nach der Entstehung der frühen Cultur der Phönizier in Erwägung kommen, stellen sich für die historische Betrachtung leicht heraus. Phönizien war, wie kaum ein anderes Land der alten Welt, geeignet, ein durch geistige Tüchtigkeit so ausgezeichnetes Volk, wie es die Semiten waren, rasch zu

22) Scylax und Achilles Tatius in den Anm. 9 auf voriger Seite citirten Stellen. 23) *Joseph.* Antiq. V, 1, 18. 24. XIII, 5, 6. Bell. Jud. II, 18, 1. IV, 2, 3. 24) 1 Kön. 9, 11. 25) *Strab.* XVI, 2, 13. p. 753. 26) Gen. 10, 18. 27) l. c. 28) s. unten Anm. 83. 85. S. 343. fg 29) *Steph. Byz.* v. *Ἐπιφάνεια.* 30) Vergl. *Curt.* IV, 1. *Arrian.* II, 13. *Strab.* l. c. 31) *Diod.* Fragm. lib. 23. 32) Im A. T. גִּבְלִי. Jos. 13, 5. 1 Kön. 5, 32. Ezech. 27, 9. 33) Vergl. Phön. 2. Bd. 1. Buch. 34) Jos. 13, 4. 5. 35) Vergl. z. B. Gen. 10, 15 fg. 15, 19 fg. 36) s. Art. Religion der Phönizier. 37) s. Anm. 83. 85. S. 343 fg. 38) s. Anm. 86. 87. S. 344. 39) s. Anm. 51. 52. S. 321 fg.

40) *Strab.* XVI, 2, 22. p. 756. 41) Gen. 10, 17. 18. 42) Bei *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. 13, 2. IX, 14, 2. c. Apion. I, 17. 18. 21.

einer ansehnlichen Stufe der Cultur zu erheben. Ein überaus fruchtbarer, reich bewässerter Boden, ein glückliches Klima, vortreffliche Weiden in den nahen Bergen und Thalgründen, das fischreiche Meer, eine Küste reich an sicheren, durch Vorgebirge und natürliche Hafendämme geschützten Buchten, ausgezeichnetes Bauholz in den Cedern- und Cypressenwaldungen des Libanon, alles dieses macht die phönizische Küste zu den verschiedensten Beschäftigungen, des Ackerbaues, der Obst- und Weincultur, der Viehzucht, der Fischerei, der Schiffahrt und des Handels gleich geeignet. Die phönizische Mythologie, welche die Erfinder aller dieser Lebensweisen unter den Göttern und mythologischen Personen des eigenen Landes nachweiset, kann daher eine gewisse Wahrheit für sich in Anspruch nehmen. Dazu kommt die Stellung zu den Nachbarländern. Im Innern Asiens, namentlich in den Euphratländern nach der einen, dann in Ägypten nach der andern Seite, blühten mächtige und früh cultivirte Staaten lange vorher, ehe die Bewohner der palästinensischen Küste zu einer gleichen Stufe der Cultur fortgeschritten waren. Im Mittelpunkte dieser Staaten gelegen war Phönizien der natürliche Stapelplatz der Waaren für beide, und ebenfalls vermöge seiner Lage der Centralpunkt des Handels für den Osten und Westen, weil aus dem Innern Asiens die Waaren am leichtesten und sichersten dahin gelangen und von da weiter auf dem Seewege nach dem Westen, und namentlich nach Ägypten, verführt werden können. Die Culturverhältnisse der näher liegenden Küstenländer und Inseln des mittelländischen Meeres begünstigten in so alter Zeit diesen Handel und trugen nicht wenig dazu bei, Phönizien früh reich und blühend zu machen. In den westlichen Gegenden wohnten nur uncivilisirte Völker, welche den Werth der reichen Producte ihrer eigenen Länder noch nicht kannten, oder doch diese noch nicht zu benutzen wußten. Die Phönizier, welche ihnen theils die Kunsterzeugnisse des eignen Landes, theils assyrische und ägyptische Waaren — wie Herodot [43] in Beziehung auf diese älteste Periode ausdrücklich angibt — zuführten, standen daher bei einem Tauschhandel ebenso im Vortheil, wie die europäischen Seefahrer bei ihrem ersten Verkehre mit den gold- und silberreichen Ländern der neuen Welt, und ihr Handel mit den Westländern fing mit ihrem Reichthum und Wohlstand erst zu sinken an, als die fortschreitende Cultur der westlichen Völker ihrem alten Monopolhandel ein Ende gemacht hatte.

Was die politische Geschichte dieser ältesten Periode angeht, so kann man gewissermaßen als den Repräsentanten derselben den Stammgott der Semiten, den El oder Belitan, den „alten Bel" ansehen, an dessen Herrschaft in Phönizien und Wanderungen in die Westländer die Sage die uralte Geschichte von der Macht und der Ausbreitung des phönizischen Stammes knüpft [44]. Sie macht ihn zum Erbauer und Herrscher der ältesten Städte Byblus und Berytus, wo er als erster Landeskönig geherrscht haben soll [45]: eine Mythe, die wie sie in der gemeinsamen Ansicht der semitischen Völker haftet, so auch uralt ist, und auf ein Übergewicht dieser Städte in der ältesten Zeit unverkennbar hinweiset. An seinen Namen lehnen sich auch die ältesten Wanderungen der semitischen und speciell der phönizischen Stämme, wie sie in dieser Zeit der Völkerwanderungen aus dem mittleren Asien zu den Küsten des mittelländischen Meeres und darüber hinaus, zwar in wenigen, aber doch sicheren geschichtlichen Nachrichten zum Vorschein kommen, wir meinen namentlich die Wanderungen der phönizischen Solymer nach Lycien [46], der Philistäer nach Kreta [47], und der Hyksos nach Ägypten [48], auf die wir in dieser Übersicht nur flüchtig hinweisen, um dem Leser die Hauptmomente der phönizischen Geschichte vorzuführen.

Zweite Periode.

Aus dem mythischen Dunkel dieser ältesten Periode treten wir mit der Eroberung Kanaans durch die Israeliten auch in der phönizischen Geschichte auf einen mehr gesicherten historischen Boden. Damals war Sidon bereits zu dem mächtigsten aller kanaanitischen Stämme herangewachsen und genoß schon längst diesen Ruhm, weswegen in der israelitischen Ansicht Sidon der Erstgeborne des Stammvaters Kanaan ist [49]. Die Stadt selbst heißt um diese Zeit in den biblischen Büchern צידון רבה „das große Sidon" [50]. Die Nachrichten beschränken sich in dieser Periode wesentlich auf die Kunde von dieser auch von Homer bezeugten und von den Sidoniern selbst mit Eifersucht gegen Tyrus beanspruchten Priorität Sidons [51]. Regentenlisten aus dieser Periode lagen nach späteren griechischen Quellenschriftstellern vor, die auf Veranlassung einer Homerischen Stelle nach diesen Listen den König von Sidon zur Zeit des trojanischen Krieges zu ermitteln suchten und ihn bald Sobal, bald Sethlon nannten [52]. Auch Aradus hatte bis in diese Zeit hinaufreichende Listen seiner alten Könige, deren einer, der in der trojanischen Periode lebende Abelbaal, Zeitgenosse Sanchoniathon's gewesen sein soll [53]. Für die Culturgeschichte dieses Zeitraums geben die Nachrichten über die in der phönizischen Literatur berühmten Schriftsteller Mochus und Sanchoniathon, welche beide in die trojanische Zeit versetzt werden [54], die Hinweisungen im Homer auf die Industrie und den Handel der Phönizier [55], ferner die Angaben über alte Heiligthümer, namentlich in Tyrus [56], die ebenfalls dieser Zeit angehören, besonders aber die Mittheilungen über die Stiftung der ältesten sidonischen Colonialstädte wichtige Anhaltspunkte. Die erste sichere Nachricht von einer sidonischen Colonie findet

43) I, 1. 44) Vergl. Phönizier. 2. Bd. 2. Buch. Cap. 2. 45) s. unten Art. Religion der Phönizier.

46) Vergl. *Choerilus* ap. *Joseph.* c. Apion. I, 22. *Plut.* de def. orac. c. 21. p. 421. Vergl. Phön. I. Bd. S. 15 fg. 47) Vergl. Phön. I. Bd. S. 27 fg. und Arnold in dem Art. Philister. 3. Sect. 23. Bd. S. 321 fg. 48) Phön. I. Bd. S. 33 fg. 49) Gen. 10, 15. 49, 13. 50) Jos. 11, 8. 19, 28. 51) Il. VI, 290. 291. XXIII, 743. Odyss. IV, 84. XV, 116. Vergl. XIV, 288 sq. XV, 414 sq. 454 sq. und dazu *Strab.* XVI, 2. 22. p. 756. 52) *Eustath.* ad *Hom.* Odyss. IV, 618. 53) *Porphyr.* ap. *Euseb.* praep. evang. I, 10. X, 11. 54) s. unten Literatur der Phönizier. 55) s. Anm. 51 auf dieser Seite. 56) *Joseph.* c. Apion. I, 17. 18.

sich in der Geschichte der Eroberung Kanaans durch die Israeliten, welche die Sidonier aus dem ihnen angehörenden Städtchen Dan, in der Nähe der Jordanquellen, an der Karavanenstraße, die nach Syrien führt, vertrieben. Dies fällt ins 15., spätestens in die erste Hälfte des 14. Jahrh. [57]). Die Lage dieser Colonie läßt in Verbindung mit den Nachrichten von phönizischen Anlagen in derselben Richtung, wozu namentlich Hamath [58]) und die von Phöniziern gestiftete Niederlassung Eddana am Euphrat [59]) gehörte, den gegründeten Schluß machen, daß die Verbindungen mit den Euphratländern schon in so früher Zeit von bedeutendem Umfange waren. Seit dem Ende des 13. Jahrh. begegnen uns dann auch in den Westländern einzelne von Sidon ausgegangene Colonien. Die wichtigste Nachricht darüber verdanken wir dem Metropolenstreit zwischen den beiden Städten Tyrus und Sidon [60]), der die auf sidonischen Münzen häufige Inschrift hervorgerufen hat, in der sich Sidon „eine Metropole von **Kambe** (nach einer Variante **Kakabe**), **Hippo**, **Citium** und **Tyrus**" nennt [61]). Tyrus, welches mit Sidon um die Ehre stritt, die **Mutterstadt** aller Sidonier zu sein, wird hier nicht ohne Absicht an letzter Stelle als **Tochterstadt** Sidons genannt, um so nämlich auf das höhere Alter der vorhergenannten Städte hinzuweisen und dadurch die Ansprüche der Tyrier zu widerlegen. In der That empfing die Inselstadt erst im J. 1209 v. Chr. eine sidonische Colonie [62]), während Kakabe oder Kambe, wie das alte lange Zeit vor der Elissa gestiftete Carthago hieß [63]), nach einigen Angaben 21 [64]), nach andern 50 Jahre [65]) vor dem trojanischen Kriege erbaut worden ist. Citium auf Cypern soll von dem sidonischen Belus erbaut sein, welcher ebenfalls noch vor der Zerstörung Troja's Cypern erobert hätte [66]), und was die vierte dieser sidonischen Anlagen, Hippo, angeht, so erscheint sie zuerst unter allen Colonien an der afrikanischen Küste, deren Stiftung in die trojanische Periode gesetzt wird [67]). Andere Colonien, die wahrscheinlich ebenfalls noch in die sidonische Periode fallen, sind **Itanos** in Kreta, **Cythere**, die bekannte Insel an der Küste des Peloponnes, und einige Inseln im ägäischen Meere, von denen jedoch nur **Oliaros** ausdrücklich eine Colonie der Sidonier genannt wird [68]).

57) Richt. 18, 7—29. 58) Gen. 10, 18. 59) *Steph. Byz.* v. Ἔδδανα, πόλις πρὸς τῷ Εὐφράτῃ, κατοικία Φοινίκων ἀπὸ Ἐδδανοῦ ἡγεμόνος. 60) Vergl. *Strab.* XVI, 2, 22. p. 756. 61) Die betreffende Inschrift, bei *Gesenius*, Monum. Tab. 34. 11, n. T. X., eine der wichtigsten unter allen phönizischen, behandele ich ausführlicher im zweiten Bande der „Phönizier." Sie lautet:

לצדנם
אם כמב (V. ככב)
אפא כת
צר

d. i. „Von den Sidoniern. Metropole von Kambe (v. Kakkabe), Hippo, Citium, Tyrus." 62) s. Anm. 14—16. S. 332. 63) Phön. 2. Bd. 2. Buch. Cap. 3. 64) *Philistus* ap. *Sync.* p. 324. 65) *Appian.* VIII, 1. 66) Vergl. *Alexander Ephes.* ap. *Steph. Byz.* v. Λάπηθος mit *Virg.* Aen. I, 619. 67) *Sallust.* Jug. 19, 1. Vergl. *Strab.* I, 3, 2. p. 48. 68) s. unten Anm. 75 fg. S. 348.

Dritte Periode.

In der dritten Periode tritt Sidon in den Hintergrund und mit dem rasch emporkommenden Tyrus erreicht Phönizien in Folge seines bis zum Welthandel ausgedehnten Verkehrs und des Besitzes der reichen Colonialländer in Spanien und Afrika die höchste Stufe seiner Macht. Das erste Lebenszeichen, wodurch der jugendlich kräftige Staat sein Dasein und zugleich schon seine Macht für uns in der Geschichte bekundet, ist die Stiftung von Gades, welche der Erbauung von Utika im J. 1100 v. Chr. um einige Jahre voranging [69]). Von da an bis zu der verhängnißvollen Gründung oder vielmehr Erweiterung von Carthago durch ausgewanderte sidonische Geschlechter, nach der carthagischen Ära im J. 813 v. Chr., setzen wir diese dritte Periode, gegen deren Ausgang Tyrus bereits seinem Verfalle allmälig entgegengeht.

Der plötzliche Abtritt des mächtigen Sidon und das rasche Emporkommen von Tyrus würden sehr räthselhaft sein, wenn nicht eine Nachricht des Justin über eine Auswanderung der Sidonier, die sich in Folge eines unglücklichen Krieges mit den Philistäern, welche damals auch die Dränger der Israeliten waren, auf die Insel Tyrus zurückgezogen hatten, dazu die erwünschte Aufklärung gäbe [70]). Von da an, wo die angesehensten sidonischen Geschlechter in Tyrus ihren Wohnsitz genommen haben werden, datirten die Tyrier die Erbauung ihrer Stadt, die nach der von Josephus befolgten Ära 240 + 143 Jahre vor Auswanderung der Elissa (826), mithin ins Jahr 1209, fiele, womit Justin wesentlich zusammentrifft, der sie ein Jahr vor Zerstörung Troja's setzt [71]). Wie rasch der neue Staat emporkam und wie bedeutend also der Verlust war, den der Mutterstaat Sidon durch Auswanderung seiner mächtigsten Bürger erlitten hatte, das sieht man auch daraus, daß Tyrus nicht nur in den Colonien, sondern auch in dem Mutterlande schon bald nachher als der erste Staat der Phönizier auftritt. Schon im Laufe des 11. Jahrh., in Samuel's Zeit, werden „die Fürsten der Tyrier" als die Unterdrücker der Israeliten genannt, eine Nachricht, welche der gemeiniglich aus älteren Quellen compilirende Sirach [72]) von guter Seite gehabt haben muß, da in der That Tyrus noch um diese Zeit statt eines Königs **zwei Suffeten** hatte, die schon vorher mit der politischen Verfassung des Mutterlandes in tyrische Colonien übergegangen waren [73]). Bald nachher finden wir in David's und Salomo's Zeit Tyrus und überhaupt Phönizien schon auf dem höchsten Gipfel seiner Macht. Die israelitischen Geschichtschreiber verhehlen es nicht, wie der Reichthum und der Glanz der Salomonischen Zeit, die unermeßliche Fülle an edlen Metallen, die damals aus den neueröffneten Bergwerken Tur-

69) *Vellej. Paterc.* I, 2. Vergl. Movers: Die Phönizier in Gades und in Turditanien. Zeitschrift für Philosophie und kath. Theologie. Jahrg. 1842. 3. Heft. S. 19 fg. 70) *Justin.* XVIII, 3, 5: Post multos deinde annos a rege Ascaloniorum expugnati, navibus appulsi Tyron, urbem ante annum Trojanae cladis condiderunt. 71) *Joseph.* Antiq. VIII. 3, 1. Vergl. die vorhergehende Anm. 72) 46, 18. 73) s. unten über die Verfassung der phönizischen Staaten.

bitaniens nach Phönizien strömten, die Palast- und Tempelbauten in Jerusalem, die Fahrten zum indischen Goldlande Ophir lediglich eine Folge der freundschaftlichen Verbindung der Königshäuser in Tyrus und Jerusalem und des commerciellen Anschlusses Israels an Phönizien waren [74]), während andererseits die nicht genug zu schätzenden Fragmente tyrischer Annalistik manche nicht minder schätzbare Nachrichten über die innern und äußern Verhältnisse des tyrischen Staates in dieser denkwürdigen Zeit aufbewahrt haben [75]). Sie reden namentlich von den großartigen Bauten, welche der König **Hirom** (reg. von 980—947) zur Erweiterung und Verschönerung der bis dahin kleinen Inselstadt Tyrus ausführte. Bis auf Hirom beschränkte sich die Inselstadt auf eine kleine Anlage, die auf einer nahe am Continent gelegenen Insel sich befand, während auf einer andern kleineren in der Nähe gelegenen Insel nur noch das berühmte Melkarthsheiligthum sich befand. Hirom ließ den Raum zwischen beiden Inseln ausfüllen; außerdem erweiterte er die Stadt, indem er nach der Continentalseite hin die Insel durch Aufschüttung vergrößerte und hier einen ganz neuen Stadttheil baute, sodaß die Inselstadt von da an aus drei Quartieren bestand: der **Altstadt** (*ἄστυ*), der **Neustadt** mit dem Melkarthstempel und der **Vorstadt**, auch *εὐρύχωρος* genannt [76]). Gleiche Sorge verwandte er auf den Cult. Er ließ die alten bereits verfallenen Tempel wieder herstellen, sie mit kostbaren Weihgeschenken, zu denen auch die berühmte goldene Säule im Melkarthstempel gehörte, ausstatten, und führte eine neue Festordnung ein, indem er das große Fest der „Auferweckung des Herakles" zuerst im Monde Peritius, nach tyrischem Kalender zu Anfange des Frühjahrs, feiern ließ. Während wir den tyrischen König auch nach diesen phönizischen Nachrichten mit den Königen von Israel in einem freundschaftlichen, für beide Länder erfolgreichen Einvernehmen finden, wußten die Tyrier nach anderer Seite hin ihre Eroberungen durch Waffengewalt zu befestigen, indem sie die abgefallenen Chittäer, wie die Phönizier gemeinschaftlich mit den Israeliten die Cyprier nannten, wieder unterwarfen.

Über die Zeit nach dem Tode des Hirom bis zur Stiftung Carthago's ist ein nach Umfang zwar kleines, aber nach Inhalt sehr reichhaltiges, besonders für die alte Chronologie wichtiges Fragment über die damaligen tyrischen Könige, ebenfalls aus dem Geschichtswerke des Menander [77]), vorhanden. Nachdem Hirom im 34. Jahre seiner Regierung, im 53. seines Lebens, gestorben war, gelangte, nach Menander's Excerpten, sein Sohn **Baleastartus** im 37. Lebensjahre zur Regierung und starb nach einer kurzen Regierung von 7 Jahren (946—940), 43 Jahre alt. Er hinterließ vier Söhne, welche sämmtlich in den bald nachher eintretenden politischen Katastrophen zur Regierung gelangten: **Abdastartus** 20 Jahre alt, **Astartus** 21 Jahre, **Astarymus** 12 Jahre und **Pheletus** im Alter von 7 Jahren. Der erste der vier Brüder, Abdastartus, verlor nach einer neunjährigen Regierung (939—931) in einem Aufstande, welcher von den vier, wie es scheint, am königlichen Hofe begünstigten Söhnen seiner Amme ausgegangen war, das Leben. Der älteste derselben maßte sich den königlichen Purpur an und wußte sich zwölf Jahre lang in der Regierung zu behaupten (930—919). Nach dieser Katastrophe, deren Wichtigkeit erst recht ins Licht tritt, wenn man eine andere von Justin mitgetheilte, aber mehrfach entstellende Relation vergleicht, wonach alle freien Bürger in Tyrus von den Sklaven ermordet worden waren [78]), dauerten eine Reihe von Jahren hindurch die Parteikämpfe und die damit verbundenen gewaltsamen Regentenwechsel fort. Zuerst gelangte der bei dem Tode des Baleastartus übergangene älteste seiner vier Söhne, **Astartus**, zum Königsthron. Nach zwölfjähriger Regierung (918—907) starb er im 54. Lebensjahre, ohne wieder den Thron einem Leibeserben zu hinterlassen; denn nun gelangte der dritte Bruder, **Astarymus**, zur Regierung, welcher nach neunjähriger Regierung (906—898) im Alter von 54 Jahren von dem vierten, **Pheletus**, ermordet wurde. Dieser endlich fiel nach einer kurzen Herrschaft von acht Monden im 50. Lebensjahre von der Hand des **Ithobaal**, des Priesters der Astarte, in dessen Familie nun das Königthum verblieb. Er scheint ein Sohn des ersten der vier Brüder, des Abdastartus, bei dessen Ermordung er erst drei Jahre alt war, gewesen zu sein, und das erste Priesterthum der Astarte, welches mit dem des Melkarth in den ersten Geschlechtern erblich war, als naher Verwandter der vor ihm herrschenden Könige verwaltet zu haben. Für den Mutterstaat können diese langjährigen Parteikämpfe in Verbindung mit der gleichzeitigen Umgestaltung der politischen Verhältnisse in den Nachbarländern Palästina und Syrien und den Eroberungen der Ägyptier unter Pharao Sesonchis [79]) nur von nachtheiligen Folgen gewesen sein, die sich namentlich in der Hinneigung der tyrischen Staatsverfassung zur Demokratie während der folgenden Zeit bemerklich machen. Andererseits dienten sie dazu, die eben damals frisch emporblühenden Colonien in Afrika und Spanien zu vermehren und zu erweitern, da, wie Sallust [80]), wahrscheinlich zunächst im Hinblick auf diese politischen Wirren, hervorhebt, sie die Veranlassung zur Auswanderung der unterliegenden Parteien und so zur Stiftung vieler Colonien wurden. Die innere Geschichte dieser politischen Katastrophe, wozu Menander's Fragment nur die hervorstechenden Thatsachen liefert, deutet die inhaltsreiche Stelle des römischen Geschichtschreibers an: Phoenices alii *multitudinis domi minuendae gratia*, pars *imperii cupidine*, *sollicitata plebe aliisque novarum rerum avidis*, Hipponem, Hadrumetum, Leptim aliasque urbes in ora maritima

74) 2 Sam. 5, 11. 7, 2. 1 Kön. 5, 15—32. (5, 1—18.) 7, 13—46. 9, 10—14. 26—29. 10, 11. 12. 27. 1 Chr. 15, 1. 30, 4. 2 Chr. 2, 3—16. 4, 11 fg. 8, 17. 18. 9, 10. 11. 21. 27. 75) Bei *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. c. Apion. I, 17. 18. 76) Vergl. Phön. 2. Bd. in dem Abschnitt: Topographie von Tyrus. 77) Bei *Joseph.* c. *Apion.* I, 18. Vergl. Phön. 2. Bd.

78) XVIII, 3. Justin versetzt dieses Ereigniß zwar in die persische Zeit, aber offenbar irrig. 79) 1 Kön. 14, 25 fg. 2 Chr. 12, 2 fg. 80) Jugurtha. 19, 1.

condidere. Wie umfangreich diese Colonien an der afrikanischen Küste schon damals waren, sieht man aus einem Fragmente Menander's, wonach die Stadt Auza im Innern Mauritaniens von dem Könige Ithobaal erbaut war[81]). Auch an der phönizischen Küste wurden noch bis zu dieser Zeit tyrische Colonien, wahrscheinlich durch die Erweiterung oder den Neubau älterer Städte, angelegt. Botrys, eine kleine Stadt oberhalb Byblus, wurde nach Menander (a. a. O.) unter Ithobaal's Regierung erbaut. Dieser König ist übrigens auch aus den biblischen Büchern bekannt. Er war Schwiegervater des Königs Ahab, „welcher zum Weibe nahm die Isebel, die Tochter des Sidonierkönigs **Ethbaal**, und hinging und dem Baal diente und ihn anbetete." (1 Kön. 16, 31.) In die erste Regierungszeit des Ahab (reg. von 875—854 v. Chr.) und in die letzte des Ithobaal fällt die, drei Jahre anhaltende Dürre und die dadurch entstandene Hungersnoth, welche aus der Geschichte des Elias bekannt ist. Auch die tyrischen Annalen meldeten davon. Während jedoch der biblische Bericht die Abstellung der Landesnoth dem Gebete des Propheten beilegt, schreiben die priesterlichen Annalen der Tyrier dies der Fürbitte des Königs Ithobaal, des ehemaligen Astartenpriesters, zu[82]), der demnach im Rufe großer Frömmigkeit gestanden zu haben scheint. Er starb nach einer Regierung von 32 Jahren (997—866). Bald nach seinem Tode bereiteten sich wichtige Ereignisse vor, die eine Auswanderung der priesterlich-aristokratischen Partei nach Carthago zur Folge hatten. Ithobaal's Sohn, **Balezor**, regierte nur acht Jahre (865—858) und hinterließ die Regierung seinem achtjährigen Sohne, **Mutton**[83]), während das Hohepriesterthum an den ebenfalls noch jugendlichen zweiten Sohn, Sicharbaal oder Sichäus genannt, überging[84]). Während schon die lange Minderjährigkeit des Königs manche Verwickelungen herbeigeführt zu haben scheint[85]), steigerten sich diese noch mehr durch den frühen Tod desselben; denn er starb schon im 32. Lebensjahre nach 25jähriger Regierung (857—833)[86]) und hinterließ daher seine beiden Kinder, die **Elissa**, die mit der Göttin Dido so oft verwechselte Stifterin des tyrischen Carthago, und den **Pygmalion**, in sehr jugendlichem Alter, wie der hier genau in die Zahlen des Menander eingreifende Bericht des Justin erzählt; denn nach Menander's Angaben war Pygmalion beim Tode des Vaters erst neun Jahre alt und Justin nennt ihn bei Übernahme der Regierung 'admodum puer[87]). Der Vater hatte gewünscht, daß beide, Elissa und Pygmalion, die Regierung theilen möchten, und zwar sollte Elissa ihrem Oheim, dem Melkarthspriester **Sicharbaal**, welcher als solcher der Nächste nach dem Könige **war**, vermählt werden. Allein dieser letztwilligen Anordnung, die der aristokratisch-priesterlichen Partei bei der Minderjährigkeit des Königs eine große Macht in die Hände gegeben hätte, widersetzte sich das Volk und machte mit Ausschluß der Elissa den neunjährigen Pygmalion zum Alleinherrscher. Soweit tragen die verschiedenen Berichte noch einen echt historischen Charakter; auch der Mord des Hohenpriesters und Gatten der Elissa kann, so unwahrscheinlich und in sich selbst widersprechend die mannichfach verschiedenen Ausführungen darüber auch lauten, mit Grund nicht bezweifelt werden[88]); nur ist es entschieden falsch, wenn sie den Mord auf Rechnung des geldgeizigen Pygmalion bringen, der nach Menander bei der Flucht der Elissa, die erst einige Zeit nachher erfolgte, nur 16 J. alt war. Unter welchen Umständen auch immer dieses schon frühzeitig von dem Parteihaß in ein falsches Licht gestellte Ereigniß stattgefunden haben mag, so war es in seinen weiteren Folgen doch die Veranlassung zur Flucht eines großen Theils der edelsten sidonischen Geschlechter, die mit der jugendlichen Gattin des erschlagenen Hohenpriesters eine sich darbietende Gelegenheit zur Flucht benutzten[89]), nach Menander's Angabe im siebenten Jahre des Pygmalion, nach Libyen flüchteten, und hier in Carthago sich niederließen, wo schon die Sidonier lange vorher eine Colonie gegründet hatten[90]). Diese zweite Stiftung oder vielmehr Erweiterung Carthago's, in deren Folge die Stadt ebendiesen Namen, קרת חדשת, oder Neustadt, erhielt, geschah im J. 813 oder 814. Darin kommen die glaubwürdigsten Angaben überein. Wenn daher andere Berichte sie gegen 12 Jahre früher ansetzen, so erklärt sich diese Differenz leicht durch die Annahme, daß hier die Zeit der Auswanderung mit dem Jahre, von wo an die Ära der Carthager beginnt, oder mit dem Stiftungsjahre, verwechselt sei. In der That trifft das Jahr der Auswanderung der Elissa bei Menander und das Jahr der Stiftung Carthago's bei Justin auf 826 v. Chr.[91]).

Für Tyrus war dieses Ereigniß, dessen vielfache Verwickelungen die Berichte mehr erschließen lassen, als sie ausdrücklich deren gedenken, ebenso epochemachend, wie es früher die Übersiedelung der Sidonier nach Tyrus für Sidon gewesen war. Wie Carthago stieg, so sank nun Tyrus. Die reichsten und edelsten Geschlechter waren schon mit der Elissa ausgewandert[92]). Die ohnedies der Zahl nach nicht stark vertretene Aristokratie wurde dadurch geschwächt, während die Volkspartei erstarkte, was in weiterer Rückwirkung wieder fortdauernde Auswanderungen der edeln Geschlechter zur Folge hatte, sodaß die gehässige Sage entstehen konnte, die späteren Bewohner von Tyrus seien sämmtlich bis auf die königliche Familie

81) *Joseph.* Antiq. VIII, 13, 2. 82) *Joseph.* l. c. 83) *Menander* ap. *Joseph.* c. Apion. I, 18. Über die Schreibart des Namens s. Phön. 2. Bd. *Justin.* XVIII, 4, 3. 84) a. a. O. §. 5. 85) Vergl. *Virg.* Aen. I, 341. 86) *Menander.* l. c. 87) a. a. O. §. 4: *Populus* Pygmalioni *admodum puero* regnum tradidit.

88) Vergl. Phön. 2. Bd. 89) Vergl. *Justin.* XVIII, 4, 9: Fugam tacito molitur, adsumtis *quibusdam principibus* in societatem, mit 6, 1: *decem* Poenorum principes und 4, 15: Junguntur et *senatorum* in eam noctem praeparata *agmina*. Ferner das wahrscheinlich aus Livius entnommene Fragment bei *Augustinus* Opp. omnia. Tom. V. p. 555. ed. *Bassan.*: Quando Dido fugiens fratrem delapsa est ad terras Africanas, naves, quae paratae erant ad mercationem in ejus regione adsumserat ad fugam, consentientibus ejus regionis *principibus*. Vergl. *Serv.* ad Aen. I, 362. 738. 90) s. Anm. 64. 65. S. 335. 91) Vergl. Phön. 2. Bd. 2. Buch. 3. Cap. 92) s. Anm. 89 auf dieser Seite.

Nachkommen von Sklaven gewesen[93]). Wie so die Stellung von Tyrus zu seinen Colonien, die wir allmälig an Carthago übergehen sehen, wie auch die Verhältnisse zu den übrigen, auf aristokratischer Basis beruhenden Nachbarstaaten eine andere wurde, wollen wir hier nur andeuten und dabei auf die Zerwürfnisse hinweisen, die in der nächstfolgenden Periode zum Vorschein kommen.

Mit der Stiftung von Carthago hören die Excerpte des Josephus aus Menander's tyrischer Geschichte auf und wir besitzen für das nächstfolgende Jahrhundert an unmittelbaren Nachrichten über Phönizien nur die Beziehungen auf den Handel, den die Tyrier und Sidonier mit hebräischen Sklaven damals nach griechischen Handelsplätzen und zu den Häfen des rothen Meeres führten, in den Schriften der älteren Propheten Joel und Amos[94]), wozu noch die Angabe des Kastor von Rhodus von einer Thalassokratie der Phönizier kommt, die sie hiernach 45 Jahre lang, von 824 bis 752 v. Chr., ausgeübt hätten[95]). Die beiderseitigen Angaben erläutern sich gegenseitig und weisen in Verbindung mit anderen gleichzeitigen Erscheinungen ähnlicher Art, namentlich der Einführung orientalischer Maße und Gewichte in Griechenland, die in diesen Zeitraum trifft[96]), auf einen damals starken Verkehr der Phönizier mit hellenischen Staaten und Colonien hin.

Vierte und letzte Periode der altphönizischen Geschichte.

Seit der Mitte des 8. Jahrh. beginnt für ganz Vorderasien eine verhängnißvolle Zeit, in der die Völker Phöniziens, Palästina's und Syriens entweder spurlos vernichtet wurden, oder ihre Staaten den politischen Untergang fanden. Ein weltgeschichtliches Drama entwickelt sich, in dem in vier großen Acten nach kurzen Pausen die Großmächte Asiens auf den Schauplatz treten und nach einander um den Besitz dieser Länder ringen. Das Ziel ihres Kampfes war ein und dasselbe. Die mittelasiatischen Mächte suchten für ihre Binnenländer in der syrisch-phönizischen Küste die natürliche Grenze zu gewinnen und so zugleich in den Besitz des hier sich concentrirenden östlichen und westlichen Handels zu kommen, während das Bestreben der Ägyptier zunächst dahin ging, durch Eroberung dieser Länder ein schützendes Bollwerk für ihr eigenes Land gegen die mittelasiatischen Eroberer zu erhalten. Statt daß nun die vielen kleinen Staaten der Phönizier, Syrier und Israeliten sich gegen den mächtigen Feind eng verbunden hätten, verwickelten sie sich unter einander in Streithändel und rieben sich in inneren Zwistigkeiten gegenseitig auf. Der schwächere oder unterliegende Theil rief dann die eine Großmacht, bald die östliche, erst Assyrien, dann Chaldäa, bald die westliche, Ägypten, zum Schutz herbei, während der andere Theil sich an deren Nebenbuhler wandte. Dieser Verlauf der Geschichte seit der Mitte des 8. Jahrh., der sich in Beziehung auf die israelitischen und syrischen Staaten in den biblischen Büchern verfolgen läßt, gibt sich auch in den wenigen Bruchstücken, die wir aus dieser Zeit ebenfalls aus den Fragmenten von Menander's Geschichtswerk über Phönizien besitzen, nicht undeutlich kund. Nachdem die Assyrer die kleineren syrischen Staaten erobert und die Bewohner ins Exil deportirt hatten, nachdem auch das benachbarte nordisraelitische Reich und die philistäische Küste theilweise ein gleiches Loos betroffen hatte, wandten sich die Assyrer unter dem Könige Salmanasar gegen Phönizien, wie die israelitischen Seher[97]) um diese Zeit verkünden und wie folgendes wichtige Fragment des Menander[98]) ausführlicher berichtet: „Der Name dieses Königs," so leitet Josephus, nachdem er des Salmanasar gedacht, den Bericht des Menander ein, „findet sich auch in den Staatsurkunden der Tyrier; denn er führte Krieg mit ihnen unter der Regierung ihres Königs Elulaios. Auch Menander, welcher die Annalen abgefaßt und die Staatsurkunden der Tyrier ins Griechische übersetzt hat, gibt davon Zeugniß, indem er Folgendes berichtet: „„Elulaios, dem sie den Namen Pyas gaben, regierte 36 Jahre lang. Der machte einen Seezug gegen die abgefallenen Kittäer und unterwarf sie wieder. Gegen die sandte Salmanasar, der König von Assyrien und überzog ganz Phönizien mit Krieg, schloß dann einen Friedensvertrag mit Allen ab und kehrte wieder heim. Auch fielen von den Tyriern ab Sidon, Arke, Palätyros und viele andere Städte, die sich selbst dem Könige von Assyrien übergaben. Da nun die Tyrier sich ihm nicht unterwarfen, so unternahm der König abermals gegen sie einen neuen Kriegszug, wobei ihm die Phönizier 60 Schiffe und 800 Ruderer vollzählig machten. Gegen die schifften die Tyrier, zerstreuten die feindliche Flotte und nahmen gegen 500 Gefangene. Deswegen wurde in Tyrus Allen Ehre zuerkannt. Der König von Assyrien aber zog heim, nachdem er Wachtposten an dem Flusse und an der Wasserleitung aufgestellt hatte, welche die Tyrier am Wasserschöpfen hinderten. Und das hielten sie fünf Jahre lang aus, während deren sie aus gegrabenen Brunnen tranken."" Dieses steht in tyrischen Staatsurkunden geschrieben und hat sich unter Salmanasar, dem Könige der Assyrier, also begeben." Es muß einer ausführlichen Darstellung der phönizischen Geschichte vorbehalten bleiben, dieses nach seinem Inhalte überaus reichhaltige und für die Geschichte Phöniziens, Cyperns und Israels lehrreiche Fragment einer sorgfältigen Kritik zu unterwerfen und die hier angedeuteten Thatsachen im Lichte der Geschichte jener Zeit aufzuklären; hier sei nur die Bemerkung erlaubt, die sich Jedem, der eine vom einseitigen nationalen Gesichtspunkte unternommene Geschichtschreibung zu beurtheilen weiß, von selbst aufdrängen wird, daß die Phönizier sammt den Tyriern in diesen beiden mit Salmanasar geführten Kriegen hart betroffen waren und nach versuchtem Abfall wieder unter assyrische Botmäßigkeit gebracht wurden, was der Annalist freilich zu bemänteln weiß.

93) *Justin.* XVIII, 3. 94) Joel 4, 2 fg. Am. 1, 9. 10. 95) *Euseb.* Chron. Arm. Tom. I. p. 321. Tom. II. p. 167. 96) Vergl. O. Müller in den götting. gel. Anzeigen. Jahrg. 1839. St. 94. 95. S. 934—936.

97) Zach. 9, 2. 3. Jes. 23, 1 fg. 98) Bei *Joseph.* Ant. IX, 14, 2 nach dem Texte von Dindorf.

Dem Handel und der Herrschaft der Phönizier in den bis dahin behaupteten Colonien schlugen die Ereignisse während der assyrischen Herrschaft in ganz Vorderasien, wie wir sie weniger aus diesem Fragmente, als vielmehr aus den biblischen und babylonischen Annalisten kennen, tiefe Wunden. Die Heereszüge nach Syrien, Palästina und Phönizien dauerten gegen ein halbes Jahrhundert fast ununterbrochen fort. Von sechs assyrischen Königen, die damals regierten, Phul, Tiglatpilesar, Salmanasar, Sargon, Sanherib, Asarhadon, kennen wir solche Heerzüge, die überall von denselben Erfolgen, Verwüstung der Länder, Eroberung der Städte, Deportation der alten Bewohner ins Exil, begleitet waren. Die Karavanenstraßen sehen wir um diese Zeit unsicher und die Händler, welche ihre Güter vom persischen Meere nach den Emporien am Mittelmeere führen, versprengt fliehen vor den Schwertern und Geschossen der assyrischen Raubhorden [99]). Und als nun fast alle Nachbarstaaten der Phönizier, die vorher so reich und blühend waren, völlig vernichtet, die meisten Städte verödet, die Bewohner in Syrien wie in Palästina ins Exil abgeführt waren, da mußte der Handel und somit auch der Wohlstand Phöniziens, gesetzt auch, daß es unmittelbar weniger von diesen Ereignissen betroffen wäre, als es den Anschein haben könnte, völlig ruinirt werden. Auch die Colonien konnten von da an nicht mehr behauptet werden, und dies um so weniger, da die Unglücksfälle in der Heimath nicht isolirt da standen. Den Völkerbewegungen, die in ganz Vorderasien damals fast überall einen ganz neuen Zustand der Dinge herbeiführten, gehen ungefähr gleichzeitig andere, wahrscheinlich damit zusammenhängende, Bewegungen in allen Ländern, wo die Phönizier Colonien hatten, zur Seite. In Thrazien und am Pontus waren es die Wanderzüge der Kimmerier [1]), in Iberien die Invasion der aus Gallien gekommenen Kelten, von denen damals die Colonialgegenden der Phönizier auf der Halbinsel überschwemmt wurden [2]), und Afrika, wo ihre Colonien nicht weniger zahlreich waren, soll der gleichzeitige Äthiope Tirhaka bis zu den Säulen erobert haben [3]). So in der Heimath und in den Colonialländern durch Unglücksfälle bedrängt, konnten die Phönizier ihre ohnedies schwer zu behauptenden auswärtigen Besitzungen sich nicht erhalten, und wir sehen daher bis gegen die Mitte des 7. Jahrh. alle näher und ferner gelegenen Besitzungen theils an andere Colonisten übergehen, wie die Anlagen in Thasus [4]), Cilicien [5]), Cypern [6]), Tartessus [7]), oder sie von den Carthagern in Besitz nehmen, die bereits im J. 653 v. Chr. durch Besetzung der Balearen die vordem tyrischen Colonien in den Westgegenden wieder zu gewinnen, den ersten Anfang machten [8]).

99) Jes. 21, 13 fg.
1) *Herod.* I, 15 u. X. 2) Vergl. *Varro* ap. *Plin.* III, 3. *Strab.* III, 4, 5. p. 158. 3) *Megasthenes* ap. *Strab.* XV, 1, 6. p. 686 sq. 4) Vergl. *Clem. Alex.* Strom. I, 21. §. 131. p. 397. 5) *Beros.* ap. *Euseb.* Chron. Arm. Tom. I. p. 43. 53. 6) *Menander* ap. *Joseph.* IX, 14, 2. Jes. 23, 12. 7) Vergl. Jes. 23, 10. 8) *Diod.* V, 16. Vergl. zur Gesch. d. phön. Colonien. Phön. 2. Bd. 2. Buch.

Kaum hatten die phönizischen und palästinensischen Staaten, welche mit Aufopferung ihrer politischen Selbständigkeit, jedoch unter Beibehaltung ihrer Verfassung, dem assyrischen Reiche einverleibt waren, die Kriegsstürme, welche damals ganz Vorderasien verheerten, überstanden, und während der darauf folgenden Erschlaffung der assyrischen Macht kaum angefangen, sich von ihren Verlusten wieder zu erholen, als sie in die noch gefährlicheren Conflicte der um die Herrschaft Vorderasiens kämpfenden Ägyptier und Chaldäer geriethen, und dadurch vollends den noch erübrigten Rest ihrer alten Herrlichkeit einbüßten. Nachdem die Ägyptier schon unter Psammetich sich in Philistäa festgesetzt hatten [9]), schritten sie unter Pharao Necho zur Eroberung der syrisch-palästinensischen Staaten [10]), wobei die ihnen befreundeten Phönizier [11]), wie man aus den weiteren Erfolgen sieht, als Bundesgenossen ihnen zur Seite standen. So wandten sich denn die Chaldäer, nachdem sie die bereits bis zum Euphrat vorgedrungenen Ägyptier bei Karchemisch überwunden [12]), auch gegen Phönizien [13]), eroberten, unmittelbar nach der Schlacht ihren Sieg glücklich verfolgend, ganz Syrien, Phönizien und Palästina, und brachten einen Theil der Bewohner auch Phöniziens ins Exil [14]). Dieses geschah nach dem Berichte des Berossus a. a. O. im Todesjahre des Nabopalassar, im J. 605 v. Chr. Später, kurze Zeit vor dem letzten chaldäischen Kriege, sehen wir [15]) die unter chaldäischer Botmäßigkeit stehenden Könige von Sidon und Tyrus in gemeinschaftlicher Verschwörung mit den benachbarten, ebenfalls unterworfenen Fürsten gegen ihre Zwingherren; gleich darauf brach, nach erfolgtem Abfall, der für das Schicksal des jüdischen und der phönizischen Staaten unglückliche Krieg aus, in dessen weiterem Verlauf zuerst Jerusalem nach mehrjähriger Belagerung erobert und zerstört (J. 587, nach gew. Angabe 588 v. Chr.) und die phönizischen Staaten mit Ausnahme von Inseltyrus wieder den Chaldäern unterworfen wurden [16]). Die durch ihre Lage geschützte Inselstadt überstand eine 13jährige Belagerung, welche nicht, wie manche Gelehrte unter historischer Deutung der prophetischen Aussprüche des Ezechiel annehmen [17]), mit einer Eroberung endigte, sondern, wie die Stelle des Ezech. 29, 17 fg. und noch mehr die Stellung, welche Tyrus und ganz Phönizien gleich nach diesem Kriege gegen ihre alten Bundesgenossen, die Ägyptier, einnahmen, unzweideutig zeigt, unter Bedingungen erfolgte, die für die Tyrier nicht ungünstig und entehrend gewesen sein können [18]). Unmittelbar nach Beendigung des jüdisch-phönizischen Krieges, welcher von 588 bis 572 v. Chr. fortgedauert hatte, rüstete Nebucad-

9) *Herod.* II, 157. *Diod.* I, 67. 10) 2 Kön. 23, 29 fg. 2 Chr. 35, 20 fg. *Herod.* II, 159. 11) *Herod.* II, 159. Vgl. IV, 42. 12) Jer. 46, 1 fg. 13) Jer. 25, 22. Vergl. 27, 3 fg. 14) *Beros.* ap. *Joseph.* Antiq. X, 11, 1. c. Apion. I, 19. *Euseb.* praep. ev. IX, 40. 15) Bei Jer. 27, 3 fg.; vergl. 25, 22. 16) Vergl. Ezech. 32, 17 mit V. 30. 26, 1 fg. 17) Vgl. *Hengstenberg*, De rebus Tyriorum. p. 30 sq. Hävernik, Commentar über den Propheten Ezechiel. S. 427 fg. und die daselbst angeführten Schriften. 18) Vergl. Gesenius, Commentar zum Jesaia. 1. Th. S. 711; Hitzig zu Jesaia Cap. 23, zu Ezechiel Cap. 26—29. Movers Phön. 2. Bd. 2. Buch.

nezar gegen Ägypten [19]). Da kam ihm Pharao Apries (reg. 588 bis 570) durch die Vernichtung der phönizischen Seemacht und die Eroberung Phöniziens zuvor. Nach dem Berichte des Herodot [20]) wurde die Stadt Sidon erobert und die Tyrier erlitten eine Niederlage in einem Seetreffen. Die vollständigere Darstellung Diodor's [21]) ergänzt diesen Bericht: „Apries unternahm mit starken Kriegsheeren einen Feldzug zu Lande (vergl. Jer. 47, 1) und zur See gegen Cypern und Phönizien; Sidon nahm er mit Gewalt, die übrigen Städte in Phönizien brachte er durch Schrecken an sich. Er besiegte in einem großen Seetreffen die Phönizier und kehrte mit großer Beute nach Ägypten zurück." Im Hinblick auf diese schnell auf einander folgenden, völlig vernichtenden Unfälle begreift sich die innere Auflösung, in der wir nach einem Fragmente Menander's [22]) den tyrischen Staat damals erblicken. Hier wird zwar wieder nichts von den Unfällen, die damals von zwei Seiten her Phönizien betroffen hatten, gemeldet; allein die Nachwirkungen davon treten in dem schnellen Wechsel der Regenten und der Regierungsweisen, in den Hindeutungen auf zwei Parteien, deren eine von den Chaldäern Heil für den gesunkenen Staat erwartete, während die andere sich zu Ägypten gehalten zu haben scheint, deutlich hervor. Der Bericht lautet: „Unter dem Könige Ithobaal belagerte Nabuchodonosor Tyrus 13 Jahre lang. Nach ihm regierte Baal 10 J.; dann wurden Richter (Sufeten) eingesetzt. Eknibaal, Sohn des Baslach, richtete 2 Monate, Chelbes, Sohn des Abdai, 10 Monate, Abbar, der Hohepriester, 3 Monate, dann Mytton und Gerostrat, Söhne des Abdelim, 6 J., mit denen gleichzeitig Balator ein Jahr lang König war. Nach seinem Tode ließen sie den Merbaal aus Babylonien kommen, welcher 4 Jahre lang König war. Nach seinem Tode sandten sie nach dessen Bruder Eiromus, welcher 20 Jahre regierte. Zu dessen Zeit war Cyrus Herrscher bei den Persern."

So viele rasch auf einander folgende Unfälle: die langjährigen chaldäischen Kriege, die noch herberen Verluste im ägyptischen Kriege, der Tyrus um seine Seemacht und um die letzte der bis dahin behaupteten Colonien, Cypern, brachte, endlich die darauf folgenden politischen Wirren wirkten zusammen, um nach den schweren Unfällen der vorangegangenen Jahrhunderte das so mächtige und blühende Phönizien zu entkräften. Viele Bewohner von Tyrus, welches am härtesten von allen diesen Unglücksfällen betroffen war, wandten sich von ihrer unglücklichen Vaterstadt, dem neuaufblühenden Carthago, zu, wo um diese Zeit der weise Hanno (er war Zeitgenosse der 7 Weisen [23]), lebte also um 590—570 v. Chr.), der eigentliche Gründer des carthagischen Staates, die Unfälle von Tyrus zur Begründung der Macht und Herrschaft des Tochterstaates benutzte, indem er, wie Dio Chrysostomus [24]) sagt, „die Carthager aus Tyriern zu Libyern umschuf und machte, daß sie Libyen anstatt Phönizien bewohnten, große Reichthümer erwarben, zahlreiche Handelsplätze, Häfen und Kriegsschiffe besaßen und viele Länder und Meere beherrschten."

Von den Chaldäern, die bis in die letzte Zeit ihrer Herrschaft auch das heruntergekommene Phönizien in Abhängigkeit erhielten (wie das klar aus der vorstehend angeführten Stelle des Menander erhellt), gingen nach Eroberung Babylons im J. 538 v. Chr. die von Nebukadnezar und seinen Nachfolgern besessenen Länder am Mittelmeere unmittelbar an die Perser über. Indessen gewannen die Verhältnisse der phönizischen Staaten zu Persien erst allmälig mit der Consolidirung der neu emporgekommenen persischen Macht eine festere Gestalt. Unter Cyrus mochte das Band der Abhängigkeit noch ebenso locker sein, wie es in der letzten Zeit des Chaldäerreichs gewesen war. Nachdem aber Kambyses zur Regierung gekommen war und endlich die seit zwei Jahrhunderten von den asiatischen Großmächten angestrebte Eroberung Ägyptens zur Ausführung gebracht hatte, kamen auch die phönizischen Staaten in ein strengeres Abhängigkeitsverhältniß zu Persien. Sie fügten sich willig [25]) den ihnen gestellten, nicht ungünstigen Bedingungen, und alle Städte an der Küste, mit Ausnahme von Gaza, welches von Kambyses erobert wurde, ergaben sich den Persern [26]), desgleichen Cypern, welches als Colonialland den Mutterstaaten folgte [27]). Die einzelnen Staaten behielten ihre alterthümliche Verfassung und ihre Grenzgebiete, und auch die Verhältnisse der einzelnen Staaten zu einander blieben so geordnet, wie sie vorher bestanden hatten. Dagegen hatten sie einen nur geringen Tribut zu entrichten und ihre Seemacht, vorbehaltlich der alten Bundesverhältnisse, in denen sie zu verwandten oder befreundeten Staaten standen, den Persern zur Verfügung zu stellen, die in diesem Falle die Kosten der Ausrüstung zu besorgen hatten [28]). Der rücksichtsvollen Behandlung, die sie von Kambyses erfuhren, erfreuten sie sich auch unter der Regierung des Darius Hystaspis. Von ihm wurde Phönizien in seinen alten Grenzen sammt dem südlich anschließenden Philistäa und der Insel Cypern dem fünften Kreise des großen Perserreiches überwiesen [29]), welcher in der Inschrift des Darius von Behistun (I, 15) neben Ägypten unter dem Namen tyiya, d. h. die (Gegenden) des Meeres (ganz sowie die Perser bei Herodot [30]) beide Bestandtheile ihres Reiches *Αἴγυπτον καὶ τὴν θάλασσαν* bezeichnen) erscheint. Der ganze Kreis hatte nur die verhältnißmäßig sehr geringe jährliche Abgabe von 350 Talenten zu entrichten, welches noch nicht soviel beträgt, als die einzige Stadt Leptis den Carthagern zu zahlen hatte [31]). Unter diesen Umständen blieben die Phönizier während der ersten Zeit der Perserherrschaft dem großen König treu ergeben, leisteten ihm zuerst in den Kämpfen gegen die Griechen auf Cypern in Verbindung mit ihren dortigen Colonial-

19) Ezech. 29, 17 fg. 20) *Herod.* II, 161. 21) III, 68. 22) Bei *Joseph.* c. Apion. I, 21. 23) *Cic.* Tuscul. Quaest. V, 32. 24) Orat. Tom. II. p. 522. ed. *Reiske.*

25) *Herod.* III, 19. 26) *Polyb.* XVI, 40, 4. *Serv.* ad Aen. I, 119. *Isid.* Orig. XV, 1, 16. 27) *Herod.* l. c. 28) Vergl. *Herod.* III, 19 mit III, 135. 136. *Diod.* XIV, 98. 29) *Herod.* III, 91. 30) Ib. 34. 31) *Liv.* XXXIV, 62.

städten ihren kräftigen Beistand und trugen durch ihre ausgezeichnete Seemacht wesentlich zu den Siegen bei, welche die Perser zur See über die kleinasiatischen und insularischen Griechen davon trugen [32]). Allein schon unter Xerxes fingen diese Verhältnisse an unleidlich zu werden. In dem unglücklichen Kriege mit Griechenland büßten sie durch die Ungeschicklichkeit der persischen Flottenführer, unter deren Oberbefehl ihre Könige mit ihren Flottenabtheilungen standen, ihre Seemacht ein und hatten dazu noch eine harte Behandlung von Seiten des launenhaft tyrannischen Königs zu erfahren [33]). Unter den nachfolgenden Herrschern wurden die Dienste, die sie in den fortgesetzten Kämpfen gegen die Griechen zu leisten hatten, noch drückender, und im Verhältniß zu ihrer sinkenden Macht stiegen die Lasten, die ihnen auferlegt wurden, wuchs der Übermuth von Seiten ihrer Tyrannen. Residenzen des Perserkönigs (*βασίλεια*) sammt den vielen daran haftenden Lasten, Satrapen, die nach einem auf Erpressung berechneten Steuersystem das Land aussaugten, finden wir nun auch in Phönizien [34]). Dadurch wurde der heldenmüthige Aufstand der Sidonier unter ihrem Könige Tennes [35]) veranlaßt, in Folge dessen Sidon, damals wieder der beiweitem mächtigste Staat Phöniziens, von den Persern zerstört wurde (351 v. Chr.). Die grausame Behandlung der unglücklichen Bewohner in Verbindung mit den Unbilden, die ein so freiheitsliebendes, mit Stolz und Vaterlandsliebe an seiner alten Geschichte hängendes Volk nicht verschmerzen konnte, war es, die bei den Phöniziern Alexander dem Großen einen willkommenen Empfang bereitete. Nur Tyrus, von den Persern mit größerer Rücksicht behandelt, wagte, im Hinblick auf den damals noch nicht zur vollen Entscheidung gekommenen Kampf um die Herrschaft Asiens und im Vertrauen auf seine Lage, Widerstand zu leisten und fiel nach langem, ruhmvollem Kampf dem macedonischen Eroberer zu [36]). Die einzelnen Städte behielten ihre alte Verfassung, die ihnen auch später von den Seleuciden [37]) und von den Römern [38]) belassen wurde; nur die Königswürde wurde, jedoch mehr in Folge griechischen Einflusses als aus äußern Ursachen, abgeschafft. Seit der macedonischen Periode hört die Geschichte Phöniziens, die von da an mit der von Syrien zusammentrifft, auf, selbständig zu sein, und da auch der Handel durch die Gründung von Alexandrien und Antiochien andere Bahnen eingeschlagen hatte, so werden die phönizischen Städte von den Späteren fast nur noch als Industrieplätze, oder auch unter Hinweisung auf ihre vormalige geschichtliche Bedeutung mit Auszeichnung erwähnt [39]).

4) Verfassung.

Die wenigen gelegentlichen Nachrichten und Andeutungen über die Staatsverfassung der Phönizier können nur in Verbindung mit den reichlicheren Nachrichten über die ihren Grundzügen nach aus dem Mutterlande übertragene Verfassung der Carthager und im beständigen Hinblick auf das Wesen des alterthümlichen Staates, wie es sich gleichmäßig im alten Oriente und im Occidente gestaltet hat, zu einer Einsicht in den Charakter und in den Organismus der phönizischen Staatsformen führen. Da ausführliche Untersuchungen darüber, die der zweite Band der „Phönizier" liefert, hier nicht an der Stelle sind, so muß sich der Verfasser darauf beschränken, nur die Resultate seines ebenangeführten größern Werkes zu liefern.

Die drei Elemente, aus denen nach Cato [40]) der Staat der Carthager bestand, das **Königthum**, die **Aristokratie** und das **Volk**, werden in den phönizischen Staaten und in deren Colonien wesentlich gleichmäßig angetroffen. 1) Die **Aristokratie** bestand aus einer Anzahl erbberechtigter Geschlechter in gewissen Rangstufen und Gliederungen, die auf Stammverhältnissen beruheten. Diese Gliederungen entsprachen den drei einander einschließenden Kreisen, die allen Stammverfassungen des Alterthums in gewissen arithmetischen Verhältnissen (meistens 3×10 und weiter 10×30, oder 3×4) zu Grunde liegen: den **Stämmen** (hebr. שבט, griech. *φυλή*, lat. tribus), **Geschlechtern** oder **Genossenschaften** (hebr. משפחה, אלף, phön. חברן [*ἑταιρία*], griech. *γενεά*, lat. curia) und *gentes* (hebr. בית אבות, griech. *πατριά*). Die gesammte Aristokratie oder der herrschende Stamm zählte, soviel sich übersehen läßt, in allen phönizischen Staaten **drei** Tribus, jede Tribus **zehn** Geschlechter, deren zusammen **dreißig** waren, jedes wieder mit ebenso viel Unterabtheilungen oder **dreihundert** gentes, in allen Zahlen und Verhältnissen also durchaus der römischen und durchgehends der spartanischen und kretischen Verfassung entsprechend, wie denn auch die Verfassung dieser drei Staaten so häufig mit der carthagischen, die von der des Mutterlandes nur übertragen ist, verglichen wird [41]). Auf diesen hier angegebenen Grundverhältnissen beruhen die, seltener freilich in der phönizischen, desto häufiger aber in der carthagischen Geschichte anzutreffenden Zählungen von 3×10 und 10×30. Häufig werden **zehn Principes** [42]) gedacht, die namentlich in Tyrus [43]), in Marathus [44]) und in Carthago an der Spitze des Staates [45]) standen. Ihnen zur Seite wa-

32) *Herod.* VI, 14 sq. 33) Ib. VIII, 90. *Diod.* XI, 19. 34) *Scyl.* Peripl. §. 104. *Diod.* XVI, 41. 35) *Diod.* XV, 40 sq. 36) Droysen, Geschichte Alexander's des Großen. S. 181 fg. 37) *Strab.* XVI, 2, 23. p. 757. 38) *Joseph.* Ant. XV, 4, 1. *Dio Cass.* LXXXIV, 7. 39) Vergl. *Strab.* XVI, 2. p. 757. *Plin.* V, 17. *Ammian. Marcell.* XIV, 8, 9.

40) Bei *Serv.* ad Aen. IV, 682. 41) *Aristot.* Polit. II, 8. *Polyb.* VI, 51, 2. *Strab.* I, 4, 9. p. 66. 42) Über die Principes, auch Proceres in phöniz. und carth. Staaten überhaupt vergl. *Justin.* XVIII, 4, 9. 6, 1. XXII, 2, 9. *Liv.* XXI, 2. XXX, 36. XLII, 24. *Oros.* IV, 12, 23. *Flor.* II, 15, 8. *Virg.* Aen. I, 740 und *Serv.* ad l. *Sil. Ital.* VI, 392. Sie heißen auch οἱ πρῶτοι ἄνδρες ἐπὶ τοῦ πολιτεύματος. *Polyb.* II, 8, 3. ἐπιφανέστατοι. Diod. XVI, 45. XIX, 106. XX, 8. 43. πρωτόβουλοι. *Pseudocallisth.* I, 35. In phönizischer Inschrift entspricht רב Carth. 8, 2 und Cit. 33, 5: רב חרש „ein Fürst der Ritter." רב ist Vorsteher einer Innung im A. T. und so auch Cit. 4, 3: רב חרש, princeps fabrorum; *Athen.* 4: רב כהנם, princeps sacerdotum. 43) Daß die decem principes ein tyrisches Institut waren, sieht man aus *Justin.* XVIII, 4, 9. 6, 1. Vergl. Anm. 89. S. 337. 44) *Diod.* fr. lib. 33. Vol. 2. P. 2. p. 172 *Dind.* 45) *Liv.* XXX, 36: Decem principes civitatis.

ren noch zwei Dekaden von Principes, die in Verbindung mit jenen den engern Senat, concilium Principum[46]), bildeten, welcher ein Ausschuß aus dem weiteren Senate war, bestehend aus dreißig Principes[47]), ebenso vielen, als Deputirte von Corporationen bei Theorien, Gesandtschaften und bei andern verschiedenen Gelegenheiten oft gedacht werden[48]). Jene zehn Principes, die unter den 30 bevorzugt waren, und in dieser Stellung den gleichnamigen zehn Vertretern der ersten römischen Tribus entsprechen, waren die Repräsentanten der höheren Aristokratie, der sidonischen Geschlechter, deren zehn Principes mit der Elissa von Tyrus nach Carthago ausgewandert sein sollen[49]). Die übrigen 20 Principes, welche ebenfalls in dem engeren Rathe, aber in untergeordneter Stellung sich befanden, müssen aus den beiden andern, nicht vollkommen gleich berechtigten Tribus, gewählt worden sein. Spuren von diesem Institut eines engern Senates finden sich noch in späterer Zeit, wo die alte Verfassung fortdauerte[50]), in der Erwähnung von Archonten neben der Bule und dem Demos bei den sidonischen Staaten Sidon[51]), Tyrus[52]) und Aradus[53]). Während der engere Senat aus den 30 Principes der Geschlechter bestand, zählte der weitere Senat, aus dessen Deputirten der engere bestand, 300 Mitglieder als Repräsentanten kleinerer Corporationen oder Gentes, wie sich wenigstens aus dem Verhältnisse beider Rathsversammlungen zu einander, aus manchen darauf hinweisenden Zählungen[54]) und endlich überhaupt aus den auf gleichen Gliederungen beruhenden oben angedeuteten analogen Fällen mit großer Wahrscheinlichkeit schließen läßt. 2) Die untergeordneten Stände. In allen Handelsstaaten der alten Welt blieben die staatsberechtigten, von dem alten Stamm der Bevölkerung abgeleiteten Geschlechter in verhältnißmäßig sehr geringer Zahl, während die übrige Bevölkerung durch Erweiterung des Gebietes, durch Hinzuströmen von Fremden und Sklaven von Zeit zu Zeit übermäßig anschwoll. Wie bedeutend namentlich in dem Staate von Tyrus die außer dem Staatsverbande stehende Bevölkerung war, lehren die wenigen Fragmente seiner Geschichte, die wiederholt von Pöbelaufständen und Sklavenverschwörungen reden, ferner die Stiftung so zahlreicher Colonien, welche die daheim anschwellende Bevölkerung aufnahmen, endlich die Sage, daß in Tyrus nur noch nachgeborne Sklaven gewohnt haben, nachdem bei einer Verschwörung die Herren und und das freie Volk ermordet sein soll[55]). Aus dieser außerhalb des Staatsverbandes stehenden Plebs entstand die Volksgemeinde, die ebenso wie in dem carthagischen Staate schon in der ältesten Zeit zu Tyrus und in den andern phönizischen Städten eine heftige Opposition gegen die herrschenden Geschlechter bildete[56]) und die ihnen versagten bürgerlichen Rechte in immer größerm Maße sich zu ertrotzen suchte. Wie im carthagischen Staate, so fehlte es auch in Tyrus nicht an ehrgeizigen Großen, die sich an die Spitze des Pöbels stellten, und von ihm unterstützt, nach der Herrschaft strebten[57]). Die Mittel, welche zur Niederhaltung dieser gefährlichen Masse angewandt wurden, die Aussendung derselben in Colonien mit Aussicht auf bürgerliche Berechtigung[58]), die Soldheere aus fremden Völkern, welche zu Tyrus in Besatzung lagen[59]), reichten auf die Dauer nicht hin, ihren Ansprüchen zu begegnen. Schon bei der Stiftung von Carthago, wo das Volk sich einer zu Gunsten der Aristokratie entworfenen Maßregel mit Erfolg widersetzte und dann die edelsten Geschlechter auswanderten, sieht man deutlich, wie die aristokratische Verfassung sich zur Demokratie hinneigte, was später, nachdem die Geschlechter durch Auswanderung immer mehr geschwächt, wenn nicht ganz erloschen waren, in einem noch höheren Maße der Fall war, wofür die schon angeführte Sage, wonach in Tyrus später nur Sklaven, namentlich Karier[60]), gewohnt hätten, ein redender Beweis ist. 3) Das Königthum. Alle größeren Staaten der Phönizier, Sidon, Tyrus, Aradus, Byblus und Berytus, hatten seit alter Zeit bis auf die macedonische Periode ein erbliches Königthum, wie dieses theils aus den vorhandenen Königslisten von Tyrus erhellt, wonach die königliche Würde regelmäßig vom Vater auf den Sohn überging, theils aus den Nachrichten sich ergibt, wonach die Sidonier und die Tyrier, nach vorangegangenen Störungen der Erbfolge, ihre Herrscher aus dem alten Königsgeschlechte[61]), welches wie bei den Babyloniern und Lydiern von Baal abgeleitet wurde[62]), gewählt haben. In Tyrus, wo sidonische Geschlechter die herrschende Tribus bildeten, stammte natürlich auch das Königsgeschlecht aus Sidon[63]) und so ohne Zweifel auch in dem unter gleichen Verhältnissen stehenden Aradus. Man würde indessen sehr irren, wenn man nach der freilich sehr gewöhnlichen Ansicht von orientalischem Despotismus, den man ganz ohne Grund aus einer spätern Zeit auf ältere orientalische Verhältnisse zu übertragen pflegt, die königliche Würde für unumschränkt halten wollte. Schon die bei allen Semiten gleichmäßig anzutreffende Stammverfassung, die dadurch bedingte und in den alttestamentlichen Angaben bei den Kanaanitern, Edomitern und Israeliten nachweisbar spätere Entstehung des Königthums, endlich die (wenigstens in der Geschichte von Tyrus) vorkommenden Spuren, wonach die Sufetenwürde älter als die Königswürde war, widerlegen solche Ansichten. Bei den Phöniziern konnte ebenso, wie bei den Carthagern, nach der ganzen Genesis des Staatswesens, die Regierungsform nur aristokratisch sein. Die beiden

Justin. XVIII, 6, 1: Decem Poenorum principes. Vergl. *Oros.* IV, 12. *Justin.* XVIII, 7, 17.

46) *Liv.* XLII, 24. 47) Ib. XXX, 16. 48) Ib. XXX, 36, epit. lib. XLIX. *Polyb.* I, 87, 3. 32, 4. *Curt.* IV, 3, 19. 49) *Justin.* XVIII, 4, 9. Vergl. 6, 1. *Virg.* Aen. I, 740. 50) Vergl. Anm. 37. 38. S. 341. 51) *Joseph.* Antiq. XIV, 10, 2. 52) l. c. XIV, 12, 4. 5. 53) *Charit.* Aphrod. VIII, 6. 54) Ein Senat von 3 × 100 Mitgliedern auf dem Bundestage in Tripolis. *Diod.* XVI, 45. Vergl. *Polyb.* XXXVI, 2, 6. 55) *Justin.* XVIII, 3.

56) *Justin.* XVIII, 4, 4. 57) *Sallust.* Jug. 19, 1. 58) Vergl. *Arist.* Polit. VI, 3. 59) Ezech. 27, 10. 60) Oracc. Sibyll. lib. IV. p. 161. ed. *Castalion.* Vergl. Anm. 55 a. d. S. 61) *Joseph.* c. Apion. I, 21. *Curt.* IV, 3, 19. *Diod.* XVII, 48. 62) Phön. 1. Bd. S. 153. 257 fg. 63) Vergl. *Virg.* Aen. I, 619. 621.

Senate hatten ebenso wie bei den Carthagern alle wichtigen Staatsangelegenheiten in Händen [64]), ihre Handlungen wurden wieder von der Volksversammlung überwacht und geeigneten Falls nicht anerkannt [65]). Zu diesen Elementen phönizischer Verfassung kommt noch das Priesterthum. Mehre phönizische Staaten hatten in der ältesten Zeit eine theokratische, oder, wenn man will, hierarchische Verfassung, in sofern ein Hoherpriester mit königlicher Würde an der Spitze des Staates sich befand: eine Regierungsform, die sich überall da, wo alte priesterliche Heiligthümer waren und der Staat ursprünglich auf die Marken eines Orts sich beschränkte, aus den Verhältnissen von selbst sich gestaltete. Wir kennen solche Priesterstaaten in Syrien, Kleinasien, auf Cypern und schon im alten Kanaan, in dem Salem des Melchisedek. In Phönizien gehörte wahrscheinlich Byblus und Aphaka dahin, wo Kinyras, welcher auch in Paphos Hoherpriester und König war, geherrscht haben soll [66]). Auch in Inseltyrus muß in der ältesten Zeit der Melkarthspriester König oder vielmehr Sufet gewesen sein. Der Name des Gottes von Tyrus, Melkarth, „König der Stadt," welcher sich nicht wol mit einem irdischen Königthum verträgt [67]); der Umstand, daß die Insel zu allererst als Heiligthum bekannt wird [68]); die zwiefache Regierung der Doppelstadt, da nämlich Palätyrus, wo in alter Zeit der Königssitz war [69]), noch im 8. Jahrh. als ein von Inseltyrus gleich andern Königsstädten abhängiger Ort erscheint [70]); ferner das von Tyrus als Doppelstadt schon in ältester Zeit ausgegangene Institut von zwei Sufeten [71]), und endlich die spätere Stellung des Hohenpriesters neben dem tyrischen Könige: alles dieses weiset, im Zusammenhange erwogen, entschieden auf eine ursprünglich rein theokratische Verfassung von Inseltyrus hin. Was die Stellung des Hohenpriesters betrifft, so war er der Erste nächst dem Könige [72]) und trug — nach allen Analogien eine Hinweisung auf seinen ursprünglichen höheren obrigkeitlichen Charakter — den königlichen Purpur, weswegen auch den Melkarthspriester in Carthago das Purpurkleid zierte [73]) und Melkarth selbst den Purpur in Tyrus erfunden haben soll [74]). In der Eigenschaft als der Erste nach dem Könige sehen wir den Hohenpriester Abbar interimistisch die Herrscherwürde bekleiden [75]) und dem Hohenpriester Sicharbaal, welcher nach dem Willen seines Bruders, des Königs Mutton, die gleichzeitig mit Pygmalion zum Thron bestimmte Elissa heirathen sollte [76]), war von der priesterlich-aristokratischen Partei wol eine Würde zugedacht, die der Hohepriester ursprünglich bekleidet hatte. Daß er das Haupt der aristokratischen Partei war und deren Interessen gegen den König und das Volk vertrat, sieht man nicht undeutlich aus den Sagen, die sich an die Stiftung Carthago's schließen, und aus derselben Rolle, welche der Melkarthspriester in Carthago spielte [77]). Nach seiner Bezeichnung ἀρχιερεύς, wie ohne nähere Bezeichnung der Melkarthspriester in Tyrus genannt wurde [78]), war er zugleich über andere Heiligthümer gesetzt und hatte jedenfalls bei der engen Verbindung, in der alle Heiligthümer des Melkarth im ganzen Umfange der tyrischen Colonien mit dem Stammheiligthum standen, einen weithin reichenden Einfluß. Dieser Stellung entsprach auch die reiche Dotation des Hohenpriesterthums. Außer dem Zehnten, welcher sogar von den Colonien entrichtet wurde [79]), besaß der Hohepriester einen bedeutenden Grundbesitz [80]), welcher wahrscheinlich auf dem der Insel gegenüberliegenden Continente war. Wie das Hohepriesterthum von den aristokratischen Geschlechtern verwaltet wurde, so auch die übrigen höheren Sacerdotien. Daher konnte Ithobaal I., der Astartenpriester, die Insul mit der Krone vertauschen [81]), und in Carthago war eins der ersten Sacerdotien in der Familie der Bithyaden erblich, deren Ahn einer der zehn Principes, welche mit der Elissa ausgewandert waren, gewesen sein soll [82]).— Verhältniß der einzelnen Staaten zu einander. Obgleich jeder der einzelnen phönizischen Staaten seine selbständige Regierung, die fünf größeren Städte ihre Könige, die kleineren wahrscheinlich ihre Sufeten, mit den ihnen zur Seite stehenden Senaten und Volksgemeinden hatten, so standen sie doch zu einander in einem engern, zum Theil abhängigen Verhältnisse, welches durch Abstammung, Macht und Größe der einzelnen Staaten bedingt war. Was zunächst die drei sidonischen Königsstaaten, Tyrus, Sidon und Aradus, angeht, so bildeten sie zusammen eine Eidgenossenschaft, an deren Spitze als Vorort Tyrus oder Sidon stand, und von der die übrigen kleinern Königreiche oder Städte mehr oder minder abhängig waren. Das politische Band, welches die drei genannten Königsstaaten mit einander vereinigte, war die Bundesversammlung oder die Tagessatzung zu Tripolis [83]), welche zugleich an der Spitze Phöniziens stand, aber nur von den drei sidonischen Staaten beschickt wurde. Die Stadt Tripolis war zu dem besondern Zwecke, ein Vereinigungspunkt für die drei genannten Staaten zu sein, wo die Angelegenheiten von ganz Phönizien berathen wurden, erbaut. Sie war, um die Unabhängigkeit der hier gepflogenen Verhandlungen zu sichern, außerhalb des Gebietes der drei Staaten, und zwar zur gegenseitigen Sicherheit bei etwanigen Streitigkeiten, in drei Quartieren erbaut, die ebenso viele Festungen bildeten, jede ein Stadium von der andern entfernt. Die drei Staaten sandten jeder 100 Senatoren mit ihren Königen an der Spitze zur Berathung. Dieses Collegium bildete den allgemeinen Landesrath, berieth die Allgemeininteressen aller

64) Über Tyrus vergl. *Curt.* IV, 4, 23: Seniores, quorum concilio cuncta agebantur, daher πρωτόβουλοι. *Pseudocallisth.* I, 35 und οἱ μάλιστα ἐν τέλει bei *Arrian.* II, 24. 65) *Justin.* XVIII, 4, 4. 66) *Strab.* XVI, 18. p. 755. *Lucian.* de Dea Syria. §. 9. 67) Vergl. 1 Sam. 12, 12. 68) *Sanchon.* p. 18. 36. 69) Vergl. *Justin.* XVIII, 4, 12. 70) *Joseph.* IX, 14, 2. 71) Vergl. Anm. 38. S. 347. 72) *Justin.* XVIII, 4, 5. 73) Ib. 7, 9. 74) *Pollux*, Onomast. I, 45. 75) *Joseph.* c. Apion. I, 21. 76) *Justin.* XVIII, 4, 3.

77) *Justin.* XVIII, 7 sq. 78) *Joseph.* c. Apion. I, 21. 79) s. u. Anm. 35. 36. S. 346. 80) Vergl. *Virg.* Aen. I, 343. 81) *Joseph.* c. Apion. I, 18. 82) Vergl. *Justin.* XVIII, 5, 2 mit *Virg.* Aen. I, 738 und den Commentaren des Servius und Cinthius Cenet. zu letzterer Stelle. 83) Vergl. *Diod.* XVI, 41. *Scyl.* Peripl. §. 104. p. 303. *Strab.* XVI, 2, 15. p. 754. *Plin.* V, 17. *Mela* I, 12.

Staaten und entschied namentlich über Krieg und Frieden [84]). Hier waren die übrigen Stämme, Staaten und Städte nicht vertreten. Die gleiche Bemerkung läßt sich bei Aufzählung der gesammten phönizischen Heeresmacht machen. Dann werden ebensolls nur Sidon, Tyrus und Aradus erwähnt [85]). Dieses setzt eine Abhängigkeit der kleineren Staaten von diesen drei größeren voraus, die das Patronat über einzelne der am Bundestage nicht stimmberechtigten kleinern geführt haben werden, während diese dafür als Hörige sich den Heeresabtheilungen ihrer Schutzmächte anschlossen und deswegen dann, bei den oben gedachten Zählungen nicht genannt werden. Was namentlich das Verhältniß der beiden anderen nichtsidonischen Königreiche Byblus und Berytus betrifft, so wird man dieses analog dem der Perioikenstädte im Gebiete von Sparta, oder der Gibeoniten zur israelitischen Gemeinde aufzufassen haben; denn die Gibliter erscheinen in Hirom's Zeit als Dienstleute des tyrischen Königs Hirom [86]), und noch später werden sie bei Ezechiel [87]) in dienstlicher Eigenschaft auf der tyrischen Flotte erwähnt. Die übrigen kleinern Städte standen entweder im Verhältnisse strenger Abhängigkeit, oder in dem der Schutzverwandtschaft zu einem der drei sidonischen Staaten, je nachdem die Lage der Dinge es mit sich brachte. Die Nachrichten, welche aus verschiedener Zeit von dem Abfall der Städte, die zu dem Gebiete von Tyrus und Aradus gehörten [88]), melden, lassen auf derartige Verhältnisse schließen, ohne diese jedoch genauer anzugeben.

An der Spitze des phönizischen Staatenbundes war in ähnlicher Weise, wie bei den latinischen Städten, ein Vorort, als welcher bald Sidon, bald Tyrus erscheint. In der ältesten Zeit behauptete Sidon den Vorrang. Von ihm waren die ältesten Colonien ausgegangen, entweder neu gegründet, oder doch unter Erweiterung älterer Städte von sidonischen Bürgern besetzt, sodaß Sidon auf die Ehre, „die Mutter der Sidonier," ja der Phönizier überhaupt zu sein, gerechten Anspruch hatte [89]), im A. T. aber in Beziehung auf seinen Vorrang „der Erstgeborene Kanaans [90])" und als Vorort Sidon robboh heißt [91]), ein Name, den sonst Haupt- und Bezirksstädte führten [92]). Schon seit dem Ende des 11. Jahrh. änderte sich aber dieses Verhältniß. Während die ältesten geschichtlichen Nachrichten des A. T. über Tyrus ein tiefes Stillschweigen beobachten und auch Homer Tyrus noch nicht gedenkt [93]), wird von da an bis gegen das achte Jahrh. in phönizischen und biblischen Quellen Sidon gar nicht gedacht. Wo Sidonier und ein König der Sidonier im A. T. während des gedachten Zeitraums erwähnt werden, da hat man nicht an die Sidonier im engeren Sinne, sondern an den nun in Tyrus herrschenden Sidonierstamm zu denken [94]). Ferner werden alle Colonien in Afrika und in Spanien häufig den Tyriern beigelegt und von Tyrus selbst als Metropole beansprucht [95]), und wirklich hat Tyrus, soviel sich nachweisen läßt, seit dem 11. Jahrh. alle dort befindlichen Colonien entweder neu gestiftet, oder ältere bereits bestehende, wie Carthago, erweitert und erst zu bedeutender Macht erhoben, sodaß Tyrus den Sidoniern den Ruhm streitig machen konnte, die Mutterstadt der Phönizier zu sein [96]), sich selbst auf ihren Münzen als solche bezeichnete [97]), und daher „Mutter der Phönizier [98]), Metropole Phöniziens und anderer Städte [99])" genannt wird. Erst allmälig wird dann gegen das achte Jahrh. auch Sidon wieder genannt, aber immer nach Tyrus [1]), ja auch zu Anfang des 6. Jahrh. mit Aradus in untergeordneter Stellung [2]). Die 13jährige Belagerung, welche Tyrus unter Nebucadnezar erlitt, der unmittelbar folgende ägyptische Krieg, in dem es seine bis dahin behauptete Suprematie zur See, und, in Folge aller dieser Unglücksfälle, die Auswanderungen nach Carthago, wodurch es einen großen Theil seiner Bürger verlor, veränderten diese Stellung, sodaß in der persischen Zeit Sidon wieder als Hegemoniestaat auftritt. Die damals abgefaßten biblischen Bücher nennen jetzt Sidon zuerst und Tyrus an zweiter Stelle [3]); nun heißen die Tyrier nicht mehr „Sidonier" noch dem ehrenden Stammesnamen, sondern „Tyrier," nach dem Namen der Stadt [4]). In außerbiblischen Nachrichten ist nun Sidon die größte und wohlhabendste aller phönizischen Städte [5]). Hier besorgen die Perser ihre Rüstungen zur See [6]); die sidonischen Schiffe zeichnen sich durch ihre Schönheit und vortreffliche Holtung vor allen andern aus und gewinnen im Wettkampfe den Preis [7]). Der König von Sidon ist Befehlshaber der phönizischen Flotte, die Könige von Tyrus und Arodus stehen zu ihm in untergeordneten Verhältnissen [8]), und wie die Residenz des persischen Königs in der von Sidoniern, Tyriern und Aradiern gebauten Dreistodt Tripolis sich in dem Quartiere der Sidonier befand [9]), so bestieg Xerres, um die persische Flotte zu inspiciren, stets ein sidonisches Schiff [10]) — lauter Andeutungen, die auf eine domolige Unterordnung der übrigen phönizischen Städte hinweisen.

Rechtlich mag dieses Verhältniß auf dem Princip der Gleichheit der drei sidonischen Königsstaoten beruht, und der Vorort mag nur die Leitung der gemeinschaftli-

84) *Diod.* XVI, 41. 85) *Herod.* VII, 98. 86) 1 Kön. 5, 32; vergl. V. 20. Jos. 9, 22. 87) Ezech. 27, 9. 88) Vergl. *Joseph.* Antiq. IX, 14, 2. Diodor in der Anm. 44. S. 341 citirten Stelle. 89) *Strab.* XVI, 2, 22. p. 756. Vergl. *Noris*, Epoch. Maced. p. 396. *Eckhel*, Doctr. Numm. vett. Tom. III. p. 386. *Gesenius*, Monum. p. 263 sq.; s. oben Anm. 61. S. 335. 90) Gen. 10, 15. 91) Jos. 11, 8. 19, 28. 92) Vergl. über Rabbat-Ammon Deut. 3, 11, über Rabbat-Moab *Steph. Byz.* p. 240. *Eckhel* l. c. p. 504. 93) Vergl. *Strab.* l. c. und Anm. 51. S. 334.

94) s. oben S. 332. 95) *Strab.* l. c. 96) l. c. 97) *Gesenius*, Monum. Tab. 34. I, N. 98) *Menander* in der Anthol. gr. VII, 428: *Ματέρα Φοινίκων, τὰν πολύπαιδα Τύρον.* Vergl. Jes. 23, 4. *Plin.* V, 17. 99) Vergl. die Inschrift bei *Eckhel* l. c.

1) Joel 4, 4, aber Am. 1, 9. 10 nur Tyrus. Zach. 9, 2. Jes. 23, 1 fg. Jer. 25, 22. 47, 4. 2) Vergl. Ezech. 27, 8. 3) Vergl. 1 Chr. 22, 4. Esra 3, 7. 4) Esra 3, 7. 1 Chr. 22, 4. Neh. 3, 16. 5) *Mela* I, 12. *Diod.* XVI, 41. 6) *Herod.* VII, 99. 7) l. c. VII, 34. 94. 97. *Diod.* XI, 13. 8) *Herod.* VII, 98. Vergl. *Orac.* Sibyl. III. p. 252. 9) *Diod.* XVI, 41. 10) *Herod.* VII, 128. Vergl. 100.

chen Unternehmungen, z. B. im Kriege [11]) und bei Ausführung von Colonien, gehabt haben; allein factisch gestaltete es sich wie in allen ähnlichen Fällen zum Nachtheil und auf Kosten der Selbständigkeit der dem Hegemoniestaat nebengeordneten Staaten. Die Unternehmungen, welche von allen Staaten gemeinschaftlich ausgeführt wurden, geschahen im Interesse des Vorortes, der sie leitete und sammt der Ehre der Stiftung auch den Nutzen davon zog. Wie sehr auch ganz Phönizien an den Colonien in Afrika und Spanien sich betheiligt haben mag, so werden sie doch meistens dem tyrischen Staate zugeschrieben, der seine Einrichtungen, die politischen wie die religiösen, auf die Colonien übertrug, sie in Abhängigkeit erhielt, und durch sie sich bereicherte. Das Übergewicht, welches Tyrus dadurch über die anderen Nachbarstaaten erhielt, benutzt es zu deren Unterdrückung, und wir sehen daher (ganz sowie bei den latinischen Städten, die in einem ähnlichen Verhältnisse zu Rom standen), daß alle phönizische Städte, selbst Palätyrus, bei Gelegenheit von dem Inselstaate abfallen und in Gemeinschaft mit den Assyriern gegen ihn ihre Waffen richten [12]). Nicht viel anders muß später in der Perserzeit das Verhältniß zum Hegemoniestaate Sidon gewesen sein, wie die aus Mistrauen gegen den Vorort hervorgegangene Gründung von Tripolis (s. oben) und noch deutlicher die Geschichte des Perserkriegs gegen Sidon lehrt, in dem alle phönizische Bundesstaaten ihren Vorort den Persern Preis gaben.

5. Colonien.

Der größte Ruhm Phöniziens waren seine Colonien. Kein Land der alten Welt von so verhältnißmäßig geringem Umfange hat so viele Colonisten ausgesandt, kein Staat so zahlreiche Städte gegründet, so weite Ländergebiete colonisirt. Fragt man nach den Veranlassungen dazu, so waren es wesentlich dieselben, die in anderen Ländern der alten Welt Auswanderungen herbeiführten [13]). Schon von den alten Schriftstellern werden sie ziemlich allseitig angemerkt. Um der Übervölkerung [14]) und den dadurch entstehenden socialen und politischen Übelständen vorzubeugen, wurde ein Theil der Bevölkerung und zwar gewöhnlich aus der nicht staatsberechtigten Volksclasse mit Aussicht auf Bürgerrecht zur Ansiedelung ausgesandt [15]). Sodann waren es die häufigen politischen Streithändel, hervorgerufen und unterhalten durch die ungleiche Stellung der Staatsbürger, in Folge dessen der bedrückte oder besiegte Theil freiwillig oder gezwungen sich zur Auswanderung entschloß [16]); ferner Kriege: in der ältesten Zeit die gegen die palästinensische Meeresküste hin sich concentrirenden Völkerbewegungen aus dem mittleren Asien, wodurch ganze Stämme über die Küste hinaus verdrängt wurden, später die Eroberungszüge der Assyrer, Ägyptier und Chaldäer [17]); ebenso Landplagen, namentlich die an der Küste Palästina's häufigen, mit Überschwemmungen verbundenen Erdbeben [18]), endlich die Unternehmungslust und die Gewinnsucht des Volks, die Leichtigkeit der Auswanderung [19]) bei den mannichfachen Verbindungen mit fremden Küsten. Alle diese Ursachen wirkten zusammen, um zu verschiedenen Zeiten die Bewohner der phönizischen Küste und der Nachbarländer nach mannichfachen Richtungen hin in fremde Länder zu bringen. Was die große, fast unglaublich scheinende Menge der dadurch entstandenen Colonien angeht, so ist sie eine Thatsache, die sich in ähnlicher Weise auch bei anderen Handelsstaaten der alten Welt wiederholt und ihre befriedigende Aufklärung in der Eigenthümlichkeit des alten Colonialwesens und insbesondere des phönizischen findet, bei dem nicht nur die starke Bevölkerung Phöniziens und der Nachbargegenden, sondern auch andere Völker in Nähe und Ferne betheiligt waren. Wie daher die Bevölkerung in phönizischen Colonien aus einer Mischung verschiedener Völker bestand, wie namentlich die alten Bewohner des kanaanitischen Binnenlandes, ferner Karier, Cyprier, Griechen an diesen Unternehmungen mannichfach betheiligt waren; wie ferner, in Folge einer gleichmäßig von den Tyriern und Carthagern ausgeübten alten asiatischen Sitte der Translocation ganzer Volksstämme, Libyer und Libyphönizier in Iberien, in Sardinien und auf anderen westlichen Inseln, wie die Bewohner dieser Länder wieder in verschiedenen Gegenden Afrika's angesiedelt waren, dies möge hier nur angedeutet und dabei auf den Mythos vom tyrischen Herakles verwiesen werden, in welchem diese Weise der tyrischen Colonisationen ihren Ausdruck gefunden hat, in sofern er den Gott der Tyrier überall da, wo im Westen tyrische Colonien waren, Völker aus allerlei Ländern ansiedeln läßt [20]).

In sofern man unter Colonien Übersiedelungen einer Anzahl Auswanderer in fremde Länder versteht, waren die Colonien, welche zu verschiedenen Zeiten von Phönizien ausgegangen sind, sehr mannichfach. Die ältesten derselben sind in Folge von Völkerwanderungen zu Stande gekommen, die in dem Zeitraume von 2000 bis gegen 1500 Palästina und die Nachbarländer erschütterten. Wie diese Colonien nicht zunächst von handeltreibenden Phöniziern ausgegangen waren, so haben sie auch gar nichts mit den späteren Handelsniederlassungen, mit denen man sie zu verwechseln pflegt, zu schaffen. Dahin gehören selbstredend die Wanderungen der Philistäer nach Kaphtor oder Kreta [21]), die Übersiedelung phönizischer Stämme nach Cilicien [22]), Lycien [23]) und Cypern [24]), die Angaben des Thucydides [25]), daß in der ältesten Zeit Völker von karischem und phönizischem Stamme die Inseln bewohnten, endlich die Colonialsage vom Kadmus in Theben, in der wir nur eine dunkele Kunde von der Einwanderung eines karisch-phönizischen Geschlechts in Böotien erkennen kön-

11) Vergl. Anm. 8 auf voriger Seite. 12) *Joseph.* Antiq. IX, 14, 2. 13) Vergl. 1. Sect. 18. Th. S. 303. 14) Vgl. *Sallust.* Jug. c. 19. §. 1. *Curt.* IV, 4, 20. *Justin.* XVIII, 4. 15) *Arist.* Polit. VI, 4. 16) *Sallust.* l. c. *Strab.* XVI, 2. p. 756. *Justin.* XVIII, 4.

17) Vergl. Jes. 23, 6. 12. 18) *Curt.* IV, 4, 20. 19) Vergl. Jon. 1, 3. 20) Vergl. Phön. 2. Bd. 2. Buch. Cap. 2: Colonialmythen. 21) s. Anm. 47. S. 334. 22) Vergl. *Herod.* VII, 97. *Apollod.* III, 1, 1. Phön. 1. Bd. S. 13 fg. 23) s. Anm. 46. S. 334. 24) s. Anm. 62. S. 348. 25) I, 8.

nen. Für die Religions- und Culturgeschichte sind diese alten Völkerzüge von Wichtigkeit. Die Mischungen verschiedener Nationalitäten, semitischer mit kleinasiatischen Stämmen, welche dadurch entstanden, geben sich auf den Inseln des Mittelmeeres noch später in manchen alten Localculten kund, z. B. in den Kabirenculten, denen unverkennbar semitische und kleinasiatische Religionselemente zu Grunde liegen. Allein ein Zusammenhang mit den Handelsniederlassungen der Phönizier tritt mit Sicherheit nirgends hervor. Soweit wir diese letzteren in frühester Zeit näher kennen, so waren sie zwar sehr zahlreich, aber von geringem Umfange und daher überall ohne nachhaltige Spuren. Einige dieser Niederlassungen auf den Inseln und Küsten Kleinasiens und Griechenlands wurden zum leichteren, schnelleren und sicherern Betrieb des Kleinhandels gegründet und daher meistens an den dazu nach ihrer Localität geeigneten Plätzen auf den kleinen Eilanden an der Küste, an schiffbaren Flüssen, Meerbusen und Vorgebirgen angelegt; andere hatten den Betrieb eines durch die Localität begünstigten Industriezweiges, insbesondere der Purpurfischerei[26]) und des Bergbaues[27]), zum Zweck. Solche kleine Niederlassungen, die in dem Zeitalter vor den dorischen und ionischen Wanderungen, viele auf den Inseln des ägäischen Meeres und an der Küste Griechenlands, später noch in der nächsten Umgebung und an den Küsten von Sicilien erwähnt werden, waren die ersten Keime eines umfassenden Colonialwesens, welches, seit dem Ende des 12. Jahrh. von Tyrus ausgehend, in den Westgegenden schnell emporblühte und große Ländergebiete umfaßte. Die vielen kleinen Handels- und Industrieplätze, welche als Privatniederlassungen anzusehen sind, konnten sich in ihrer Unbedeutsamkeit, ihrer isolirten und schutzlosen Stellung nur so lange erhalten, als Phönizier mit den ihnen befreundeten Stämmen auf den Inseln wohnten; seitdem aber zuerst in den Gegenden zwischen Griechenland und Kleinasien, dann später in den westlichen, um Sicilien und Unteritalien, griechische Volksstämme mächtig wurden, gaben die phönizischen Ansiedler ihre wehrlosen Sitze auf, zogen sich auf einzelne gesicherte Punkte zurück und bauten hier Städte von größerem Umfange. So sehen wir im 8. Jahrh. durch Concentrirung der vielen kleinen Niederlassungen um Sicilien die größeren Städte Motye, Soloeis und Panormus entstehen[28]), so schon lange vorher seit dem Zeitalter der dorischen und ionischen Wanderungen die Phönizier aus ihren vielen Handels- und Industrieplätzen in den mittleren Gegenden des Mittelmeeres fast spurlos verschwinden, während gleichzeitig an den Küsten Afrika's und Spaniens die ersten größeren Colonien gegründet wurden, meistens an denjenigen Orten, wo früher schon kleinere Ansiedelungen gewesen waren. Die ältesten phönizischen Colonialstädte: Tyrus, Aradus, Gades, Motye, Sulcis, Nora, liegen daher auf den Inselchen unmittelbar am Continente. Von da gingen unter dem Zuwachs von Nachsiedlern, die bei allen alten Colonien sich in großer Zahl einzustellen pflegten, die Ansiedelungen auf dem Continente weiter gegen das Binnenland fort. Die kleine Insel wurde bald zu eng für die Bevölkerung und es entstand auf dem Continente, gegenüber der Altstadt auf der Insel, zuerst eine Neustadt. Alle obengenannten Städte und viele andere Colonien, wie Carthago in Afrika und in Spanien, Panormus in Sicilien waren solche Doppelstädte, deren Altstadt, in Hinweisung auf ihren geringen Anfang, einen nur mäßigen Umfang hatte, während die Neustadt (phönizisch **Karthada**) sich rasch erweiterte und mit zunehmendem Wachsthum wol den Namen der Altstadt verdrängte, wie dieses bei den vielen phönizischen Städten der Fall war, die den Namen Neapolis oder Karthada führten. So war, durch allmälige Erweiterung der anfänglich kleinen Anlage, der Grund zu umfassenden Colonisationen gelegt, die, mochten nun die ersten Ankömmlinge als friedliche Ansiedler gekommen sein, oder, was bei den meisten Colonien der Westländer der Fall war, sich mit den Waffen in der Hand ein neues Vaterland erkämpft haben[29]), zu Eroberungen größerer Landstriche führten, wie aus der phönizischen Colonialgeschichte Spaniens[30]) und Afrika's[31]) hinlänglich bekannt ist.

Das Verhältniß der Colonien zum Mutterlande war je nach dem anfänglichen Charakter derselben verschieden. Einige Colonien waren vom Staate, andere von Parteien oder Parteihäuptern ausgegangen. Die ersteren blieben in dem Verhältnisse der Abhängigkeit und waren zu gewissen Leistungen[32]), wahrscheinlich zur Entrichtung von Abgaben, Zehnten u. dgl., verpflichtet; die anderen dagegen standen in einem lockerern Verbande mit dem Mutterlande. Außer dem Pietätsverhältnisse[33]), welches alle Colonien an den Mutterstaat knüpfte, pflegten auch diese unabhängigen Colonialstädte, nach einer alten, noch später von Carthago beobachteten Sitte, alljährlich Festgesandte zum großen Melkarthsfeste nach Tyrus zu senden[34]). Damit war die Abgabe eines doppelten Zehnten an das Heiligthum des Melkarth verbunden: erstens des Zehnten von allen Einkünften[35]) — eine vom Mutterlande auf die Colonien übergegangene Sitte — zweitens eines außerordentlichen Zehnten von der im Kriege gemachten Beute[36]). Im Übrigen waren diese Colonien, welche nicht vom Staate ausgegangen waren, zwar factisch selbständig, blieben jedoch nach manchen Andeutungen in nomineller Abhängigkeit, woraus sich erklärt, daß noch später die Herrscher Phöniziens sich als Herren der phönizischen Colonien

26) s. Anm. 81. 83. S. 348. 27) s. Anm. 85. 86. S. 348. 28) *Thucyd.* VI, 2.

29) *Curt.* IV, 4, 20. 30) s. Anm. 37. S. 350. 31) *Justin.* XIX, 1. 32) Vergl. *Sallust.* Jug. c. 19. §. 1: Phoenices *alii* multitudinis domi minuendae gratia, *pars* imperii cupidine, sollicitata plebe et aliis novarum rerum cupidis Hipponem, Hadrumetum, Leptim aliasque urbes in ora maritima condidere. Haeque brevi multum auctae *pars* (die oben zuerst genannten Colonien, welche vom Staate multitudinis domi minuendae gratia gestiftet waren) originibus *praesidio*, *aliae* (die zweite Classe von Colonien, welche eben vorher als Privatunternehmungen bezeichnet waren) originibus *decori* fuere. 33) Vgl. *Curt.* IV, 2, 10. 34) *Arrian.* II, 24, 5. *Curt.* IV, 2, 10. 2 Makk. 4, 19. 35) *Diod.* XX, 14. 36) *Justin.* XVIII, 7, 7. *Polyb.* XXXI, 20, 11. 12. *Curt.* IV, 3, 21. *Plut.* Alex. 24. *Diod.* XVII, 4.

ansahen und so auch Ansprüche auf gewisse Leistungen von Seiten Carthago's machen konnten [37]).

Die politischen, rechtlichen und religiösen Verhältnisse in den Colonien waren ganz nach dem Vorbilde des Mutterstaates normirt und alle wichtigen Institutionen der Art finden sich daher gleichmäßig in Phönizien und noch bis in die spätere Zeit auch in Colonialstädten wieder vor. Was speciell die Verfassung angeht, so standen, in Nachbildung der alttyrischen Verfassung, zwei Sufeten als Magistrate an der Spitze der Verwaltung. Sie finden sich in allen, selbst den ältesten, westlichen Colonien [38]) und werden noch in der römischen Zeit in vielen Städten Afrika's genannt [39]). Auch die übrigen Grundelemente der phönizischen Staatsverfassung kommen in den Colonien zum Vorschein. Die Gesammtheit der staatsberechtigten Bürgerschaft heißt עם [40]) oder עמת [41]), die civitas, wie lateinische Inschriften, welche obrigkeitliche Erlasse von punischen Städten enthalten, den Ausdruck wiedergeben [42]). Die Bürgerschaft war vertreten durch den Senat und die Volksgemeinde, welche ebenfalls noch in jüngerer Zeit öfters in punischen Städten erwähnt werden [43]).

Indem wir weiter die einzelnen Colonialstädte und Länder der Phönizier namhaft machen, beschränken wir uns bei der Aufzählung auf die ausdrücklichen Berichte der Alten, von anderweitigen Spuren in Mythen, Culten, Namen, die nur in Verbindung mit bestimmten Angaben ein sicheres Resultat liefern, hierbei möglichst absehend.

1) Handelsniederlassungen auf dem asiatischen Festlande außerhalb Phöniziens. Sie gehören der ältesten Geschichte Phöniziens an und sind daher meistens unserem Gesichtskreis entrückt. Desto wichtiger sind die noch vorhandenen Nachrichten von Colonien an der Handelsstraße in die Euphratländer, zuerst Dan, das spätere Paneas, ein Hauptort des nördlichen Palästina's, wo schon in Mosaischer Zeit die Sidonier sich niedergelassen haben [44]), dann im weiteren Verlaufe dieser Straße Hamath, ein Centralpunkt des vorderasiatischen Handels und eine der ältesten Anlagen der Phönizier [45]). In südlicher Richtung wird Eddana, eine alte, in die mythische Zeit gesetzte Colonie der Phönizier am Euphrat genannt [46]); im nördlichen Mesopotamien weiset Sanchoniathon auf eine phönizische Stiftung von Nesibis hin [47]) und der armenische Geschichtschreiber Moses von Chorene gedenkt einer Phyle der Phönizier in der alten Geschichte seines Vaterlandes [48]). Folgen wir den Ausgangspunkten des vorderasiatischen Handels in Cilicien und in Syrien, so war Tarsus, die Hauptstadt Ciliciens, nach der Mythe eine der ältesten Städte der Welt, eine Colonie der Aradier [49]). Weiter finden sich überall in dem obern Syrien, da, wo die Euphratstraße auf verschiedenen Wegen zur Küste hin sich verläuft, phönizische Anlagen; zuerst Myriandros am issischen Meerbusen [50]), dann an dem Orte des späteren Antiochien ein Heiligthum des tyrischen Herakles [51]), ferner die Hafenstadt von Antiochien Laodicea, welche in der phönizischen Mythe des Sanchoniathon unter dem Namen Ramitha [52]) vorkommt und auf seinen Münzen, in ähnlicher Weise wie Sidon und Tyrus unter Hinweisung auf seine, wol im nördlichen Syrien gelegenen Töchterstädte „eine Mutter in Kanaan" gewesen zu sein sich rühmte [53]). Südlich von Phönizien zieht sich der philistäischen Küste entlang eine Kette von phönizischen Hafenplätzen und Handelsniederlassungen, die sich von da in westlicher Richtung nach Ägypten, in südlicher zum rothen Meere verläuft: zuerst die Hafenstadt Dor, eine Stadt der Sidonier [54]), ehemals ein bedeutender Ort [55]), sodann Joppe [56]), wo von den Tagen des Hirom bis auf Flavius Josephus die Hauptstation des phönizischen Handels mit Judäa war [57]), ferner, nach Scylax [58]), Askalon, ohne Zweifel Majuma Ascalonis, die Hafenstadt von Ascalon. Unmittelbar an der Grenze Ägyptens wird das Heiligthum am Berge Casius, ein Ankerplatz für die Schiffahrt von Phönizien nach Ägypten und eine Hauptstation des arabisch-ägyptischen Landhandels, als eine Gründung der phönizischen Kabiren und als die älteste der von Phönizien ausgegangenen Stiftungen im Sanchoniathon [59]) gedacht, während in der Richtung zum rothen Meere die mit Indien und Äthiopien in Verbindung stehenden arabischen Häfen Eziongeber und Elat, höchst wahrscheinlich phönizische Anlagen, jedenfalls aber (noch ehe diese Städte den Israeliten gehörten, welche mit den Phöniziern von da nach Ophir fuhren) Handelsplätze der Phönizier seit der ältesten Zeit her waren [60]). An der Küste Arabiens und Äthiopiens werden die Spuren von phönizischen Niederlassungen unsicher; dagegen weisen die phönizischen Anlagen auf den Bahreininseln im persischen Meerbusen [61]) auf wichtige Handelsverbindungen mit Babylonien, Persien, Indien und Arabien hin.

2) Colonien in den östlichen und mittleren Gegenden des mittelländischen Meeres, am Bosporus und Pontus. Indem wir von den Kü-

37) Vergl. *Ephorus* in den Schol. in *Pind.* Pyth. I, 146. *Diod.* XI, 1. *Justin.* XIX, 1. 38) Vergl. *Liv.* XXVIII, 37. 39) s. die Inschriften von Themetra, Apisia, Singa, Timilga. Phön. 2. Bd. 3. Buch. Anm. 244—246. 40) Auf Münzen von Panormus, bei *Gesenius*, Monum. Tab. 38. IX. A. B: עם מחנת, populi Mahanat. 41) Auf Münzen von Sabratha a. a. O. Tab. 43. XXIV. n. A: עמת שברתן und n. E: עמת שברתן, d. i. populi Sabraton, wofür n. F: עם עכבר שברתן, d. i. moneta populi et curiae Sabrathon. Vergl. unten Art. Phönizische Sprache. 42) Vergl. *Orelli*, Inscriptt. latt. collect. Tom. I. p. 9. 43) a. a. O. Vergl. *Reines*. Syntagma inscript. p. 477. 44) Richt. 18, 7. 28. 45) Gen. 10, 18. 46) *Steph. Byz.* v. Ἔδδανα. 47) Man vergl. die beiden zusammengehörenden Fragmente des Philonischen Sanchoniathon bei *Steph. Byz.* v. Νίσιβις und bei *Euseb.* praep. evang. I, 10, letzteres bei *Orelli* p. 32, wo das erstere fehlt.

48) I, 19. 49) *Dio Chrysost.* Oratt. Tom. II. p. 20. 50) *Xenoph.* Anab. I, 4, 6. 51) *Eustath.* ad *Dionys.* v. 916. p. 280. Vergl. Phön. I. Bd. S. 177. 52) Vergl. das Fragment bei *Steph. Byz.* v. Λαοδίκεια. *Eustath.* ad *Dionys.* v. 915. 53) לאדכא אם בכנען. *Gesenius*, Monum. Tab. 35. 54) Vergl. *Scyl.* Peripl. §. 104. p. 304 mit *Steph. Byz.* v. Δῶρος. 55) *Hieron.* Opp. Tom. IV. p. 673. 56) *Plin.* V, 14: Joppe Phoenicum. 57) Vergl. 2 Chr. 2, 15. Esra 3, 7. *Joseph.* Bell. Jud. I, 4, 7. III, 9, 2 sq. 58) l. c. p. 304. 59) p. 28. 60) Vergl. I Kön. 9, 26. 22, 49. Num. 33, 35. Deut. 2, 8. 61) *Strab.* XVI, 3. p. 766.

sten Phöniziens uns zu den Inseln wenden, ist zunächst Cypern zu nennen. Gleich wichtig wegen ihrer Lage, vermöge welcher diese Insel das gegenüberliegende Phönizien beherrscht, und wegen der Producte, besonders der Menge von Erz, war sie, bevor noch die Sidonier sich hier angesiedelt hatten, schon von den kanaanitischen Stämmen der Chittier und Hamathäer besetzt, von denen die beiden Hauptstädte der Insel Citium[62]) und Amathus[63]) herrührten. Später eroberten die Sidonier Cypern, nach der Mythe unter ihrem Könige Belus[64]), und besetzten Citinm, welches daher auf phönizischen Münzen eine der ältesten Colonien von Sidon genannt wird[65]). Seitdem Tyrus die Hegemonie in Phönizien hatte, war die Insel den Königen von Tyrus unterworfen und entrichtete einen Tribut[66]). Als phönizische Städte werden außer Citium auch genannt: Paphos[67]), Amathus[68]), Karpasia[69]), Kerynia[70]), Lapethus[71]). Auch die Insel Rhodus, ein Centralpunkt des Handels und der Schiffahrt für das ganze Vorderasien einer-, und Griechenland andererseits, war schon sehr früh von phönizischen Colonisten besucht[72]) und vor der Einwanderung der Dorier, welche die phönizischen Colonisten vertrieben, theilweise besetzt[73]). Ein phönizisches Priesterthum bestand noch später in einer Familie zurückgebliebener phönizischer Ansiedler in Jalysus[74]). Weiter in der Richtung zum Peloponnes war die Insel Thera von Phöniziern, gleichzeitig mit den andern phönizischen Colonien Melos, Thasos, Paphos, im 15. Jahrh. colonisirt[75]), nach der Mythe von den Gefährten des Kadmus[76]). Noch in jüngerer Zeit hatten die hier von phönizischen Frauen gefertigten bunten Gewänder einen großen Ruf[77]). In nordwestlicher Richtung von da war die nächste Colonie auf der an Mineralien reichen Insel Melos; sie war von Byblus aus colonisirt[78]); dann Oliarus, eine Stiftung der Sidonier[79]), und, an der Küste des Peloponnes, die als Station für den westlichen Handel[80]) und wegen ihrer Purpurfischereien[81]) wichtige Insel Cythere, nachweisbar die älteste phönizische Anlage und für Griechenland der Ausgangspunkt des phönizischen Aphroditecultus[82]). In Kreta, wo in der Urzeit Völker phönizischen und karischen Stammes hausten, an die sich die Mythen vom Minos, Asterion, Europa schließen, wurden, wahrscheinlich als Stationen für den westlichen Handel, die kleinen Küstenstädte Itanos[83]) und Lampe[84]) in den Geschichtswerken der Phönizier genannt. Wenden wir uns von da in nördlicher Richtung nach Thrazien und zum Bosporus, so ist vor allen die Insel Thasus bei Thrazien zu nennen, berühmt durch ihre Bergwerke[85]) und durch den Cult des Herakles, dessen Heiligthum von Tyrus aus gegründet war[86]). Die Insel war zugleich der Ausgangspunkt für den Handel und für die Colonien nach Thrazien und zum Pontus. In Thrazien selbst hatten die Phönizier die Goldbergwerke am Pangäus zuerst in Betrieb gesetzt[87]) und an der Küste, von Thasus aus, die Stadt Galepsus[88]) gegründet. Weiter am Bosporus und Pontus verlieren sich die Spuren alter Colonien in den Mythen vom Phineus, welcher, bevor die Milesier hier ihre zahlreichen Colonien anlegten, von Phönizien aus verschiedene Punkte Thraziens und Kleinasiens colonisirt haben soll[89]). Außerdem werden in diesen Gegenden noch Pronectus am Bosporus[90]), Mariandyne in Bithynien[91]) und Tyros (?) an der Mündung des Dniester[92]) als phönizische Anlagen genannt.

3) Colonien auf Sicilien, Sardinien, den Balearen und den benachbarten Inseln. Die vorgenannten Niederlassungen waren, mit Ausnahme jener auf Cypern und auf Thasos, schon seit der ionischen und dorischen Völkerwanderung von den Phöniziern wieder verlassen und außer den angeführten Berichten der Alten sind daher fast alle Spuren von ihnen verwischt. Desto länger hielten sich die Niederlassungen in den Westländern, von denen noch Strabo in seiner Zeit sagen konnte, daß die Phönizier „noch jetzt den besten Theil Europa's auf dem Festlande und den anliegenden Inseln besaßen"[93]). In Sicilien hatten sie, ehe, seit der letzten Hälfte des 8. Jahrh., Griechen hier colonisirten, alle Vorgebirge und kleinen Inseln besetzt, von wo sie mit den ihnen befreundeten Eingebornen Handel trieben[94]). Mit der Invasion der Griechen zogen sich die Ansiedler auf einzelne feste Städte zurück und behaupteten sich hier, da sie von dem, damals schon in Kriege mit Assyrien verwickelten und geschwächten Mutterlande keine Hülfe erhalten konnten, später unter dem Schutze Carthago's[95]). Wenn man von den Anlagen absieht, die in jüngerer Zeit auf Sicilien von Carthago ausgegangen waren, so sind noch folgende altphönizische Anlagen zu nennen: Heraklea, welches, bevor hier griechische Colonisten im J. 651 v. Chr. sich niederließen[96]), nach dem Namen des phönizischen Herakles Makar, Makara hieß[97]) und auf phönizischen Münzen Rus-Melkarth[98]), d. i. Cap

62) Vergl. *Hieron.* Opp. Tom. II. p. 219. *Eustath.* ad Il. X, 409. p. 813. 63) Vergl. *Sync.* p. 89. Chron. Pasch. p. 89. 64) Vergl. Anm. 66. S. 335. 65) s. Anm. 61. S. 335. 66) *Menander* ap. *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. IX, 14, 2. c. Apion. I, 18. 67) *Herod.* I, 105. *Paus.* I, 14. 68) *Steph. Byz.* v. *Ἀμαθοῦς*. *Theopomp.* ap. *Phot.* Bibl. p. 120. 69) *Scyl.* p. 302. ed. *Gail.* *Steph. Byz.* v. *Καρπασία*. 70) *Scyl.* l. c. 71) Ibid. *Steph. Byz.* v. *Λάπηθος*. 72) Vergl. Gen. 10, 4. 1 Chr. 1, 7. 73) *Athen.* VIII, 61. p. 360 sq. *Conon* ap. *Phot.* p. 141. *Dict. Cretens.* IV, 6. VI, 10. 74) *Diod.* V, 58. 75) *Sync.* p. 299. 76) *Herod.* IV, 147. 77) Vergl. Schol. ad *Pind.* Pyth. IV, 88 mit II. VI, 289. *Pollux,* Onomast. VII, 13. *Herod.* IV, 147. 78) *Steph. Byz.* v. *Μῆλος*. *Festus* v. *Melos* p. 93. 79) *Steph. Byz.* v. *Ὠλίαρος*. 80) *Thucyd.* IV, 53. 81) *Aristot.* ap. *Steph. Byz.* v. *Κύθηρα*. *Eustath.* ad *Dion.* v. 498. p. 195. 82) Vergl. *Steph. Byz.* u. *Eustath.* l. c. *Paus.* I, 15, 3. III, 23, 1. *Herod.* I, 105. *Diod.* V, 56.

83) *Steph. Byz.* v. Vergl. *Herod.* IV, 151. 84) *Steph. Byz.* v. 85) *Herod.* VI, 47. 86) Ib. II, 44. VI, 47. *Paus.* V, 25, 7. 87) *Plin.* H. N. VII, 57. *Clem. Alex.* Strom. I, 16. §. 75. 88) Vergl. *Harpocr.* s. v. 89) Vergl. *Scym.* v. 961. 90) *Steph. Byz.* v. *Προνεκτος*. 91) *Sync.* p. 299. 92) *Ammian. Marcell.* XXII, 8, 41. 93) XVII, 3. p. 832. 94) *Thucyd.* VI, 2. 95) l. c. 96) *Herod.* V, 46. 97) *Heracl.* Pont. Polit. n. 33. Vergl. *Diod.* IV, 79. 98) רש מלקרת, s. *Gesenius,* Monum. Tab. 38. X. A—F.

Melkarth, genannt wird. Mythen weisen auf ein hohes Alter und auf eine in Gemeinschaft mit Kariern oder Kretern geschehene Stiftung hin [99]). Ferner Panormus, auf phönizischen Münzen Machanath [1]) (Lager) genannt, eine alte Stadt und schon von der Sappho (gegen 600 v. Chr.) neben Paphos als Hauptsitz des phönizischen Aphroditecultus bezeichnet [2]), dann Motye, mit demselben Namen auf phönizischen Inschriften [3]), eine alte, in die phönizische Heraklesmythe verflochtene Stadt [4]), endlich Soloeis oder Solentum, ebenfalls wegen seines Melkarthscultus mit den Zügen des Herakles combinirt [5]). Die Hauptstädte auf Sicilien waren diesen Andeutungen zufolge von Tyrus, dessen Schutzgott Melkarth hier verehrt wurde, gegründet. Zu den Inseln, welche die Phönizier schon in alter Zeit in der Nähe von Sicilien colonisirt hatten [6]), gehört insbesondere die maltesische Inselgruppe, Malta, Gozzo und Comino. Die größere Insel Malta, phönizisch Melita [7]), hat vortreffliche Häfen, die eine sichere und bequeme Station in diesen Meeren bieten; aus diesem Grunde wurde sie von den Phöniziern, wahrscheinlich zuerst von den Sidoniern, besetzt [8]); denn Astarte, die Göttin von Sidon, war auch Schutzgöttin der Insel und hatte hier ein uraltes Heiligthum [9]). Noch später, seitdem die Carthager eine Colonie dorthin gesandt [10]), war Malta von tyrischen Seefahrern fleißig besucht, wie außer Anderem die erste phönizische Inschrift von Malta lehrt, in welcher zwei tyrische Kaufleute die Lösung ihrer Gelübde zu Ehren des Melkarth verewigt haben [11]). Der Insel Comino, ehemals Gaulos, legt man, jedoch ohne entscheidende Gründe, die Münzen mit der räthselhaften Inschrift אגן bei [12]). In westlicher Richtung von dieser Inselgruppe liegt zwischen Sicilien und dem frequentesten Theile des alten Afrika die kleine, in vieler Beziehung merkwürdige Insel Kossura, ebenfalls eine alte phönizische Stiftung. Sie bildete noch in der Blüthezeit Carthago's einen selbständigen Staat, der eine bedeutende Seemacht gehabt haben muß; denn die fasti triumphales [13]) gedenken zweier Seesiege, welche die Römer im ersten punischen Kriege über die Kossuräer und Carthager gewonnen hatten. Münzen mit dem eigenthümlichen Typus von Kossura [14]) haben die Inschrift אי בנם, d. h. Insel der Kinder, nämlich des Kabirenvaters Sydyk [15]), wie denn der Name Kossura auf Ebusos, den Hauptkabir der Phönizier [16]), hinweiset.

Sardinien, die größte und fruchtbarste Insel des mittelländischen Meeres, wofür sie von den Alten gehalten wurde, mit Eisen-, Blei- und Silberbergwerken, gelegen im Centrum der westlichen Culturländer und an der alten Handelsstraße, die vom Orient über Sicilien und längs der Küste des mittleren Afrika nach Caralis in Sardinien und von da nach Spanien zu den Säulen und in die atlantischen Gebiete führt [17]), war, seitdem die Tyrier einen großen Theil Spaniens und Afrika's besetzt hatten, mit zahlreichen phönizischen Ansiedelungsplätzen an den geeigneten Küsten, den kleinen umliegenden Inseln und Vorgebirgen besetzt [18]). Caralis, noch jetzt als Cagliari die Hauptstadt der Insel, wird namentlich als tyrische Stiftung bezeichnet [19]). Indessen waren diese Colonisationen nicht sowol unmittelbar von Phönizien, sondern, wie die zahlreichen Mythen, die Landesculte, der Charakter der noch vorhandenen Denkmäler [20]) und die Ortsnamen, welche fast sämmtlich libysch und libyphönizisch sind, bekunden, und wie ausdrückliche Angaben es auch bestätigen [21]), von andern westlichen Colonialgegenden der Phönizier, namentlich von Libyen her, schon in vorcarthagischer Zeit unternommen [22]). Auch Corsica, bei Kallimachus [23]) „die phönizische Kyrnos," scheint in alter Zeit phönizische Ansiedelungen gehabt zu haben, die jedoch seit den Streitigkeiten der Phokäer und Carthager (seit 600 v. Chr.) spurlos verschwunden sind [24]). Zu diesem Kreise von Colonien gehören auch die Balearen und Pityusen. Mit ausgezeichneten Häfen, die an der nahen Küste Spaniens fehlen, versehen, waren sie eine Zwischenstation für die von Osten her über Spanien hinaus sich verlaufende große See- und Handelsstraße, und zugleich ein Stützpunkt für die Anlagen auf dem spanischen Festlande. Lange bevor Carthago sie zu diesem Zwecke besetzte [25]), waren daher hier Phönizier angesiedelt [26]), nach der Mythe vom Herakles [27]), dem alle großen Colonisationen der Tyrier in den Westländern zugeschrieben werden. Noch in jüngerer Zeit hatte die kleinere der balearischen Inseln, Minorka, und die größere der Pityusen, Iviza, eine größtentheils phönizische Bevölkerung [28]). Iviza, Ebusus, auch Busus genannt, prägte noch in Augusteischer Zeit Kabirenmünzen, die in großer Anzahl bis auf uns gekommen sind [29]). Sie ha-

---

99) Vergl. die Anm. 97 auf voriger Seite citirten Stellen.
1) מחנת, *Gesenius* l. c. Tab. 38. IX. 2) Bei *Strab*. I, 2. p. 40. Vergl. *Thucyd*. VI, 2. 3) מטוא, *Gesenius* l. c. Tab. 39. XII. A. B. 4) *Steph. Byz.* v. *Μοτύη*. Vergl. *Thucyd*. VI, 2. *Diod*. XIII, 54. XIV, 48. *Polyaen*. Strat. V, 2. 5) *Steph. Byz.* v. *Σολοῦς*. Vergl. *Thucyd*. VI, 2. 6) *Thucyd*. VI, 2. *Diod*. V, 35. 7) מלטה, bei *Diod*. V, 12 in Übersetzung *καταφυγή*. Vergl. *Bochart*, Chanaan I, 26. p. 549. 8) *Diod*. l. c. 9) *Cic*. in Verr. II, 5, 72. Vergl. *Ptolem*. IV, 3. p. 273. 10) *Steph. Byz.* v. *Μελίτη*. 11) Bei *Gesenius* l. c. Tab. 6. 12) l. c. Tab. 40. XIV. p. 301 sq. 13) *Gruter*, Inscriptt. latt. p. 297. 14) Ich meine die bei Gesenius (Tab. 39. XIII) unter n. A. B. C mitgetheilten Münzabdrücke. Diese haben die Inschrift אי בנם (n. B. C) und אי בנן (n. A) mit chaldaisirendem Plural. Die übrigen von Gesenius unter E bis O mitgetheilten Münzen gehören nicht der Insel Kossura, sondern Ebus oder Ibiza an.

15) s. unten Art. Religion der Phönizier. Anm. 86. S. 391. 16) a. a. O. Anm. 14. S. 393. 17) *Plin*. II, 112. III, 13. 14. *Ptol*. I, 12. p. 42. *Agathem*. I, 4. Itin. marit. p. 494. ed. *Wesseling*. 18) *Diod*. V, 35. 19) *Claudian*. de bello Gild. v. 520. 20) Vergl. *De la Marmora*, Voyage en Sardaigne, in 2 Theilen. 2. Ausg. (Paris 1840.) 21) *Cic*. or. pro Scauro. c. 42. 45. 22) Vergl. Phön. 2. Bd. 2. Buch. 23) Hymn. in Del. v. 19. 24) Vergl. *Sen*. ad Helv. c. 8. Phön. Texte. 2. Th. S. 28. 25) *Diod*. V, 16. 26) Vergl. *Diod*. V, 20. *Strab*. II, 5, 30. p. 129. III, 5, 1. p. 167. 27) Vergl. *Diod*. V, 17. *Liv*. epit. lib. 66. *Serv*. ad Aen. VII, 662. Mythogr. Vatic. I, 68. II, 152. III, 13, 6. 28) *Liv*. XXVIII, 37. *Diod*. V, 16. 29) Bei *Gesenius* Tab. 39. Vergl. Bose, über die Münzen der balearischen Inseln, in Köhne's Zeitschrift für Münz-, Siegel- und Wappenkunde. 4. Jahrg. (Berlin 1844.)

ben die Inschrift אי בשם, I-busim, auch בשם Busim, d. i. אי ברושים, d. i. *Πιτυοῦσαι*, Fichteninsel, von den dort häufigen Fichtenwaldungen [30]).

4) Iberische Colonien. Die beiweitem wichtigsten Colonien der Phönizier waren auf der iberischen Halbinsel, und zwar in dem südwestlichen Theile derselben, in Tarsis [31]). Mit diesem Namen, welcher, wie wir aus zwei carthagischen Urkunden im Polybius wissen [32]), auch bei den Carthagern üblich war, benannten die Phönizier und nach ihnen die Hebräer, jenen Landstrich, welcher in etwas abweichender Aussprache bei den älteren griechischen Dichtern Tartessos genannt und erst später in anderer Namensform als Turditanien oder Turditanien näher bekannt wird [33]). Schon in einer Zeit, die über den Anfang der beglaubigten Geschichte hinausgeht, hatten sie diese reich gesegneten Gegenden kennen gelernt, die hier aufgehäuften, von den Landesbewohnern ungenutzten Schätze an edeln Metallen ausgebeutet und auf ihren in den biblischen Büchern so oft genannten „Tarsisschiffen" in die Heimath zurückgebracht, bevor noch mit dem Namen eine dunkle Kunde von da zu den Griechen gedrungen war. Die Berichte der Alten über die Entdeckung dieses Silberlandes durch die Phönizier lauten ganz ähnlich wie jene der spanischen Geschichtschreiber über den Reichthum an Gold, den die Spanier im neuentdeckten Amerika fanden. „Die ersten Phönizier," sagt Aristoteles, „welche nach Tartessus schifften, sollen für Öl und andern Schiffertrödel, den sie einführten, soviel Silber als Gegenladung eingenommen haben, daß die Schiffe es weder fassen, noch tragen konnten, weswegen sie bei ihrer Abfahrt alle Geräthe und sogar alle Anker von Silber machten [34])." Ähnlich lauten Diodor's Angaben: „Da der Werth des Metalles bei den Eingebornen unbekannt war, so kauften die handeltreibenden Phönizier dasselbe um einen geringen Preis, indem sie andere Waaren dafür gaben. Daher erwarben die Phönizier, welche das Silber nach Griechenland, Asien und anderen Völkern verführten, so große Reichthümer. Soweit ging die Gewinnsucht der Kaufleute, daß sie, wenn die Schiffe vollgeladen waren und noch viel Silber übrig war, das Blei an den Ankern abschlugen und es durch Silber ersetzten [35])." Jahrhunderte lang blieben die Phönizier, durch keine fremde Concurrenten gestört, im alleinigen Besitze eines so ergiebigen Handels, und so leiten denn, gewiß mit Recht, die biblischen und classischen Berichte den Reichthum und die Macht des tyrischen Staates von dem turditanischen Handel her. „Tarsis handelte mit dir," so redet der Prophet Ezechiel 27, 12 die Handelsstadt Tyrus an, „wegen der Menge allerlei Güter: mit Silber, Eisen, Zinn und Blei machten sie deine Märkte." „Die Schiffe von Tarsis," sagt derselbe Seher 27, 25, „waren deine Karavanen in deinem Verkehre, und so wurdest du angefüllt und sehr mächtig inmitten der Meere." Auch Diodor sagt an der angeführten Stelle: „weil die Phönizier den Handel mit Iberien lange Zeit betrieben — wir glauben diesen Zeitraum, während dessen die Phönizier den Alleinhandel nach Tartessus betrieben, mit Sicherheit vom 16. Jahrh. bis in die Mitte des 7. setzen zu können — hätten sie sich so sehr bereichert und seien dadurch in den Stand gesetzt, so viele Colonien in Sicilien und auf den benachbarten Inseln, in Libyen, in Sardinien und in Iberien, zu gründen." Was den Umfang dieser letzteren Colonisationen angeht, so erscheint nach biblischen Angaben Turditanien als ein den Tyriern unterworfenes Land [36]). Hiermit kommen die Berichte der Classiker überein, welche von der Eroberung und Unterwerfung der Turditanier durch die Tyrier oder durch den tyrischen Colonialgott Herakles melden, den Umfang der phönizischen Colonien auf der Halbinsel nicht auf Turditanien beschränken, sondern auch auf die Nachbarländer und auf die Inseln in der Umgebung Spaniens ausdehnen [37]). Resultate weiterer Untersuchungen, die sich vorzüglich an die iberischen Ortsnamen und Culte anlehnen, können wir hier nur andeuten. Untersuchungen über die Ortsnamen führen zu dem Resultate, daß Iberien ebenso wie Sardinien, wo sich dieselben Erscheinungen wiederholen, vorzüglich von Afrika her durch die Phönizier colonisirt worden ist. Sehr viele Namen von Städten in Turditanien und an der Ostküste Spaniens kommen gleichmäßig auch im nördlichen Afrika vor; viele von diesen sind libysch, manche semitisch, manche aber gehören gleichmäßig afrikanischen und spanischen Städten an, deren phönizische Stiftung, sei es nun von denen in Afrika oder in Spanien, ausgemacht ist, namentlich von folgenden: Abdera, Belon, Carthago, Gades, Hippo, Ityke oder Utica, Leptis, Malaca, Sexti, Tunis [38]). Solche Beobachtungen führen zu dem sichern Schluß, daß die Colonien in Afrika und in Spanien in Wechselbeziehungen standen, wie es auch die Mythen von den Zügen des Herakles oder seines Heeres aus allerlei Völkern von dem einen dieser Länder ins andere bekunden. Was aber die Culte in Spanien und namentlich in Turditanien angeht, so möge hier nur auf den namentlich durch Münzen bezeugten weit verbreiteten Cult dieses tyrischen Colonialgottes hingedeutet werden, dessen Mythen sich zugleich an sehr viele Localitäten Spaniens schließen, wo er nach der libyschen und griechischen Mythe als Eroberer geherrscht

30) *Diod.* V, 16. *Plin.* III, 11. 31) Vergl. m. Abhandlung: „Die Phönizier in Gades und in Turditanien. Ein Beitrag zur biblischen Alterthumskunde" in der Zeitschr. für Philosophie und kath. Theologie, Jahrg. 1844. 3. Heft. S. 1—26. Jahrg. 1843. 2. Heft. S. 1—43. 32) In dem zweiten Bundesvertrag Carthago's mit Rom findet sich in der Übertragung des Polybius dafür *Ταρσήϊον* III, 24, 4, in seiner Mittheilung aus Hannibal's Inschrift zu Lacinium lautet der Gentilname *Θερσῖται* III, 33, 9; beide Formen geben auf *Θέρσις, Τάρσεις* zurück. 33) Vergl. über Tarsis, Tartessus, Turditanien a. a. O. 2. Heft. S. 4—24. 34) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 147. 35) *Diod.* V, 35.

36) Vergl. Jes. 23, 10. 37) Vergl. *Strab.* I, 1, 4. p. 2. III, 2, 13. p. 149. §. 14. p. 150. XVII, 3, 15. p. 832. *Varro* ap. *Plin.* H. N. III, 3. M. Agrippa daselbst. Vergl. *Avien.* or. mar. 438 sq. 459 sq. *Appian.* de reb. Hisp. c. 56. *Ptol.* II, 3. *Marcian.* Heracl. p. 107. ed. *Hoffm.* Vergl. überhaupt den Abschnitt: „Über den Umfang der phönizischen Colonien in Spanien." Phön. 2. Bd. 38) Vergl. m. Abhandlung a. a. O. 2. Heft. S. 25 fg.

und hier auch im phönizischen Gades, dem Centralpunkte seines Cultus für die Westländer, gestorben sein soll [39]).

5) Colonien in Afrika. Noch zahlreicher waren die Colonien an der nördlichen und nordwestlichen Küste Afrika's. Diese lange Reihe von Colonien beginnt an der großen Syrte, dem Meerbusen von Sidra, und läßt sich an der Westküste Afrika's bis zur Insel Cerne, jetzt Arguin, und an einigen Punkten der alten Handelsstraßen entlang bis ins Innere des nördlichen Afrika's verfolgen, wo Kapsa [40]), Hekatompylos oder Thebeste [41]) und Auza [42]) als phönizische Colonien genannt werden. Wie außerordentlich zahlreich an der Küste die Anlagen waren, erhellt am sprechendsten aus den überall vorherrschenden phönizischen Ortsnamen, von denen als Beleg hier nur die vielen Namen genannt werden mögen, welche in erster Sylbe das phönizische rus, רש, hebr. ראש, arab. راس, ital. Capo, haben, und theils von Vorgebirgen und Landspitzen, theils aber in Übertragung von Städten und Hafenplätzen in diesem großen Colonialgebiete so äußerst häufig sind. In dem Küstenstriche von der Syrte bis nach Numidien finden sich: Ruscinona [43]), Ruspina [44]), Rusuca [45]), Ruspe [46]) und daneben in Übersetzung des Wortes ein *Κεφαλαί* [47]), Caput Cillani [48]), Caput vada [49]); in Numidien: Rusicada [50]) und Rusticia [51]), in Mauritanien: Rusibis [52]), Rusconia [53]), Rusikibar [54]), Rusukuro [55]), Rusazis [56]), Rusudefer [57]) und außerdem noch die mit dem Namen des Atlasgebirges, Addir, zusammengesetzten Namen von Vorgebirgen im westlichen Afrika: Rusaddir [58]), Risardir [59]), Rysadium [60]). Folgen wir dem Küstensaume Afrika's von der großen Syrte an in westlicher Richtung, so war zunächst die Gegend an den beiden Syrten mit dem angrenzenden Theile Byzaciums ein Hauptsitz altphönizischer Cultur. In dieser durch seltene Fruchtbarkeit ausgezeichneten Gegend, wo nach der phönizischen Sage der mit der Harmonia entflohene Kadmus hundert feste Städte gegründet hatte [61]), wohnte ein mit eingebornen Libyern stark gemischter phönizischer Volksstamm, welche von den Alten deswegen Libyphönizier genannt wurden [62]). Abgeschlossen von dem Handelsverkehr mit anderen seefahrenden Nationen betrieben die Bewohner in den Seestädten einen starken Verkehr mit dem Innern Afrika's [63]), während die abwärts von der Küste wohnenden Ansiedler sich mit der reich lohnenden Pflege des fruchtbaren Bodens beschäftigten. Diese ackerbautreibenden Phönizier sind es, die, nach einer in mannichfachen Gestaltungen vorkommenden Sage, sich nach der Invasion der Israeliten aus dem Binnenlande Palästina's in diesen abgelegenen Winkel zurückgezogen hatten, wo sie noch bis gegen die Zeit hin, wo die Araber Afrika eroberten, ihre phönizische Sprache erhalten hatten [64]). Unter den Städten an dieser Küste, welche schon in sehr alter Zeit von Phöniziern aus gegründet waren, zeichneten sich Großleptis aus, von flüchtigen Sidoniern gegründet [65]); dann Sabratha, von den Griechen auch Abrotonon [66]), auf phönizischen Münzen Sabrotonon [67]) genannt, eine Stiftung der Tyrier [68]). An der Ostküste von Byzacium war Hadrumet, ebenfalls von Tyriern gegründet [69]), die wichtigste Colonie. Weiter gegen Westen war der Küstenstrich, längs dessen die von Sicilien kommende und nach Spanien hin sich verlaufende See- und Handelsstraße ging, die Strecke vom Promontorium Hermaeum bis nach Tabraca, von der ältesten Zeit an ein Centralpunkt der Phönizier, nicht nur für Afrika, sondern auch für den ganzen Westen. Hier hatten die Sidonier im 12. Jahrh. v. Chr. den ersten Grund zu dem später so berühmten Carthago, durch die Gründung der Byrsa gelegt, und ungefähr gleichzeitig Hippo Diarhytos, phönizisch Ippo acheret, d. i. altera Hippos, noch vor der ersten sidonischen Anlage auf Inseltyrus gegründet [70]). Hundert Jahre später, nach Aristoteles und Plinius im J. 1100 v. Chr. [71]), bauten dann die Tyrier in der Nähe Utica, nächst Carthago eine ihrer bedeutendsten Colonien [72]). Die übrigen phönizischen Städte an der Nordküste Afrika's in Numidien und in Mauritanien waren größtentheils Töchterstädte der afrikanischen und tartessischen Colonien, und scheinen der Blüthezeit der tyrischen Macht im 8. und 9. Jahrh. v. Chr. anzugehören. Wie bedeutend sie damals selbst bis ins Innere des Landes an diesem Theile der Küste waren, erhellt aus der Stiftung der Stadt Auza, eines Militaircastells im Innern von Mauritanien, welches nach dem Zeugniß der tyrischen Annalen von dem Könige Ithobaal, dem Vater der Isebel, gegründet war [73]). Noch zahlreicher als an der Nordküste Afrika's waren die Colonien am atlantischen Gestade, wo die Tyrier in den durch überschwengliche Fruchtbarkeit und durch das herrlichste Klima ausgezeichneten marokkanischen Provinzen nach dem Berichte eines der glaubwürdigsten Schriftsteller, des Eratosthenes [74]), dreihundert Städte gegründet hatten. Die Colonisation dieser Küste fällt in dieselbe Zeit, wo auch Tartessus seine ebenso zahlreichen phönizischen Anlagen erhielt [75]), wie denn bis auf die neuere Zeit beide Länder, das südwest-

39) Phön. 2. Bd. 2. Buch. 40) *Oros.* V, 15. *Sallust.* Jug. 89. *Flor.* III, 1. 41) *Diod.* IV, 18. Vergl. *Hieron.* Opp. ed. *Martianay.* Tom. IV. p. 254. 42) s. Anm. 81. S. 337. 43) *Liv.* XXX, 10. 44) *Plin.* V, 3. 45) Acta Concil. ed. *Harduin.* Tom. I. p. 1086. 46) Vita s. Fulgent. c. 17. c. 30. 47) *Strab.* XVII, 3. p. 835. 48) Itin. Anton. p. 31. Acta Conc. Tom. II. p. 874. 49) *Procop.* de aedif. VI, 8. 50) *Ptol.* IV, 3. p. 261. *Plin.* V, 2. 51) Acta Conc. Tom. II. p. 871. 52) *Ptol.* IV, 1. p. 249. 53) *Plin.* V, 1. 54) *Ptol.* IV, 2. p. 254. 55) l. c. p. 254. *Plin.* V, 2. 56) Itin. Anton. p. 17. *Plin.* u. *Ptol.* l. c. 57) *Ptol.* l. c. p. 254. 58) *Plin.* V, 1. *Ptol.* IV, 1. p. 251. 59) *Plin.* V, 1. 60) *Ptol.* IV, 6. p. 292. 61) *Nonn.* Dionys. XIII, 334. 365. 62) Vergl. Phön. 2. Bd. 3. Buch. 63) Vergl. *Ptol.* I, 8.

64) Vergl. Phön. 2. Bd. 2. Buch. 1. Cap. 65) *Sallust.* Jug. 78, 1. Vergl. *Plin.* V, 17. *Sil. Ital.* III, 256. *Isid.* orig. XX, 1, 28. 66) *Steph. Byz.* v. *Ἀβρότονον.* 67) s. Anm. 41. S. 347. 68) *Sil.* III, 256. 69) *Solin.* c. 40. 70) s. oben. 71) *Arist.* de mirab. auscult. c. 146. *Plin.* H. N. XVI, 79. 72) Vergl. *Justin.* XVIII, 4, 3. *Steph. Byz.* v. *Ἰτύκη.* *Plin.* V, 17. *Isid.* Origg. XV, 1, 18. *Mela* I, 7. 73) *Joseph.* Antiq. VIII, 13, 2. 74) Bei *Strab.* XVII, 3. p. 826. 829. 75) Vergl. *Plin.* XIX, 22. *Strab.* I, 3. p. 48.

liche Spanien und das nordwestliche Afrika, politisch und commerziell in dem engsten Verbande geblieben sind. Seitdem die tartessischen Colonien gleichzeitig mit dem Fall von Tyrus in der assyrischen Periode für das Mutterland verloren gingen, wurden auch diese atlantischen Colonien größtentheils ein Raub der wilden einheimischen Stämme[76]). Nur einzelne derselben hielten sich bis zur Zeit, wo die Carthager unter Hanno neue Colonisten sandten und die alten Anlagen theilweise wieder besetzten[77]). Da diese Gegenden selbst in der römischen Zeit fast völlig unbekannt blieben, so befremdet es nicht, daß nur wenige der hier gelegenen phönizischen Anlagen als solche namhaft gemacht werden. Diese sind folgende. Die wegen der Überfahrt und des starken Verkehrs nach Spanien wichtigen Orte Tingis[78]) und Zelis[79]). Ferner Lixus, auf phönizischen Münzen dieser Stadt לכש, Lix oder Leches[80]), eine Doppelstadt, welche dem einen Theile nach von Phöniziern, dem andern aber von Libyern bewohnt war[81]) und an Größe das alte Carthago noch übertroffen haben soll[82]). Unterhalb dieser Stadt waren an dem Sinus emporicus sehr alte phönizische Anlagen[83]). Am bedeutendsten waren die Colonien in der Provinz Susa, wo die Städte lagen, welche Hanno mit carthagischen Colonisten wieder neu besetzte: „die Karierfeste,“ *Καρικὸν τεῖχος*[84]), deren phönizischer Name Aggadir, אגדר, d. i. *τεῖχος*[85]) bis auf den heutigen Tag sich erhalten hat, und, wie das gleichnamige Quartier der Karier in Memphis[86]) von Kariern in Verbindung mit Phöniziern gestiftet wurde[87]); ferner die in der Nähe gelegenen Orte Gytte, Akra, Melitta und Arambys[88]). Gegen Süden reichten diese Anlagen auf eine Strecke von 30 Tagereisen unterhalb des Lixus[89]) bis in die Nähe der Sahara. Darüber hinaus kennen wir nur einen Verkehr der Phönizier und Carthager mit dem mittleren Afrika[90]), den Hanno's Nachrichten bis zur Insel Kerne, jetzt Arguin, bekunden und außer Anderem auch die phönizischen Namen der Buchten und Vorgebirge[91]) bestätigen.

6. Handel und Schiffahrt.

Die Lage des Landes und der Charakter des Volks haben Phönizien zum Handelslande, das Volk zu einem Handelsvolk geschaffen. Vermöge seiner Lage war Phönizien ein Centralpunkt des asiatischen Handelsverkehrs, ein Stapelplatz der Waaren, die aus dem mittleren und hinteren Asien theils von Mesopotamien, theils von Arabien her sich an seinen Gestaden concentrirten, und von da zu Schiffe den Weg in die Westländer nahmen. So bot sich bei den Culturverhältnissen des Westens, dessen Bewohner erst später in die Reihe der civilisirten Völker eintraten, für kaufmännische Industrie ein weites Feld, welches der unternehmende und berechnende Geist, die Gewinnsucht und die Betriebsamkeit des Volkes mit seltenem Erfolge auszubeuten gewußt hat. Schon in den ältesten Nachrichten treten die Phönizier und speciell der sidonische Volksstamm vorherrschend als Händler und Krämer auf[92]); die Erfindung des Handels[93]) und alles dessen, was dazu gehört, der Maße, Gewichte, Münzen[94]), der Rechenkunst[95]) wird ihnen häufig beigemessen, und so vorherrschend war im In- und Auslande das Handelsgeschäft mit der Vorstellung von einem Phönizier verbunden, daß ein Kaufmann und ein Kanaanit, ein Phönizier bei den Hebräern[96]) und ebenso bei den Griechen[97]) unzertrennliche Begriffe waren. Ihr ältester Land- und Seehandel, wie er aus den biblischen Büchern[98]) und aus Homer[99]) bekannt ist, war Hausirhandel und noch bis in die späteste Zeit hatte er diesen Charakter. Als Fremdling durchzog der Phönizier, Weib und Kind daheimlassend und seinem Geschäfte nachgehend, die ganze Welt, bis er nicht selten erst bei annahendem Alter die verlassene Heimath mit reichem Erwerbe wieder aufsuchte und hier die Gattin, welche er im jugendlichen Alter verlassen, im Greisenalter wieder umarmte[1]). Ähnlich unseren Schacherjuden begegnet man ihm überall da, wo noch etwas zu erwerben ist, selbst in den fernsten Ländern, als Detailhändler, Trödler und Marquetender[2]), weswegen der Schimpf, welcher an diesen Geschäften haftete, im Auslande auf das ganze Volk überging, sodaß ein Phönizier nicht selten ungefähr soviel wie unser Jude, mit allen daran hängenden gehässigen Nebenbegriffen, bedeutet[3]). Auch ihr Seehandel war in der ältesten Zeit und blieb einem großen Theile nach noch später eigentlicher Hausirhandel. Der Eigenthümer eines Schiffes, welcher bei dieser Classe von Händlern zugleich der Kaufmann war, rüstete ein Schiff mit Waaren aus, die er in der Heimath oder Fremde aufgekauft hatte. Wo ein guter Markt zu machen war, da legte sein Schiff auf längere Zeit[4]) vor Anker. Die Waaren wurden für die Kauflustigen im Schiffraum ausgestellt[5]), oder es wurden

76) *Eratosthenes* l. c. 77) *Hanno*, Peripl. §. 5. Vergl. Kluge z. d. St. S. 22. 78) *Mela* II, 9. 79) *Strab.* III, 1, 8. p. 140. 80) Vergl. Inschrift bei *Judas*, Étude demonstrative de la langue Phénicienne. Tab. 2. n. 16—20. 81) *Scyl.* Peripl. §. 111. p. 302. ed. *Gail.* 82) *Plin.* H. N. V, 1. 83) *Plin.* H. N. XIX, 22. Vergl. V, 1. *Strab.* XVII, 3. p. 826. 84) Peripl. §. 5. 85) אגדר lautet die phönizische Schreibung des gleichnamigen Gades auf gaditanischen Münzen. *Gesenius* l. c. Tab. 40, XV. 86) *Steph. Byz.* v. *Καρικόν.* 87) Phön. 2. Bd. 2. Buch. Cap. 1. 88) *Hanno* l. c. §. 5. p. 24. 89) *Strab.* l. c. p. 826. 90) *Scyl.* l. c. 91) Vergl. Anm. 43 fg. S. 351.

92) Vergl. die Homerischen Stellen Anm. 51. S. 334 und aus dem A. T. Richt. 18, 7. 93) *Cic.* de republ. III, 36. *Dion.* Perieg. v. 908. *Priscian.* Perieg. v. 849. *Plin.* VII, 56. 94) *Joan. Lyd.* de mens. I, 10. p. 5. 95) *Strab.* p. 757. 787. *Priscian.* Perieg. v. 850. *Porphyr.* vita Pyth. c. 6. 96) Prov. 31, 24. Job. 40, 30. 97) Vergl. *Aristoph.* Ran. v. 1225. Schol. ad *Pind.* Pyth. II, 125. *Lucian.* Icaromenip. c. 16. *Id.* Deor. Conc. c. 4. 98) Ich erinnere an die Ausdrücke רכל, סחר, תור, welche zunächst umherschweifen, dann handeln bedeuten, neben כנעני, Kanaanit, in der Bedeutung Kaufmann. Vergl. Anm. 88. S. 331. 99) So *August.* de conjug. adult. II, 21. Opp. Tom. VIII. p. 1767. Vergl. *Hieron.* Comment. in Ezech. c. 27. Tom. III. p. 886.

1) *Arrian.* Anab. VI, 22 u. V, 6. VI, 1. *Plaut.* Poen. V, 2, 54 sq. 2) s. Anm. 51. S. 334. 3) Vergl. die Stellen aus Sophocles und Aristophanes in den Scholien zu *Pind.* Pyth. II, 125. *Joan. Lyd.* de mens. I, 10. p. 5. 4) Vergl. *Hom.* Odyss. XV, 454. 5) Vergl. *Herod.* I, 1. III, 136.

zu diesem Zwecke Zelte am Gestade errichtet [6]), oder auch ging, wie bei Homer, der phönizische Händler und Schiffsherr selbst mit seinen Waaren, um Kauflustige aufzusuchen, in die Ortschaften in der Nähe des Gestades, wo sein Schiff vor Anker lag [7]). Über alle Küstengebiete dehnte sich die Thätigkeit dieser Händler aus. „Sie schiffen," sagt Lucian [8]), „nicht nur bis zum Pontus und zur Mäotis und zum Bosporus, sondern befahren alle griechischen und barbarischen Meere. Da ist kein Gestade, keine Küste zu nennen, die sie nicht alljährlich durchsuchten, und erst im Spätherbst kehren sie wieder in ihre Heimath zurück." Nichts kam der Betriebsamkeit und der Kühnheit dieser kleinen Händler gleich. Mit ihren kleinen, rundförmigen Schiffen (γαῦλοι) drangen sie bis in die entferntesten, von andern Schiffern unbesuchten Meere, wo sie unbekannte Märkte aufsuchten und schlechte Waaren gegen die besten Handelsgüter auszutauschen Gelegenheit hatten. In den Häfen von Athen luden sie Töpfergeräthe und fuhren damit zu den Äthiopen nach Kerne, um sie gegen die Handelsgüter der Negerländer auszutauschen [9]). Mit einer Ladung Öl, welches sie aus Juda bezogen [10]), kamen sie nach Spanien und handelten dafür Silber ein [11]), oder brachten Salz, irdene Waaren und Geräthe von Erz nach den britannischen Inseln, wofür sie Zinn als Rückfracht einnahmen [12]). — Aus diesem gleichmäßig zu Lande und zur See betriebenen Kleinhandel ging der Großhandel hervor, den phönizische Handlungshäuser und kaufmännische Genossenschaften an fremden Handelsplätzen unterhielten. Wo der Absatz bedeutend, der Handel gewinnreich war, da ließen sich phönizische Kaufleute bleibend nieder. Phönizische Handlungshäuser und kaufmännische Innungen werden in fast allen großen Handelsstädten und Handelsplätzen erwähnt, und so bedeutend war nicht selten die Anzahl derselben, daß die an einem Orte angesiedelten Phönizier Stadtquartiere und Tempel ihrer heimathlichen Götter mit gewissen Privilegien, ganz sowie später in der römischen Kaiserzeit die Juden, besaßen [13]).

Der phönizische Handel schloß keinen Gegenstand aus. Die Producte des eigenen Landes und der Colonien, die Erzeugnisse des einheimischen und fremden Fleißes, fertige Waaren und Rohstoffe, aus dem Oriente wie aus dem Occidente, wurden je nach der Cultur, den Bedürfnissen und dem Geschmack der Länder und Völker, mit denen sie in Handelsverbindungen standen, geliefert, und dafür, wie die Marktverhältnisse es foderten, Waaren aller Art oder auch Geld zurückempfangen. Sehr mannichfach war besonders der Waarenverschleiß jener kleinen Händler, welche zu Lande oder zu Schiffe unbekannte Märkte oder uncultivirte Völker aufsuchten, mit denen sie einen sehr einträglichen Tauschhandel trieben. Sie brachten für die Rohstoffe, die sie als Zahlung anstatt des Geldes entgegennahmen, fertige Waaren aller Art, am gewöhnlichsten Putz- und Schmucksachen: bunte gewebte Zeuche [14]), Metallarbeiten [15]), zierliche Geräthe [16]), Glaswaaren [17]), Elfenbeinarbeiten [18]), Salbengefäße [19]) u. s. w., aber auch z. B. Öl [20]), Wein, Töpferwaaren [21]). Nichts war so unbedeutend und werthlos, was der phönizische Krämer dieser Art nicht auf den Markt brachte, und Plautus [22]) läßt daher in Hindeutung auf die Tausendsachen, welche zu dem Kram dieser Kleinhändler gehörten, einen Phönizier auftreten, welcher Riemen, Röhren, Nüsse, Heugabeln, Schaufeln und daneben eine Menagerie von afrikanischen Wunderthieren feil haben soll. Neben solchen Handelsgegenständen bildeten gewisse Waaren in älterer Zeit die Monopolien des phönizischen Handels. Dieses waren weniger die Producte ihres eigenen Landes und ihrer Industrie, als die *assyrischen* und *ägyptischen* Waaren, wie sie Herodot [23]) nennt, d. h. Handelsgegenstände, welche theils Producte und Erzeugnisse der Industrie dieser Länder waren, theils aber aus entfernteren Gegenden in die Euphratländer und nach Ägypten und weiter in den phönizischen Handel kamen, namentlich indische und äthiopische Waaren, wie die Handelsgüter, die von den Phöniziern in die Westgegenden geführt wurden, auch bezeichnet werden [24]), dieselben, welche bis zu Ende des Mittelalters als levantinische Handelsartikel auf denselben Handelswegen nach Phönizien und von da in die Westländer gelangten. Gegen diese Artikel des östlichen Handels, die sie in den Westen ausführten, brachten sie die Metalle ihrer westlichen Colonien, namentlich Silber [25]), welches in dem sonst an Silber armen Vorderasien durch den phönizischen Handel schon in der ältesten Zeit Eintauschmittel geworden war, in die östliche Welt.

Die *Hauptrichtungen des phönizischen Handels* sind hierdurch zugleich angedeutet.

I. Der *östliche Handel* umfaßte in drei Hauptrichtungen *erstens* den Land- und Seehandel nach Ägypten, *zweitens* den Landhandel nach Arabien, an den sich der Seehandel nach Äthiopien und Indien anschloß, und *drittens* den syrischen Handel, welcher unter verschiedenen Abzweigungen seiner Hauptrichtung nach in die Emporien der Euphratländer ging, wo er den gesammten Handel Asiens in sich aufnahm.

Handel mit Ägypten. So alt wie die Cultur Ägyptens und Phöniziens, ebenso alt ist auch die Verbindung beider von jeher auf das Engste verbundener Länder. Der *Seehandel* der Phönizier reicht weit über die Zeit hinaus, wo in Folge der seeräuberischen Einfälle der Griechen [26]) der Verkehr zur See mit Ägypten erschwert war [27]). Die Mythologie der Ägyptier [28]), Phö-

6) *Scyl.* Peripl. §. 111. 7) *Hom.* Odyss. XV, 457 sq. 8) *Lucian.* Toxar. §. 4. 9) *Scyl.* Peripl. §. 111. 10) Ezech. 27, 17. 1 Kön. 5, 25. 11) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 147. 12) *Strab.* III, 5, 11. p. 175. 13) Vergl. m. phön. Texte. 2. Th. S. 20 fg.

14) *Hom.* Il. XXIV, 229. 15) s. unten Anm. 62 fg. S. 372. 16) *Scyl.* Peripl. §. 111. p. 332. ed. *Gail.* 17) Ibid. 18) s. Anm. 74. fg. S. 373. 19) s. Anm. 4. S. 373. 20) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 147. 21) *Scyl.* Peripl. l. c. 22) Poen. V, 2, 54 sq. 23) I, 1. 24) *Heliod.* Aethiop. IV, 16. 25) Ezech. 27, 12. Vergl. Jer. 10, 9. 26) Vergl. Odyss. XIV, 261 sq. *Strab.* XVII, 1. p. 792. 27) *Herod.* II, 179. 28) Vergl. *Plut.* de Is. et Osir. c. 50. *Herod.* II, 54. *Diod.* I, 19.

nizier [29]) und Griechen [30]) kennt gleichmäßig einen alten Seeverkehr der Phönizier mit Ägypten, den auch geschichtliche Nachrichten aus älterer Zeit bestätigen, wie denn Homer schon handelnde Phönizier in Ägypten kennt [31]), andere Angaben einer Verbindung Griechenlands mit Ägypten vermittels der Phönizier gedenken [32]) und namentlich Herodot [33]) eines Handels der Phönizier mit ägyptischen Waaren in der Urgeschichte von Griechenland erwähnt. Der Verkehr zu Lande dauerte, soviel wir wissen, zu allen Zeiten ungestört fort, und die Verbindungen Phöniziens und der Nachbarländer, der alten Kanaaniter [34]), der Israeliten [35]), der arabischen Handelsvölker [36]), der Syrer [37]) und Babylonier [38]) lassen sich daher so hoch hinauf, als unsere geschichtlichen Nachrichten ausreichen, verfolgen. Land- und Seehandel der Phönizier concentrirte sich in Unterägypten, wo sie von den ältesten Zeiten ihre Emporien und Niederlassungen hatten, die in südlicher Richtung mit Arabien in Verbindung standen. Am Berge Kasius bei Pelusium, wo ein Centralpunkt für die aus Palästina, Arabien und Ägypten kommenden Handelsstraßen [39]) und noch später eine Seestation für die Schiffahrt von Phönizien nach Ägypten war [40]), war ein altes, von Phöniziern gestiftetes kabirisches Heiligthum, dessen Gründung daher die Sanchoniathonsche Mythe [41]) mit der Entstehung der Schiffahrt in Verbindung bringt. Von da lassen sich die Spuren phönizischer Anlagen bis zum rothen Meere hin verfolgen, da wenigstens die schon im Pentateuch vorkommenden Stationen an der Straße zum rothen Meere, Migdol und Baal-Zephon [42]), ihren Namen nach entschieden phönizisch sind. In Unterägypten wird man auch die von Hecatäus [43]) erwähnte phönizische Stadt Liebris zu suchen haben. Ferner hatten die Tyrier, und wahrscheinlich auch die übrigen größeren Handelsstaaten der Phönizier, in Memphis eine Handelsniederlassung mit einem Stadtquartiere und einem Heiligthume, „der fremden Aphrodite [44]),“ deren Wanderung nach Ägypten durch ein altes Fest, die Ankunft der Göttin aus Phönizien [45]), gefeiert und durch einen großen Mythenkreis [46]) verherrlicht wurde. Die in Ägypten angesiedelten Phönizier beschäftigten sich nicht blos mit dem inländischen Handel, sondern trieben zu Lande und zur See den Handel mit ägyptischen Waaren nach allen Richtungen. Verbindungen dieser Händler nach Westen hin, die sich schon in den mythischen Nachrichten und in den geschichtlichen Angaben über den Handel der Phönizier von Ägypten nach Griechenland bekunden [47]), lassen sich an den meisten Handelsplätzen nachweisen: namentlich in den Handelsstädten Kleinasiens [48]), in Rhodus [49]), in Sicilien [50]), in Malta [51]), im alten Etrurien [52]), ja bis zu den westlichen Äthiopen in Kerne, wo die Phönizier ägyptisches Glas einführten [53]). Noch wichtiger war der Verkehr, den sie von den ägyptischen Häfen am rothen Meere nach Arabien, Äthiopien und Indien betrieben. Daß der ägyptische Handel nach diesen Ländern vorzüglich in den Händen der Phönizier war, darüber läßt, wenn wir hier auch von anderen Gründen absehen, die Nachricht Herodot's [54]) nicht zweifeln, daß die Phönizier, auf Befehl des Pharao Necho die berühmte Umschiffung Afrika's ausführten; gewiß waren es aber Phönizier, welche, in den ägyptischen Häfen am rothen Meere ansässig, durch ihren Verkehr mit dem südlichen Afrika dazu in den Stand gesetzt waren. Eine dritte Richtung des phönizischen Handels in Ägypten ging ins innere Afrika. Ihr Dasein wird durch die von Ampere auf einem Denkmale zu Ipsambol in Nubien gefundenen und jüngst bekannt gemachten [55]) phönizischen Inschriften bekundet, in deren einer ein Abd-Phtha, עבדפתח, den Besuch des dortigen Heiligthums bezeugt. Erwägt man, daß von Nubien nach Ägypten von jeher ein sehr bedeutender Handel betrieben wurde, und daß nach allen Spuren es vorzüglich die Phönizier waren, in deren Händen der Handelsverkehr in Ägypten sich befand, so wird es nicht befremdlich sein, auch bei diesem so einträglichen Landhandel mit den Äthiopen sie betheiligt zu finden. — Außer den indischen, arabischen und äthiopischen Waaren, die auf den bezeichneten Handelswegen bezogen wurden, bestanden die Hauptartikel des phönizisch-ägyptischen Handels in Industriesachen, welche die Kunstfertigkeit der alten Ägyptier in großer Vollendung lieferte, namentlich fein gewebte Byssuszeuche [56]), zierliche Geräthe [57]), Glas [58]). Eingeführt wurden, wie vorausgesetzt werden kann, alle Artikel des westlichen und östlichen Handels, von den Landesproducten Phöniziens namentlich Wein [59]) und Bauholz, welches das holzarme Ägypten zu allen Zeiten aus Syrien erhielt [60]).

29) Vergl. Phön. 2. Bd. 3. Buch. Cap. 2. 30) *Herod.* I, 1. *Ephor.* in den Schol. ad *Apollon.* Argon. II, 168. *Lycophr.* v. 1291. 31) Odyss. XIV, 288. 32) Vergl. z. B. *Joseph.* c. Apion. I, 11. 33) I, 1. 34) Gen. 10, 6. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 33 fg. 35) Vergl. 1 Kön. 3, 1. 7, 8. 9, 16. 10, 28. 11, 1 u. a. St. 36) Gen. 37, 28 fg. 1 Kön. 11, 14 fg. 37) 2 Kön. 7, 6. *Dio Chrysost.* Orat. Tom. I. p. 703 sq. 38) Vergl. Böckh, Metrolog. Untersuchungen. S. 34 fg. Babylonische Könige in Verbindung mit ägyptischen bei *Macrob.* Saturn. I, 21. *Plin.* XXXVII, 19. 39) *Strab.* XVII, 1, 21. p. 803. *Joseph.* Bell. Jud. IV, 11, 5. 40) *Achill. Tat.* III, 6. 41) *Sanchon.* p. 28. 42) Exod. 14, 2. 9. Num. 33, 7. בעל צפן ist Baal Typhon. בעלצפן ist phönizische Aussprache des hebräischen בעלצפון; s. unten Art. Phönizische Sprache. 43) Bei *Steph. Byz.* s. v. *Λίηβρις*. 44) *Herod.* II, 112. *Lycophr.* v. 832. 45) *Plut.* de Is. et Osir. c. 50. *Callimachus* ap. *Suid.* s. v. *Καλλίμαχος*. 46) Die älteste Spur davon finde ich in den Combinationen dieser Göttin mit der Helena. Vergl. *Hom.* Odyss. IV, 229. *Herod.* II, 112 sq.; später wird sie Io oder Isis genannt. *Herod.* I, 1 sq. *Ephor.* l. c. Über diesen ganzen Mythenkreis vergl. Phön. 2. Bd.

47) *Herod.* I, 1. II, 54. 48) Vergl. *Paus.* VII, 5, 3. 49) *Diod.* V, 58. *Herod.* II, 182. *Appian.* XII, 27. 28. 50) Vergl. unten Anm. 5. S. 360. 51) Baumwollenfabriken daselbst. Vergl. *Diod.* V, 12. *Hesych.* u. *Phavorin.* s. v. *Μελίτεα*. *Lucret.* IV, 1123. *Cic.* in Verr. II, 2, 72. *Sil. Ital.* XIV, 250. Cult der Isis und des Osiris im phönizischen Malta, vergl. *Eckhel,* Doctr. numm. vett. Tom. I. p. 268. *Gesenius,* Monum. p. 98. 52) s. unten Anm. 95 fg. S. 360. 53) *Scyl.* Peripl. §. 111. p. 322. 54) *Herod.* IV. 42. 55) *Judas*, Étude demonstrative de la langue Phénicienne. Pl. 6. 56) Vergl. Ezech. 27, 7. Jes. 19, 9. 57) Vergl. Anm. 95 fg. S. 360. 58) s. Anm. 53 auf dieser Seite. 59) *Herod.* II, 77. *Strab.* XVII, 2. p. 752. *Arrian.* Peripl. mar. Erythr. in *Hudson*, Geogr. min. Tom. I. p. 4. 28. cf. 6. 13. 21 sq. 60) Vergl. Phöni-

Der zweite Hauptzweig des östlichen Handels der Phönizier ging in drei Richtungen zu den Emporien Arabiens und von da auf verschiedenen Wegen nach Äthiopien und Indien. In der älteren Zeit waren die Häfen am älanitischen Meerbusen, zuerst [61]) Ezion-geber, später [62]) Elat, die Hauptstationen dieses Handels, wohin von Phönizien aus zwei Karavanenwege führten, der eine längs der philistäischen Küste über Gaza und weiter durch die arabische Wüste, wo die den Phöniziern befreundeten Beduinenstämme die Waarenführer waren [63]), der andere aber ging durch das Gebiet der Israeliten und Edomiter, mit denen wir, je nach den Zeitumständen, die Phönizier eng verbunden sehen [64]). Daß die Emporien am rothen Meere, von wo die Fahrten nach dem indischen Goldlande Ophir gingen, phönizische Anlagen waren, läßt sich zwar nicht mit vollkommener Sicherheit, aber doch mit großer Wahrscheinlichkeit behaupten, jedenfalls aber muß im Hinblick auf die Schiffahrtsverhältnisse im rothen Meere und auf die Seefahrten der Araber, die erst in der Zeit nach Muhamed bis nach Indien ausgedehnt wurden [65]), den Phöniziern die Ausrüstung der dortigen Häfen und die großartige Organisation des dortigen Handels, wie wir sie in der Zeit vom 11. bis ins 8. Jahrh. aus biblischen Nachrichten [66]) kennen lernen, zugeschrieben werden. Man sehe darüber die Mittheilungen, welche Gesenius und Benfey in diesem Werke [67]) geliefert haben. Seit dem 8. Jahrh., wo die Syrer sich in den Besitz dieser Emporien setzten [68]), hören alle Spuren von den Ophirfahrten, die Ezechiel in seiner Schilderung des tyrischen Handels [69]) nicht mehr kennt, auf; jedoch sehen wir die Phönizier auf anderen Handelswegen in dieser Richtung in mercantilischer Thätigkeit, theils vom heroopolitanischen Meerbusen aus [70]), theils aber auf dem Handelswege nach Arabien, welcher zuerst in der oben bezeichneten Richtung von Gaza nach Elat, dann aber weiter auf dem Landwege zu den Emporien des südlichen Arabiens, zum Lande der Sabäer, ging [71]). Mit diesem berühmten Handelsvolke, welches die Hauptartikel seines Handels, Weihrauch nebst anderem edlen Rauchwerke und Gold, größtentheils aus dem östlichen Afrika bezog und in alle Emporien Vorderasiens lieferte, stand Palästina und Phönizien zu allen Zeiten [72]) im lebhaften Verkehr, dessen namentlich der Prophet Joel [73]) im 9. Jahrh., später Ezechiel [74]) und in der Ptolemäerzeit noch Agatharchides [75]) gedenkt, welcher den Goldreichthum Syriens in damaliger Zeit von diesem Handel mit den Sabäern ableitet und hinzufügt, daß die Phönizier an ihren ergiebigen Handelsunternehmungen, deren Hauptziel die Goldländer des südöstlichen Afrika's war, betheiligt waren. Hauptemporien des sabäischen Handels, welche die tyrischen Kaufleute besuchten, waren in Ezechiel's Zeit Uden, ודן, welches ich für phönizische Aussprache [76]) von Aden (عدن) halte und Javan, letzteres wahrscheinlich ein Ort im südlichen Jemen [77]). Hier, wo bis zur Zeit, da Ägypten unter den Ptolemäern in unmittelbare Verbindung zur See mit Indien und Äthiopien trat, die reichen Handelsgüter des mittleren und südlichen Afrika's und die Waaren Indiens und des hintern Asiens zusammentrafen, empfingen die Tyrier in damaliger Zeit „gewebte Zeuche, künstliches Eisen (Stahlwaaren), Kassia und Kalmus," Waaren, welche bis in die spätere Zeit durch indische Kaufleute auf die Märkte des südwestlichen Arabiens gebracht wurden [78]). Ein dritter Zweig des phönizisch-arabischen Handels ging durch das edomitische Gebiet [79]) in östlicher Richtung zu der Küste der arabischen Halbinsel am Persergolfe, wo in Ezechiel's [80]) Zeit die Tyrier einen starken Verkehr mit den hier ansässigen arabischen Handelsstämmen der Dedaniter und der Rhegmäer, den Vorgängern der später berühmten Herrhäer, und außerdem „mit vielen Inseln" (איים, d. i. Inseln und Küstengegenden) unterhielten, und von da vorzüglich die Waaren Indiens und Äthiopiens, die hier einen Hauptstapelplatz hatten, bezogen. Elfenbein und Ebenholz, Aroma, Edelsteine und Gold, die vordem die vom älanitischen Meerbusen ausgehenden Schiffe von Ophir brachten, kamen damals auf diesem Handelswege unter Vermittelung der den Phöniziern befreundeten Nomadenstämme des wüsten Arabiens zu den Häfen des Mittelmeeres [81]). Die Artikel, welche die an Producten arme arabische Halbinsel in diesen höchst mannichfachen Verkehr lieferte, waren nur wenige. Zwar galt Arabien für das glückliche Land, welches die reichen Schätze, die von dort der Westwelt zuströmten, selbst liefere; allein alle diese Waaren kamen entweder aus Indien und Äthiopien, oder wurden doch, wie die Arome, in besserer Qualität, als Arabien sie besitzt, aus dem östlichen Afrika dahin geliefert. Nur war der Handel mit Schlachtvieh aus Arabien bedeutend, da die Phönizier, rings umwohnt von ackerbautreibenden Stämmen, die Myriaden von Opferthieren, welche auf ihren Altären verbluteten, und Schlachtvieh zum eigenen Bedarf, vorzüglich von den arabischen Nomadenvölkern erhalten mußten, welche nach den übereinstimmenden Angaben des Ezechiel und Eupolemus die Märkte von Tyrus reichlich damit versorgten [82]).

zien. 2. Bd. den Abschnitt: „Über die Schiffahrt auf dem rothen Meere."

61) 1 Kön. 9, 26. 22, 49. Vergl. Num. 33, 35. 62) Vergl. 2 Kön. 14, 22. 16, 6. Deut. 2, 8. 2 Chr. 8, 17. 63) Vergl. Ezech. 27, 21. *Strab.* XVI, 2, 30. p. 759. *Plin.* V, 12. XII, 14. *Marcian.* Heracl. p. 42. ed. *Hoffm.* 64) Vergl. Am. 1, 6. 9. Joel 4, 3. 4 mit *Plin.* VI, 28. *Strab.* XVI, 4, 21. p. 729. 65) Über den ältesten Handel von Arabien nach Indien muß ich auf Phön. 2. Bd. verweisen. 66) 1 Kön. 9, 26—28. 10, 11. 12. 22. 22, 49. 67) 2. Sect. 17. Th. S. 25 fg. 3. Sect. 4. Th. S. 201 fg. 68) 2 Kön. 16, 6. 69) Vergl. 27, 15. 16. 22. 70) *Herod.* IV, 42. Vergl. II, 158. 159. 71) Ezech. 27, 21. 22. Vergl. *Plin.* XII, 14. 72) Vergl. Gen. 10, 7. 28. 25, 3. 1 Kön. 10, 1 fg. Job. 6, 19. Jer. 6, 20. Jes. 60, 6. *Theophrast.* hist. plant. IX, 4, 9. *Agatharch.* ap. *Phot.* p. 458. 73) 4, 8.

74) Cap. 27, 22, 23. 75) Bei *Phot.* l. c. 76) s. unten über Sprache der Phönizier. 77) Vergl. *Gesenius*, Thes. s. v. p. 588. 78) Über diesen Handel s. Phöniz. 2. Bd. 79) Vergl. Ezech. 25, 13. 27, 20. 80) 27, 15. 22. 38, 13. Vergl. Jes. 21, 13. 81) Ezech. 27, 15. 22. Vergl. Jes. 21, 13. 82) Ezech. 27, 21, vergl. Hieronymus zu der Stelle, *Eupolemus* bei *Euseb.* praep. evang. IX, 33.

Am bedeutendsten war der Verkehr in der dritten Hauptrichtung zu den Euphratländern, dem eigentlichen Centrum des asiatischen Handels, wo theils auf den Wasserstraßen des Euphrat und Tigris (die in südlicher Fortsetzung über den persischen Meerbusen einerseits nach Indien, andererseits nach dem östlichen Afrika hin, die Haupthandelsländer der alten Welt berühren), theils auf dem Wege des Landhandels die Waaren des ganzen Asiens zusammentrafen [83]). Während die unmittelbare Verbindung der Phönizier zur See mit Indien nur zu einzelnen Zeiten bestand und schon in Ezechiel's Tagen ganz aufgehört zu haben scheint, war die Verbindung zu Lande über die Euphratgegenden nicht nur älter, sondern auch regelmäßiger und sicherer, und brachte auch bis zum Mittelalter indische Waaren in besserer Qualität auf die vorderasiatischen Märkte. So war denn der aramäische Handel ungemein bedeutend. Zu den Emporien am Euphrat und Tigris führten von Phönizien aus drei Handelswege. Die gewöhnliche Straße ging von Tyrus und Sidon zunächst nach Dan an den Jordanquellen, einer uralten sidonischen Anlage [84]), von wo die nächste Station Hamath war [85]), ebenfalls einer Stiftung der Phönizier [86]). Ob Eddana, eine in die mythische Zeit gesetzte phönizische Colonie am Euphrat [87]), mit dieser Straße in Verbindung stand, wissen wir nicht; mit Wahrscheinlichkeit wird man aber Thapsacus, wo mehre Karawanenwege von verschiedenen Seiten zusammentrafen [88]), für eine Stiftung der Phönizier halten, wenigstens ist der Name phönizisch, nicht, wie man erwarten sollte, syrisch [89]). Während auf dieser Straße einzelne Glieder einer Kette von Handelsstationen noch nachzuweisen sind, finden wir auf den beiden anderen zu den Emporien des Euphrathandels führenden Karavanenwegen ebenfalls Spuren alter phönizischer Handelsbetriebsamkeit. Der zweite kürzere Weg [90]) führte durch die syrische Wüste nach Palmyra, dem alten Tadmor, einem Hauptemporium babylonischer, indischer und arabischer Waaren [91]), von dem, mit dem tyrischen Könige Hirom in gemeinsamem Handelsinteresse verbundenen Salomo erbaut [92]), und auch in jüngerer Zeit, wo die Palmyrener Festgesandte zu den Festen und Handelsmärkten nach Phönizien sandten [93]), mit den Emporien am Mittelmeere, im engen Verbande. Die dritte kürzeste Straße, welche zuerst in Nebucadnezar's Zeit [94]) und später noch oft genannt wird [95]), wurde noch in Alexander's Zeit von den Sidoniern gebraucht [96]). Sie führte auf dem geradesten Wege durch das wüste Arabien zu den Emporien am untern Euphrat und am persischen Meerbusen. Aber auch in der weiteren Fortsetzung dieser Straßen in den Euphratländern selbst treffen wir überall noch phönizische Händler oder Handelsniederlassungen an. Von Thapsacus führten zwei Hauptstraßen, die eine in nördlicher Richtung nach Haran, wo die von Nisib kommende Tigrisstraße mündet, die sich in ihrem südlichen Verlauf nach Ktesiphon und weiter zu den Emporien am untern Euphrat und Tigris wendet [97]). Die andere Straße ging von Thapsacus den Euphrat entlang nach Babylonien [98]). In allen diesen Richtungen hatten noch in der Zeit des Ezechiel, welcher selbst in den Euphratgegenden lebte und den dortigen Verkehr aus unmittelbarer Anschauung beschreibt, vorzüglich die Tyrier Handelsverbindungen. An der nördlichen Straße von Thapsacus gedenkt er ihres Handels mit Haran (27, 23), dem Carrä der späteren Zeit. Nisib, welches neben Haran eine Hauptstation des nördlichen mesopotamischen Handels war, hatte nach einer Andeutung in Sanchoniathon's phönizischer Mythengeschichte seinen Cult aus Phönizien [99]). Weiter nennt Ezechiel in seiner Schilderung des tyrischen Handels (27, 23) an der von Haran längs dem Tigris laufenden Straße Canneh oder Calneh, das spätere Ktesiphon und Eden, welches ich für Tel-edon oder Teredon, ein Hauptemporium des babylonisch-sabäischen Handels, halte, und erwähnt daneben an der parallel mit der Tigrisstraße gehenden Euphratstraße, als Emporien des tyrisch-mesopotamischen Handels Assur, ohne Zweifel das spätere Sura [1]), sodann Kilmad, bekannt unter dem Namen Charmande aus dem Heerzuge der Zehntausend, ebenfalls am Euphrat gelegen, da, wo die palmyrenische Straße sich in ihrer Richtung nach Babylonien zum Euphrat wendet [2]). Die Waaren, welche durch den assyrischen, d. h. babylonisch-syrischen Handel unter Vermittelung der Phönizier nach Westen kamen, heißen aus diesem Grunde auch assyrische [3]), sie umfaßten indessen auch z. B. indische Handelsartikel, wie denn das Elfenbein wol assyrisch [4]), die ebenfalls indische Narde babylonisch [5]) und sehr gewöhnlich die aus Indien, Arabien und Äthiopien bezogenen Arome assyrische genannt werden; später wußte man, daß diese sogenannten assyrischen Waaren auch aus anderen Gegenden, aus dem Lande der Seren (Sina), Indien und Arabien, in den Emporien am Euphrat sich ansammelten [6]). Seidene und baumwollene Stoffe, roh und verarbeitet, Purpurgewande und Buntwirkereien, Edelsteine und Schmuck-

83) Ezech. 27, 16. 23. 24. Vergl. Anm. 91 auf dieser Seite. 84) Richt. 18, 7. 28. 85) Num. 13, 21. 34, 8. Jos. 13, 5. Richt. 3, 3. 1 Kön. 8, 65. Vergl. Jer. 49, 13. Am. 6, 3. 86) Gen. 10, 18. 87) *Steph. Byz.* s. v. Ἔδδανα. 88) Ritter, Asien. 7. Bd. 1. Abth. S. 11 fg. S. 1114. 89) Der Name kommt nur in Phönizien und in phönizischen Colonien und hier äußerst häufig vor; s. Phön. 2. Der syrische Name von Thapsacus war *Τουρμέδα*, [illegible] (der Mauththurm?). *Plin.* V, 24. *Steph. Byz.* v. Ἀμφίπολις. Ritter a. a. O. S. 1115. 90) Vergl. *Joseph.* Antiq. VIII, 6, 1. 91) *Appian.* B. C. V, 9. *Vopisc.* Aurelian. c. 26. 92) 1 Kön. 9, 18. 2 Chr. 8, 4. 93) *Zosim.* I, 58. 94) *Beros.* p. 66. 95) Vergl. *Arrian.* Ind. c. 43. 96) *Lucian.* rhetor. praecepta. c. 5.

97) Vergl. Ritter a. a. O. 7. Bd. 1. Abth. S. 138. 243. 2. Abth. S. 292. 296. 413 fg. 98) a. a. O. 7. Bd. 1. Abth. S. 11 fg. 99) *Steph. Byz.* Νίσιβις, πόλις ἐν τῇ Περαίᾳ τῇ πρὸς τῷ Τίγρητι ποταμῷ. Φίλων ἐν Φοινικικοῖς Νασιβίς φησι διὰ τοῦ α', eine Stelle, wodurch sich die andere Angabe Philo's bei *Euseb.* praep. evang. I, 10. Tom. I. p. 83 sq. ed. *Gaisf.* aufklärt: ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες λ.

1) Ritter a. a. O. 7. Bd. 1. Abth. S. 1080 fg. 2) *Xenoph.* Anab. 1, 5, 10. *Steph. Byz.* v. Χαρμάνδη. 3) *Herod.* I, 1. 4) *Ovid.* am. II, 5, 40. 5) *Alexis* ap. *Polluc.* Onom. VI, 104. 6) s. Anm. 91 auf der vorigen Spalte.

sachen aller Art waren die theilweise schon vom Propheten Ezechiel genannten Hauptgegenstände dieses Handels [7]), welche vorzüglich bei den großen Wallfahrtsfesten durch Pilgerkaravanen aus fast allen Gegenden des vorderen und mittleren Asiens an den Hauptstädten der Euphratländer zusammenströmten [8]), und von da auf den oben bezeichneten Karavanenwegen nach Phönizien gelangten.

Neben diesen Hauptrichtungen des östlichen Handels der Phönizier, in denen zugleich die Producte ferner Länder durch Zwischenverkehr bezogen wurden, sind noch andere zum Theil ebenso weit reichende Zweige des Handels von untergeordneter Bedeutung zu nennen. In nördlicher Richtung läßt sich über Syrien hinaus ihr Handelsverkehr nach Armenien, wo Phönizier, in ähnlicher Weise wie die Juden in Cyrene [9]), eine Volksclasse bildeten, und von wo, nach Ezechiel [10]), Maulthiere und Rosse, letztere noch jetzt ein in Armenien ansehnlicher [11]), für Palästina und Syrien aber in ältester Zeit sehr einträglichee [12]) Handelsartikel, nach Tyrus geliefert wurden, — und noch höher gegen Norden bis zu den im Alterthum so berühmten und noch jetzt mit großem Erfolge bearbeiteten Erzgruben in den Ländern zwischen dem Pontus und dem kaspischen Meere verfolgen, wo nach biblischen Andeutungen Tubal [13]), nach den Classikern die Chalyber die Bearbeitung des Erzes erfunden haben [14]). Von Tubal und Mesech (Tibarener und Moscher) kamen eherne Geräthe nach Tyrus [15]), welche noch jetzt aus diesen Gegenden durch die ganze Türkei verbreitet werden [16]). Auch den kaukasischen Sklavenhandel, welcher ehemals Jünglinge und Mädchen in das Harem des persischen Königs [17]), jetzt des türkischen Sultans, liefert [18]), betrieben die Tyrier schon in Ezechiel's Zeit [19]). Wenden wir uns von da in westlicher Richtung ins Innere von Kleinasien, so bekundet sich der starke Verkehr der Phönizier in Kappadocien und Cilicien in der phönizischen Schrift und Sprache auf den cilicischen und kappadocischen Münzen aus der Perserzeit [20]), und läßt sich numismatisch bis zur Hauptstadt Lydiens, bis nach Sardes, verfolgen, welches Münzen in dem eigenthümlichen Typus des tyrischen Herakles prägte [21]), sodaß also deeartige Spuren von dem Verkehre der Phönizier im Innern Kleinasiens in Verbindung mit den Nachrichten von Handelsniederlassungen an dessen südlichen und nördlichen Küsten [22]) auch hier überall die ungemeine Thätigkeit des merkwürdigen Volkes bekunden. Gehen wir wieder auf Phöniziens Umgebung, Syrien und Palästina, zurück, so finden wir diese Länder in den mannichfachsten commerziellen Verbindungen, die durch die beiderseitigen Verhältnisse bedingt waren; denn bei der starken Bevölkerung Phöniziens reichten die Landesproducte zur Sustentation seiner Bewohner nicht hin, und mußten durch regelmäßigen Verkehr [23]) aus den fruchtbaren, an Getreide, Wein und Öl ergiebigen Nachbargegenden bezogen werden, während die Bewohner dieser Länder, die fast ausschließlich mit der Cultur des Bodens beschäftigt waren, wiederum der Phönizier bedurften, von denen sie fremde Waaren und Gegenstände der Industrie erhielten. Als Hauptartikel des Handels, die aus den israelitischen Reichen nach Tyrus kamen, werden Weizen [24]), der beste aus dem Stammgebiete von Aser [25]) und aus dem jenseitigen Jordanlande [26]), Gerste [27]), Öl [28]), Wein [29]), Honig [30]) und Balsam [31]) genannt. Wie bedeutend dieser Handel war, das lassen namentlich die ungemein hohen Preise, die nach biblischen Nachrichten in der älteren Zeit in Palästina bestanden, das läßt der aus diesem Verkehe abzuleitende große Reichthum an edeln Metallen schließen, wie er in der Blüthezeit des phönizischen Handels auch in Israel angetroffen wird [32]). Andererseits war dagegen der Handel mit fremden Producten und Industriewaaren fast ausschließlich in den Händen der Phönizier, „der Kanaaniter," wie der Hebräer mit dem Volksnamen daher auch einen Kaufmann nannte [33]). Im Lande der Philistäer, mit denen die Phönizier ein gutes Einverständniß zu unterhalten sich angelegen sein ließen [34]) und die selbst nur mit Ackerbau und Viehzucht sich beschäftigten [35]), war ihr Verkehr noch bedeutender, wie ihre Niederlassungen an der dortigen Küste [36]), von wo sie zugleich den Handel nach Judäa [37]), nach Idumäa und nach Arabien [38]) betrieben, hinlänglich darthun. Außerdem besaßen sie im Binnenlande einzelne Niederlassungen [39]), hatten namentlich in einer Vorstadt von Jerusalem ein besonderes Quartier inne [40]) und bildeten im neuen Sichem einen starken Theil der Bevölkerung [41]). Endlich ist noch, um in möglichst vollständiger Übersicht den gesammten östlichen Handel der Phönizier nach allen Seiten hin an der Hand der Berichte hier in Kürze angedeutet zu haben, auf den Verkehr im nördlichen Syrien hinzuweisen, wo einzelne Niederlassungen an den Ausgängen der Euphratstraßen bereits oben [42]) erwähnt sind, und noch des Localverkehrs zu gedenken ist, den wir aus der Darstellung des tyrischen Handels bei Ezechiel [43]) kennen, welcher des starken Verkehrs der Tyrier mit Damaskus Erwähnung thut, und unter den Handelsgegenständen den Wein von Chalybon, später be-

7) Ezech. 27, 16. 23. 24. 8) s. Art. Religion der Phönizier. 9) *Strabo* ap. *Joseph.* Antiq. XIV, 7, 2. 10) 27, 14. 11) Hamilton, Reise in Kleinasien. 1. Th. S. 174. 12) 1 Kön. 10, 28. 29. 13) Gen. 4, 22. 14) Vergl. Hamilton a. a. O. S. 188 fg. 15) Ezech. 27, 13. 16) Hamilton a. a. O. S. 174. 17) *Herod.* III, 97. 18) Vergl. Koch, Reise nach Rußland. 1. Th. S. 426 fg. 19) 27, 13. 20) Vergl. *De Luynes*, Essai sur la Numismatique des Satrapies et de la Phénicie sous les rois Achéménides. (Paris 1847.) 21) *Eckhel*, Doctr. numm. vett. Tom. III. p. 114. 22) s. oben über die Colonien der Phönizier. S. 345.

23) Apostelgesch. 12, 20. Esra 3, 7. 24) Ezech. 27, 17. 1 Kön. 5, 25. 2 Chr. 2, 9. 25) Vergl. Gen. 49, 20. 26) Vergl. Ezech. 27, 17. 27) 2 Chr. 2, 9. 28) s. Anm. 24 auf dieser Seite; vergl. *Eupol.* ap. *Euseb.* Praep. evang. IX, 33. 29) Esra 3, 7. Ezech. 27, 17. 2 Chr. 2, 9. 30) Ezech. a. a. O. 31) a. a. O. 32) Vergl. z. B. 1 Kön. 10, 21. 33) Hos. 12, 8. Prov. 31, 24. Hiob 40, 30. 34) Joel 4, 2 fg. Jer. 47, 4. 35) Vergl. *Strab.* XVI, 2, 2. p. 749. Gen. 13, 7. 26, 20. 36) s. oben S. 347. 37) 2 Chron. 2, 15. Esra 3, 7. 38) Vergl. Anm. 64. S. 355. *Joseph.* Antiq. XIV, 10, 6. 39) Richt. 18, 7. 28. 40) Zeph. 1, 10. Vergl. Neh. 13, 16. 2 Kön. 23, 13. 41) *Joseph.* Antiq. XII, 5, 5. 42) S. 356. 43) 27, 18.

rühmt als Tischwein der persischen Könige [44]) und „glänzendweiße Wolle," wahrscheinlich Baumwolle, namhaft macht [45]).

II. Der westliche Handel der Phönizier umfaßte die Küsten des mittelländischen Meeres, mit Einschluß des Bosporus, Pontus und der Mäotis, und die Westküsten Afrika's und Europa's. Hier war bis zur fernen Mäotis im Osten und bis nach Britannien und Kerne im Westen keine Küste, die sie nicht besuchten, entweder unmittelbar von Phöniziern [46]), oder von ihren Colonien aus, an denen sie auf diesem großen Handelsgebiete die Stützpunkte für ihren Verkehr hatten. Der älteste Handel in die Westländer war, wie wir ihn oben (S. 352) charakterisirten, Hausirhandel, aus dem sich erst später nach der Entstehung von Colonien und Handelsniederlassungen ein geordneter Verkehr gestaltete. Indem wir erstens den Verkehr an fremden Handelsplätzen in den Westländern, zweitens den Colonialhandel unterscheiden, gedenken wir zunächst des Handels mit Griechenland und mit griechischen Colonien im Mittelmeere. Hier ist in Homerischer Zeit von einem regelmäßigen Handelsverkehr und von bedeutenden Handelsplätzen noch keine Spur anzutreffen. Die ältesten phönizischen Niederlassungen an den griechischen Küsten und auf den Inseln hatten mehr den Betrieb eines für den asiatischen Handel wichtigen Industriezweiges, namentlich der Purpurfärberei und des Bergbaues, als einen Handel mit den Eingeborenen zum Zweck. Von der ehemaligen Existenz solcher Niederlassungen vernehmen wir daher wol später mannichfache Kunde, allein von deren Handelswirksamkeit verlautet, in Homerischer Zeit, wo doch einzelne solcher Niederlassungen gewiß noch fortbestanden, nichts. In stiller Geschäftigkeit und unbekümmert um ihre nächste Umgebung ihrem friedfertigen Gewerbe nachzugehen, dies war nach dem biblischen Ausdruck „die Weise der Sidonier" [47]), ebendieser auswärts angesiedelten und mit einem einträglichen Erwerbzweige beschäftigten Fremdlinge. Nur jener umherziehenden Kleinhändler, die an allen Küsten ihren Kram feilboten (S. 353), nebenbei auch Seeräuberei trieben und Menschen aufgriffen, die sie an einer fernen Küste wieder verkauften, wird im Homer gedacht [48]). So einträglich dieser Kleinhandel in einzelnen Fällen sein mochte, so war er doch sehr beschränkt, da er nach dem damaligen Culturzustande der Griechen nur Putzsachen und ähnlichen Tand [49]) lieferte, für die eigentlichen Luxuswaaren des Orients aber, welche einen Hauptgegenstand des Handels und die Hauptquelle des Reichthums der Phönizier bildeten, noch keinen Markt fand. Erst in nachhomerischer Zeit nahm mit der steigenden Cultur und mit der Entstehung größerer Handelsplätze der phönizische Handel nach Griechenland einen geordneten Gang und damit zugleich einen bedeutenden Aufschwung. Während bis dahin zwischen Griechen und Phöniziern nur noch Tauschhandel stattgefunden, finden sich erst jetzt die ersten Bedingungen eines geordneten Verkehrs: normirte Maße, Gewichte, Münzen, die, wie Böckh's lehrreiche metrologische Untersuchungen in ein helles Licht gesetzt haben, in Folge des starken phönizischen Verkehrs nach Griechenland gekommen sind und daher denn ihrem Gehalte und zum Theil auch ihrem Namen nach mit den phönizischen übereinstimmen. Solche übertragene Namen von Gewichten und Maßen sind: μνᾶ, hebr. מָנֶה, phön. und aram. מְנָא, die Mine; κεράτιον, גֵּרָה, gera; κάβος, קַב, kab; κόρος, כֹּר, kor; ferner σάτον, סְאָה, Seah; δραχμή, דַּרְכְּמוֹן. Während ferner in Homerischer Zeit noch kein Rauchwerk bei Opfern, keine Salben bei Gastmälern und Ringkämpfen üblich waren [50]), keine Arome und Spezereien genannt werden, war seit dem 8. Jahrh. [51]) der Gebrauch derselben schon allgemein, und mit den Waaren waren zugleich die phönizischen Namen nach Griechenland gekommen. Bis zur Zeit des alexandrinischen Handels wurden sie fast ausschließlich durch phönizische Kaufleute, die in Griechenland ansässig waren [52]), überbracht und wurden deswegen [53]) häufig für Producte Phöniziens gehalten [54]). Dahin gehören folgende Handelsartikel, die mit gleichen Namen auch im Hebräischen des alten Testaments vorkommen: μύρον, μύῤῥα, מֹר; κίνναμον, κιννάμωμον [55]), קִנָּמוֹן; κασσία, קְצִיעָה; κάννα, κάνη (calamus aromaticus), קָנֶה; κιττώ, קִדָּה; λίβανος, λιβανωτός, לְבֹנָה; χαλβάνη, galbanum, חֶלְבְּנָה; λάδανον, λῆδον, לֹט; βάλσαμον, בֹּשֶׂם; νάρδος, נֵרְדְּ; φῦκος, פּוּךְ; βδέλλιον, בְּדֹלַח; ἀγάλλοχον, ἀλόη, אֲהָלִים; κρόκος, curcuma, כַּרְכֹּם; νίτρον, נֶתֶר; ἄχυ, אָחוּ. Auch Edelsteine: σάπφειρος, סַפִּיר; ἴασπις, יָשְׁפֵה; σμάραγδος, בָּרֶקֶת. Feine Zeuche und Gewänder: βύσσος, בּוּץ; κάρπασος, כַּרְפַּס; ὀθόνη, אֵטוּן; σινδών, סָדִין. Musikinstrumente: νάβλα, νάβλιον, נֵבֶל; κινύρα, כִּנּוֹר; τύμπανον, תֹּף; κύμβαλον, קַב; σαμβύκη, סַבְּכָא. Orientalische Pflanzen und Gewächse: συκάμινος, שִׁקְמִים; σικυός, קִשֻּׁא; κύμινον, כַּמֹּן; κύπρος, כֹּפֶר; ὕσσωπος, אֵזוֹב. Geräthe, wie: κάδος, καδίσκος, כַּד; κιβώριον, כְּפוֹר; σάκκος, שַׂק. Schriftmaterialien: δέλτος, דֶּלֶת; μάλθη, מֶלֶט; χάρτης, חֶרֶט; oder Ausdrücke, die aus der Handelssprache entnommen sind, wie ἀῤῥαβών, עֵרָבוֹן, bekunden einen starken Verkehr mit Griechenland und lehren theilweise zugleich, welcher Art vorzüglich die Handelsgegenstände waren, welche durch den phönizischen Handel eingeführt wurden [56]). Verfolgen wir in der Kürze die Nachrichten, welche seit dem 9. Jahrh. von diesem Handel Kunde geben, so erwähnt der Prophet Joel da-

44) *Strab.* XV, 3, 22. p. 735. *Athen.* I, 22. p. 28. 45) Vergl. jedoch Heeren, Ideen. 1. Th. 2. Abth. S. 122 fg. 46) *Lucian.* Toxar. §. 4. 47) Richt. 18, 7. 48) Il. VI, 289. XXIII, 741. Odyss. IV, 615. XV, 415. 459. 49) Odyss. XIV, 288 sq. XV, 464. Vergl. *Herod.* I, 1.

50) Vergl. *Plin.* H. N. XIII, 1. *Athen.* I, 33. p. 18. *Plato*, De legg. VIII. p. 847. 51) Vergl. *Archilochus* ap. *Athen.* XV, 11. p. 688. *Alcaeus* l. c. p. 687. *Sappho* l. c. p. 690. *Anacreon* l. c. p. 687 und Anthol. gr. XIII, 47. 52) *Herod.* III, 107. 111. Vergl. II, 104. 53) *Athen.* XV. p. 688. *Lucian.* Hetaer. 14. 54) *Athen.* I, 49. p. 27. III, 22. p. 101. XII, 78. p. 553. 55) Vergl. *Herod.* III, 111. 56) Vergl. Hartmann, Linguistische Einleitung in das Studium des A. T. S. 4 fg. Gesenius, Geschichte der hebräischen Sprache. S. 66.

mals einen Handel der Phönizier mit hebräischen Sklaven nach Griechenland [57]), und Ezechiel gedenkt, auf einen starken Verkehr der Tyrier mit den Inseln und Küsten Kleinasiens und Griechenlands hinweisend, namentlich des Purpurs, den die Tyrier aus den Fabriken von den „Inseln Elisa's," den Inseln und Küsten des Peloponnes bezogen [58]). Später seit der Blüthezeit Griechenlands dauerte doch ungeachtet mancher politischen Störungen der Verkehr nicht nur fort [59]), sondern scheint jetzt lebhafter als jemals gewesen zu sein. Phönizische Kaufleute hielten sich in großer Zahl in Griechenland auf [60]); an den bedeutenden Handelsorten waren phönizische Handelshäuser und kaufmännische Innungen, in Griechenland selbst wie auf einzelnen Inseln im Mittelmeere, namentlich in Salamis [61]), einer griechischen Stadt auf Cypern, in Rhodus [62]), wo die aus Phönizien, Syrien, Cilicien und Ägypten nach Griechenland handelnden Schiffer zu landen pflegten [63]); ferner waren nach griechischen Inschriften phönizische Kaufleute in Samos [64]), Melos [65]), Thera [66]), besonders aber in Delos ansässig, wo eine Innung von tyrischen Kaufleuten ein Melkarthsheiligthum hatte [67]) und zahlreiche Inschriften Kaufleute aus fast allen Städten Phöniziens namhaft machen [68]). Auf dem Continente Griechenlands war Athen während seiner Blüthezeit ein Hauptsitz des phönizischen Handels. Hier treffen wir Phönizier aus allen Gegenden als Kaufleute, Schiffer und Geldmäkler [69]). Von Iberien her führten die Tyrier tartessische Meeraale und Thunfische ein [70]), während von Osten der starke Handel nach dem Pontus und Bosporus theilweise in den Händen der in Athen ansässigen Phönizier war. Phönizier aus Citium, deren eine phönizische in Athen gefundene Inschrift gedenkt [71]), und die, wie aus dem Leben Zeno's bekannt ist, auch mit Purpur nach Athen handelten [72]), führten vom Pontus her Wolle und eingesalzene Fische ein [73]). Eine andere phönizische Inschrift weiset auf ein aus Byzanz nach Athen übergesiedeltes phönizisches Handlungshaus hin [74]); eine dritte [75]) nennt die Gattin eines Oberpriesters des Nergal, eines assyrischen Gottes, welcher am Pontus verehrt wurde [76]); eine vierte in Athen gefundene phönizische Inschrift nennt einen Sidonier [77]), und so setzt auch die Art, wie Aristophanes der Phönizier gedenkt, eine starke Anzahl derselben in Athen voraus [78]). Ferner wird im böotischen Theben einer Innung phönizischer Kaufleute gedacht [79]) und in Korinth hatte der bedeutende Handelsverkehr in großer Zahl schon frühzeitig angezogen, wie man namentlich aus dem Culte der phönizischen Göttin, die hier Φοινίκη und Ἑλλωτίς hieß [80]), und aus dem Hierodulenwesen im Aphroditecult [81]) wol schließen darf.

Wenden wir uns zu den griechischen Handelsstädten in Kleinasien und am Pontus, so gedenkt Ezechiel [82]) des tyrischen Handels mit Javan, Thubal und Mesech, wodurch Sklaven und eherne Geräthe nach Phönizien kamen, und weiset deutlich durch diese Zusammenstellung mit Völkern im nordöstlichen Kleinasien auf die damals aufblühenden Colonien der ionischen Griechen am Pontus hin, welche den ergiebigen Bergbau dort betrieben. Sklavinnen aus Ionien werden noch später in den phönizischen Harems erwähnt [83]). In Milet, dem Hauptsitze des ionischen Handels, waren phönizische Handlungshäuser, aus deren einem, der Familie der Theliden, der Weise Thales stammte, dessen Vorfahren schon zur Zeit der Gründung von Milet aus Phönizien eingewandert sein sollen [84]). Auch in den Städten am Bosporus und Pontus, wo schon in älterer Zeit die Phönizier Handelsniederlassungen hatten, dauerte noch später ein starker Verkehr mit Phönizien fort. In Byzanz kennen wir tyrische Handlungshäuser [85]); in Cios, einer Colonialstadt von Milet in Bithynien, hielten sich ebenfalls Tyrier auf [86]), und noch Lucian [87]) gedenkt des Fischhandels der Phönizier am Pontus und Mäotis, dem wir schon oben, nach einer Stelle des Demosthenes, von Athen her begegnet sind [88]).

In den westlichen Gegenden über Kreta hinaus, an den Küsten Siciliens, Italiens und Galliens, sowie in dem phönizischen Colonialgebiete von Spanien und Afrika, unterhielten sie in der älteren Zeit ausschließlich allein den Verkehr mit dem Orient. Erst seit der Entstehung griechischer Colonien in Sicilien, seit der Mitte des 8. Jahrh., fanden sie hier, und gegen hundert Jahre später, seit den Handelsreisen und den Colonien der Phokäer, auch an den Küsten Italiens, Galliens und Spaniens Concurrenten, während sie vorher in Verbindung mit den Etruskern hier die Thalassokratie übten und griechische Schiffer von diesen Meeren mit Gewalt fern hielten [89]). In Sicilien betrieben sie bis zur Mitte des 8. Jahrh. den Handel von ihren kleinen Niederlassungen aus, die rings an dem Gestade und auf den kleinen Inseln in der Nähe waren [90]), und von da [91]) aus, sowie von den übrigen Handelsstationen an der afrikanischen Küste und Sardinien, wird vorzüglich der starke Verkehr

---

57) 4, 6. Vergl. Zach. 9, 13. 58) Ezech. 27, 7. Vergl. 26, 16. 17. 27, 33. 35. 59) Vergl. *Thuc.* II, 66. *Herod.* VI, 17. 60) *Herod.* II, 104. 111. 107. 61) *Anton. Liberal.* Metam. c. 39. 62) Vergl. die Inschrift bei *Boeckh.* Corp. Inscript. gr. Tom. II. p. 393. n. 2526 und *Vitruv.* X, 16 (22), 3. 63) *Polyaen.* Strateg. IV, 16, 6. 64) *Boeckh.* l. c. Tom. II. p. 213. n. 2256. 65) *Ross*, Inscriptt. gr. ined. Fasc. III. n. 238. 66) l. c. n. 258. 67) *Boeckh.* l. c. Tom. II. p. 228. 68) l. c. p. 239. 248. 1043. 1047. 69) Vergl. *Demosth.* orat. c. Phorm. p. 908. 70) s. Anm. 37. S. 361. 71) *Athen.* 2. 72) *Diogen. Laert.* vita Zenon. c. 2. 73) *Demosth.* c. Lacrit. p. 933 sq. 74) *Athen.* 3. Vergl. Anm. 85 auf dieser Seite. 75) *Athen.* 4. 76) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 625. 673 fg. Phön. Texte. 1. Th. S. 82 fg. 77) *Athen.* 1. 78) Av. 505 sq. Ran. 1125 sq.

79) *Wheeler*, Voyage. Tom. I. p. 84. 80) s. Art. Religion der Phönizier. Anm. 63. S. 408. 81) Phön. 1. Bd. S. 679. 82) 27, 13. 83) *Athen.* XII, 41. p. 531. 84) *Diog. Laert.* vit. Thal. c. 1. Vergl. *Herod.* I, 172. *Clem. Alex.* Strom. I, 14. p. 129. 85) Vergl. die Anm. 74 auf dieser Seite citirte Inschrift und *Achill. Tat.* I, 3. 86) *Boeckh.* l. c. Tom. II. p. 931. n. 3733. 87) Toxar. c. 4. 88) s. Anm. 73 auf dieser Seite. 89) *Festus* s. v. Tyria maria. Vergl. *Aristot.* de mirab. auscult. c. 144. 90) s. oben. 91) Vergl. *Herod.* VI, 17.

ausgegangen sein, den sie mit Italien, besonders mit dem befreundeten Handelsvolke der Etrusker, unterhielten. Jedoch schweiften auch in den italischen Meeren schon in älterer Zeit Handelsschiffer und Seeräuber aus Tyrus [92]), und noch später sehen wir aus dem Handelstractate, in welchem die Tochterstadt Carthago zugleich auch für die Mutterstadt Tyrus bei den Römern stipulirt [93]), daß die Phönizier einen directen Verkehr mit Mittelitalien unterhielten. Die Waaren, welche sie dahin brachten, waren dieselben, deren schon in dem ältesten phönizischen Handel gedacht wird, und unter diesen zeichneten sich wieder assyrische und ägyptische aus [94]). Wir kennen sie jetzt aus den in jüngster Zeit entdeckten etruskischen Gräbern und Thesauren, deren älteste von Alsium, Pyrgoi, Cäre und Zambra [95]) spätestens bis ins 8. Jahrh. hinaufreichen und vorwaltend Handelsgegenstände aus dem Oriente und Kunstarbeiten im orientalischen Geschmack in reicher Fülle enthalten. Die Theegefäße mit Sphinxen und Greifen [96]), die geflügelten Thierfiguren [97]), die Kämpfe von Männern und Frauen mit Löwen, Riesenvögeln und anderen Wunderthieren weisen unzweideutig auf altassyrische und babylonische Vorbilder hin [98]), während andererseits ägyptische Idole [99]), die Phthabildchen mit Hieroglyphenschrift auf dem Rücken [1]), Salbengefäße von Alabaster [2]), ebenfalls mit Hieroglyphen versehen, ferner die Smaltgefäße mit ägyptischem Lotus, mit Jagdstücken im ägyptischen Geschmack, ferner die Skarabäen und Kanopen [3]) noch unverkennbarer ihre Heimath Ägypten bekunden [4]), von wo, wie wir bereits oben zeigten, ein Hauptzweig des phönizischen Handels in die Westländer ausging. Wie mannichfach dieser Verkehr der Phönizier mit Italien war, das sieht man, außer an anderen, in etruskischen Gräbern vorgefundenen phönizischen Handelsgegenständen, namentlich an den Straußeneiern, welche mit und ohne Verzierungen in etruskischen und in sicilischen Gräbern zum Vorschein kommen [5]), und, sei es nun von Asien oder von Afrika her, nur durch Vermittelung der Phönizier in diese Gegenden gelangt sein können. Dasselbe gilt von manchen Handelsgegenständen, die in alter Zeit zu den Monopolen des phönizischen Handels gehörten und schon sehr früh bei den Etruskern und den alten Römern nachzuweisen sind, wir meinen namentlich die Rauchwerke [6]), die Elfenbeinarbeiten aller Art [7]), die tibiae Sarranae [8]), ostrum Sarranum [9]), von denen die letzteren in ihren alterthümlichen Bezeichnungen auf eine Zeit hinweisen, wo die griechische Namensform *Τύρος* noch nicht zu den Römern gelangt und nur die phönizische Bezeichnung Sor, צר, ihnen bekannt war.

Die Hauptrichtung des westlichen Seehandels der Phönizier ging aber in die Colonialländer nach der Nordküste Afrika's, Sardinien, dem südwestlichen Spanien und in die atlantischen Gegenden, wo sie von der ältesten Zeit her den Monopolhandel hatten und bis zum zweiten punischen Kriege zu behaupten wußten. Diese reichen Handelsländer waren für fremde Kauffahrer und Handelsleute abgesperrt. Die Phönizier duldeten hier keine fremde Concurrenz und schlossen die Seefahrer aus anderen Völkern gewaltsam, oder, wie dieses wenigstens von den Carthagern bekannt ist [10]), vertragsmäßig von ihren Märkten aus. Jahrhunderte lang hatten die tyrischen Tarsisfahrer die reichen Schätze Turditaniens und der atlantischen Handelsländer den griechischen Küsten entlang in die Heimath zurückgebracht, ehe nur der Name von Tarsis oder Tartessus und eine dunkele Kunde (seit der Mitte des 7. Jahrh.) zu ihnen gedrungen war, und noch lange nachher erhielten sie mit den Mährchen von den grauenhaften Wesen, die in den westlichen Gegenden hausten [11]), aus alter Zeit die Sage, daß die Phönizier alle diejenigen, welche außer ihnen diese Gewässer besuchten, mordeten [12]). Daher auch bis um die genannte Zeit, wo doch griechische Colonisten längst an allen anderen Küsten des Mittelmeeres sich niedergelassen hatten, keine Spur von griechischen Anlagen an Afrika's Nordküste und in allen über Sicilien hinaus gelegenen Westländern. Wenn griechische Seefahrer in die westlichen Gegenden sich hinauswagten, so versenkten die Phönizier deren Schiffe in den Grund und ersäuften die Mannschaft, damit nicht eine Kunde von ihren dortigen Handelsverbindungen andere Händler oder Ansiedler anziehe [13]), und wie sie zur See sich der Fremden zu erwehren suchten, so auch zu Lande. Aus einer jüngst in syrischer Sprache wieder aufgefundenen Schrift des Eusebius [14]) erfahren wir die für die westlichen Colonien in dieser Beziehung interessante Nachricht, daß „die Phönizier," wie Eusebius oder sein Quellenschriftsteller sagt, „ihre Gebiete bewachten, damit Niemand mit diesen Verkehr treibe, indem sie die Länder ihrer Grenznachbaren beständig verwüsteten, und darauf bedacht waren, deren Städte zu vermindern und Gefangene zu machen," eine Nachricht, die sich im Hinblick auf die Kriege, welche die Carthager mit griechischen Colonisten, die sich in ihrer Nähe ansiedeln wollten [15]), und auf die zerstörten griechischen Städte in der Nähe der phönizischen Gebiete in Afrika [16]) und in Spanien [17]) vollkommen bewährt. Die-

92) *Festus* l. c. 93) *Polyb.* III, 24, 3. 94) *Herod.* I, 1. 95) W. Abeken, Mittelitalien vor den Zeiten römischer Herrschaft nach seinen Denkmalen dargestellt. 1843. S. 266 fg. 96) a. a. O. S. 274. 97) Ebend. 98) Ebend. 99) Ebend. S. 268.

1) Ebend. S. 272. 2) Ebend. S. 267. 270. 3) Ebend. S. 275 fg. 4) Ebend. S. 272. 5) Ebend. S. 267. 268. 270 fg. 6) Vergl. *Dion. Hal.* hist. VII, 72. 7) Abeken a. a. O. S. 408 fg. 8) Vergl. *Terent.* Adelph. die Überschrift. *Sueton.* ap. *Diomed.* Gramm. III. p. 489. *Serv.* ad Aen. IX, 618. *Dion. Hal.* hist. VII, 72. *Athen.* IV, 80. p. 183. 9) *Virg.* Georg. II, 506. *Juven.* X, 38 u. X.

10) Vergl. *Polyb.* III, 22—24. *Aristot.* Polit. III, 9. *Serv.* ad Aen. IV, 628. 11) Voß, Alte Weltkunde, in den krit. Blättern. 2. Th. S. 276 fg. 345 fg. 12) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 144. 13) *Strab.* III, 5, 11. p. 175. XVII, 1, 19. p. 802. *Fest.* v. Tyria maria. 14) In der von Sam. Lee in syrischer Sprache und englischer Übersetzung herausgegebenen Schrift: *Eusebius*, Bishop of Caesarea, on the Theophania or divine manifestation of our lord and saviour Jesus Christ. (London 1842.) Die betreffende Stelle findet sich II, 67. 15) *Herod.* I, 165 sq. V, 42. 16) Vergl. mit *Herod.* V, 42. *Scyl.* Peripl. p. 47. *Huds.* 17) Vergl. *Strab.* III, 4. p. 156. *Scymn.* v. 145.

ses Absperrungssystem befolgten sie auch in den östlichen Colonien. So lange sie in Cypern herrschten, ließen sie die in Salamis angesiedelten Griechen keinen Stapelplatz errichten, keinen Hafen bauen, keinen fremden griechischen Handelsfahrer dort landen [18]).

In Folge dieser Handelssperre hingen die Preise für die ein- und ausgeführten Waaren von der Übereinkunft der monopolisirten Händler ab und es läßt sich daher, zumal wenn man hinzunimmt, daß der Handel in den eben bezeichneten Ländern überall Tauschhandel war, ermessen, wie bedeutend der Ertrag sein mußte. Am einträglichsten war der Handel mit den iberischen Colonien, von dem schon die Alten, nach den obigen Mittheilungen (S. 350), den Reichthum und die Macht der Phönizier ableiten. Alles vereinigte sich auch, um Spanien zum ersten Handelsland der Phönizier zu machen. Vor allem war es der Reichthum an Producten aller Art, wie sie sich zur Ausfuhr eignen. Im ganzen Alterthume war Spanien und insbesondere der südwestliche Theil, Tartessus, tellus pulcherrima *Tarsis*, wie ein lateinisches Epigraph [19]) das Stromgebiet des Bätis, später noch einmal mit dem alten phönizischen und hebräischen Namen nennt, wegen der Menge und der Vorzüglichkeit seiner Producte für das reichste und glücklichste Land der Welt geachtet. Noch ehe es den Griechen durch phokäische Seefahrer bekannt geworden war, hatten sich dunkle Gerüchte von diesen gesegneten Gegenden verbreitet, welche die Veranlassung zu den Wundermährchen über den Westen Europa's bei den älteren griechischen Dichtern geworden sind, in denen besonders der Reichthum an edlen Metallen hervortritt [20]). Hier fand man die goldhütenden Greifen [21]) und die einäugigen Arimaspen „an den goldrollenden Wogen des Plutonstromes" [22]); Stesichorus [23]) kennt hier zuerst, nachdem einige Zeit vorher die Phokäer mit beispiellosem Gewinn zuerst von allen griechischen Seefahrern eine Handelsreise nach Tartessus gemacht [24]), „die Quellen des Stroms Tartessus, die silbergewurzelten," und Scymnus [25]) singt von der Stadt Tartessus, „die stromgerolltes Zinn aus Keltika, auch Gold und Erz zugleich in Menge trägt." Als dann später durch die Eroberungen der Römer Spanien bekannter geworden war, lauten die Berichte nicht anders. Strabo [26]) rühmt von Turditanien: weder Gold, noch Silber, noch Erz, noch Eisen sei irgendwo auf der Erde in solcher Menge, oder so gut zu finden; das Gold werde nicht nur gegraben, sondern in Flüssen rolle es, und sogar aus trockenem Sande werde es gewaschen. Ihn überbietet noch Posidonius [27]), sonst ein getreuer Berichterstatter über die von ihm besuchte Halbinsel, in seiner Darstellung, indem er, die Sage von dem Brande in den pyrenäischen Bergwaldungen, wodurch die Gold- und Silbermetalle zu Tage gekommen, wiederholend, noch hinzufügt: nicht nur πλουσία, reich, sei die Gegend, sondern ὑποπλούσια, auf Reichthum gegründet; und hier sei in Wahrheit der unterirdische Ort, den nicht Hades, sondern Pluton bewohne. Metalle waren daher auch nach der Darstellung bei Ezechiel 6, 12: „Tarsis handelte mit dir ob all der vielen Güter, mit Silber, Eisen, Zinn und Blei machten sie deinen Markt," die Hauptartikel des turditanischen Handels, Silber nahm die beiweitem erste Stelle ein. Was die Sage von den großen Schätzen Silber, welche die phönizischen Entdecker aus Turditanien brachten, meldet, haben wir bereits mitgetheilt. So groß war der Silberreichthum Spaniens, daß, obgleich die Habsucht der Phönizier eine Reihe von Jahrhunderten hindurch die Bergwerke ausgebeutet und so jene enorme Masse Silbers, die wir im alten Asien antreffen und die nach biblischen Angaben aus Tartessus kam [28]), in den Verkehr gebracht hatten, dennoch in der carthagischen und noch später in der römischen Zeit die Silbergruben einen beispiellosen Ertrag gewährten [29]). Auch Gold kam durch den phönizischen Handel aus Tartessus nach Palästina [30]), jedoch in geringer Quantität, weswegen es bei Ezechiel a. a. O. nicht genannt wird. Es wurde durch Bergbau [31]) und durch Goldwäschen in den Flüssen, besonders in dem von den Dichtern vielbesungenen „goldströmenden Tagus" [32]) gewonnen. Eisen und Blei lieferten mehre Gegenden der Halbinsel [33]); Zinn wurde in Lusitanien und Galácien gegraben [34]); auch der Tartessusstrom, der Bätis, soll nach den (unverbürgten) Angaben der Dichter Zinn mit sich führen [35]). Unter den übrigen Handelsartikeln zeichnen wir noch die feine Schafwolle, welche in vorzüglicher Qualität aus Tartessus kam [36]), und die eingesalzenen Fische aus. So berühmt Tartessus als Silberland bei den biblischen Schriftstellern war, fast ebenso gefeiert sind bei den Classikern die von dort kommenden eingesalzenen Fische, besonders die „tartessischen Muränen," oder Meerale, und die Thunfische [37]). Wie überhaupt der Fischfang namentlich im Pontus [38]), an den afrikanischen Küsten [39]) und im atlantischen Meere ein Hauptgegenstand phönizischer Industrie, und der Handel mit marinirten Fischen ein Hauptartikel des tyrischen [40]) Handels war, den die Tyrier auch in Jerusalem betrieben [41]), so waren insbeson-

18) *Isocr.* Evagor. c. 20. 19) Bei *Gruter*, Inscr. lat. p. 917. n. 4. Vergl. m. Abhandlung: Die Phönizier in Gades und in Turditanien, a. a. O. 2. Heft. S. 13. 20) Voß, Mythol. Briefe. 2. Bd. S. 173 fg. 2. Aufl. 21) *Aeschyl.* Prom. vinct. 812 sq. Vergl. *Herod.* IV, 152. Voß, Krit. Blätter. 2. Th. S. 337. 22) *Aeschyl.* l. c. 23) Bei *Strab.* III, 2, 11. p. 148. 24) *Herod.* l. c. 25) v. 164. 26) III, 2. p. 146. 27) l. c.

28) Jer. 10, 9. 29) Vergl. *Diod.* V, 35—38. *Strab.* III, 2. p. 146—148. 30) Jes. 60, 9. LXX bei Jer. 10, 9. 1 Makk. 8, 3. *Joseph.* Bell. Jud. II, 16, 4. 31) *Justin.* XLIV, 1. *Stat.*, Silv. III, 3, 89. 32) Vergl. *Plin.* IV, 35 mit *Ovid.* Am. I, 15, 34. *Stat.*, Silv. I, 2, 127. *Sil. Ital.* I, 155 u. a. 33) Mela II, 6. 34) *Plin.* H. N. XXXIV, 47. 35) *Isid.* Origg. XVI, 22, 1. *Strab.* III, 2, 9. p. 147. 35) *Scymn.* v. 164. Vergl. *Eustath.* ad Dion. v. 337. p. 153. 36) *Strab.* III, 2. p. 144. *Martial.* XIV, 33, 2. *Tertull.* de pallio. c. 3. 37) *Pollux*, Onom. VI, 63: *Μύραινα Ταρτησσία καὶ θύννος Τύριος.* Vergl. *Aristoph.* Ran. v. 477. *Gell.* XVI, 5. *Phot.* v. *Ταρτησσία μύραινα.* *Lucian.* nav. c. 23. 38) *Lucian.* Toxar. c. 4. 39) Vergl. *Mela* II, 7. *Athen.* I, 6. p. 4. *Strab.* XVII, 3. p. 834 sq. 40) Vergl. Anm. 37 auf dieser Seite. 41) Neh. 13, 16.

dere die tartessischen Colonien von der ältesten Zeit an damit beschäftigt. Manche Namen von Colonien, wie Malachat, מלחת, d. h. ταριχεία [42]), haben davon ihren Namen, und noch später bekunden sowol ausdrückliche Nachrichten über den fleißigen Betrieb dieses Erwerbszweiges von einzelnen phönizischen Städten, wie in Gades [43]), Malacha [44]), Sexti [45]) und Neucarthago [46]), als auch die Symbole auf den Münzen der Städte Turditaniens, die sehr oft auf den Fischfang hinweisen [47]), den großen Umfang dieses Handels, welcher hier ebenso bedeutend war, wie am Pontus [48]). Die Thunfische an den iberischen Küsten waren größer und fetter als anderswo [49]); besonders aber zeichneten sie sich in einer entfernteren Gegend des atlantischen Meeres durch ihre Güte aus. Sie wurden von den Gaditanern eingesalzen nach Carthago geführt, wo die weitere Ausfuhr verboten war [50]). Auch die Ausfuhr anderer Producte war sehr bedeutend. „Ausgeführt wird aus Turditanien," sagt Strabo [51]), „viel Getreide und Wein, Öl nicht nur in großer, sondern auch in sehr guter Quantität; ferner Wachs, Honig, Pech, viel Kokkus und Zinnober von nicht geringerer Güte als die sinopische Erde. Ehemals führte man auch viel Tuch aus, nun aber die Wolle, welche die koraxische übertrifft und von ausgezeichneter Schönheit ist. Den Reichthum der aus Turditanien ausgeführten Handelsartikel bezeuge die Größe und Menge der Kauffahrteischiffe; denn die größten Frachtschiffe — jene schon aus den biblischen Büchern bekannten Tarsisschiffe — kommen von da nach Dicäarchia und Ostia, der Hafenstadt Roms; und ihre Menge komme fast den libyschen gleich."

Das reichgesegnete Land hatte dazu den Vortheil, seine Producte mit Leichtigkeit absetzen zu können. Besonders erleichterten die schiffbaren Flüsse den Verkehr. Der Bätis oder Guadalquivir, welcher in zwei Armen Turditanien durchschneidet, war stromaufwärts bis nach Sevilla mit großen Seeschiffen zu befahren; weiter bis nach Iliba, wo das reichste Silberbergwerk war, fuhr man mit kleineren Schiffen, und noch höher hinauf bis nach Corduba mit Lastkähnen [52]). Auch der Anas, jetzt Guadiana, konnte, nur nicht mit großen Seeschiffen, befahren werden; auch an seinen Ufern waren reiche Bergwerke, an denen die Schiffe ihre Ladung nahmen [53]). Ferner war die ganze Küste Turditaniens bis tief ins Land den Seeschiffen wegen der vielen Meerbusen und sumpfartigen Seen zugänglich. „Der ganze Küstenstrich vom heiligen Vorgebirge bis zu den Säulen," sagt Strabo [54]), „ist größtentheils flaches Land, in welches, vom Meere aus bis ins innere Land, an vielen Stellen Vertiefungen laufen, gleich breiten Thälern oder Flußbetten. Diese werden zur Zeit der Fluth durch die Meeresströmungen angefüllt, sodaß sie nicht minder als die Flüsse, ja noch besser als diese beschifft werden können und daß die ganze Gegend sich sehr gut zur Ein- und Ausfuhr der Waaren eignet." Im Innern des Landes, wohin die Ästuarien nicht drangen, und wo keine Flüsse waren, wußte man sie durch Kanäle und Wasserbehälter zu ersetzen, in welche das Wasser aus den Bächen und Flüssen nach den Ästuarien geleitet war. „Als die Menschen," sagt Strabo [55]), „die Beschaffenheit dieser Gegenden kennen gelernt und bemerkt hatten, daß man die Ästuarien so gut als die Flüsse befahren könne, so gründeten sie an denselben Städte und andere Ansiedlungen, wie an den Flüssen; dergleichen sind Asta, Nebrissa, Onoba, Sonoba, Mánoba." Zu diesen Vortheilen, welche Turditanien schon in so früher Zeit zum Hauptschauplatz phönizischer Cultur und Industrie machten, kommt noch hinzu, daß sie in diesen entlegenen Gegenden von anderen zur See handeltreibenden Völkern, den Etruskern und Griechen, die ihnen anderswo den Markt verdarben, oder sie gewaltsam verdrängten, keine Concurrenz zu befürchten hatten. Jenseit der Säulen wohnten nur barbarische Völker, die ihren Handel nicht beeinträchtigen konnten; die Griechen und Etrusker wagten sich in alter Zeit nicht in so ferne Meere, und zu ihrer Abwehr war auch die Localität an der Meerenge, die von dem afrikanischen und iberischen Gestade eingeschlossen und durch zahlreiche phönizische Anlagen an beiden Seiten geschützt war, ganz geeignet. So war für die übrige Handelswelt das atlantische Meer so gut wie verschlossen, die Anwohner seiner Küsten blieben von allem anderen Verkehr abgeschnitten und auf die Phönizier angewiesen. Sie kannten den Werth der edlen Metalle, den ihnen die schlauen Händler zu verhehlen wußten, selbst in der carthagischen Zeit noch nicht [56]), und überließen daher den gewinnsüchtigen Fremdlingen im Tauschverkehr ihre Schätze um gemeinen Schiffertrödel, wie von dem Handel der Phönizier in Tartessus Aristoteles oder eine ihm beigelegte Schrift sagt [57]).

Der Handel mit dem nördlichen Afrika lieferte die Producte des Küstenstrichs und des Innern. Der Landhandel ging hier besonders von den Städten der Libyphönizier aus, jener Mischrace, welche aus einer Verbindung der Phönizier mit den Libyern hervorgegangen war. Diese standen in Verbindung mit den libyschen Stämmen des Binnenlandes, die selbst wieder durch Verkehr und durch das gemeinsame Band des Cultus des Ammon (bei den Libyphöniziern Ammon Balithon genannt) und des libyschphönizischen Herakles eng verbunden waren. Die Heiligthümer dieser Götter an der Heraklesstraße, die vom ägyptischen Theben zu den Säulen an der gaditanischen Meerenge sich zieht, waren zugleich die Centralpunkte dieses von Ägyptiern, Libyern

42) Vergl. *Strab.* III, 4, 2. p. 156. Auf Münzen von Malacha ist der Name zwar מלכא geschrieben, während man für ταριχεία מלחא erwarten sollte; allein die Buchstaben Chet und Kaph wechseln im Phönizischen. 43) *Eupolis* ap. *Steph. Byz.* v. Γάδειρα. *Pollux* VI, 48. Vergl. Anm. 50 a. dies. S. 44) *Strab.* III, 4, 2. p. 156. 45) Ib. 4, 1. p. 156. *Athen.* III, 92. p. 121. *Plin.* XXXI, 43. 46) *Strab.* III, 4, 6. p. 159. 47) Vergl. *Eckhel* Tom. I. p. 7. 48) *Strab.* III, 2, 6. p. 147. 49) Ib. 2, 7. p. 145. *Phot.* l. c. 50) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 148. 51) *Strab.* III, 2, 6. p. 144. 52) Ib. 2, 3. p. 142. 53) Ib. 54) Ib. p. 143.

55) *Strab.* III, 2, 3. p. 143. 56) *Aristot.* de mirab. auscult. c. 90. *Diod.* V, 17. 57) l. c. c. 147.

und Phöniziern gemeinsam betriebenen nordafrikanischen Handels, der südlich über die unwirthlichen Steppen der Sahara hinaus bis ins innere Afrika sich verliert [58]). Die Ausgangspunkte und Wege, auf denen der Verkehr durch die Wüste stattfand, waren nach vielen Spuren, die wir jedoch hier nicht weiter verfolgen können, dieselben, die es bis auf die jüngste Zeit geblieben sind. Die östliche Verbindungsstraße führte von den Emporien der Libyphönizier durch das Gebiet der verwandten und handelsverbündeten Garamanten in die Negerländer [59]), während die westliche Verbindungsstraße mit dem Sudan vom südlichen Marokko ausging [60]). Wir müssen uns indessen hier damit begnügen, den weiten Umfang dieses Handels blos anzudeuten, und nennen daher auch nur in der Kürze die zahlreichen Handelsartikel, welche, zunächst durch die Emporien der Phönizier, theils aus dem Küstenlande, theils aus dem Innern Afrika's in den Verkehr kamen. Kein anderes Land brachte so zahlreiche und mannichfache Gegenstände in den alten Weltverkehr. Diese Mannichfaltigkeit, die sich durch den Verkehr des nördlichen Afrika's mit dem Innern nach verschiedenen Seiten hin erklärt, war sprüchwörtlich [61]), und wie man aus dem nachstehenden Verzeichniß der Handelsgegenstände entnehmen mag, auch begründet. Denn aus dem nördlichen Afrika kamen nach den Zeugnissen der Alten an Rohproducten, und zwar an Mineralien: Gold, Silber, Blei, Kupfer, Eisen, Edelsteine verschiedener Art, Salz, Alaun, Natron, Zinnober, Marmor (numidischer), Bernstein; das Pflanzenreich lieferte: Getreide, besonders Weizen, Wein, Dattelwein nebst Datteln, Granaten (mala Punica), „libysche Oliven," Feigen, „numidische Birnen," Pfirsiche, „libyschen Pfeffer," Silphium, Artischocken, „libyschen Spargel," „carthagischen Kohl," Gerberröthe, Flachs, Cedern-, Citrum-, Bau- und Schiffholz in vorzüglicher Güte; das Thierreich: Schafe, feine Wolle, Honig, Wachs (cera punica); Häute wilder Thiere, Elfenbein, Büffelhörner, Straußfedern und Straußeneier, „numidische Hühner," „numidische Gänse," Perlhühner, „afrikanische Schnecken," marinirte Fische, Purpurschnecken an verschiedenen Küsten; endlich kamen auch Sklaven, theils aus Mauritanien, theils aus den Negerländern, vom nördlichen Afrika her in den Handel [62]).

Der Handel im atlantischen Oceane, in nordwestlicher Richtung nach Britannien, in südlicher zum mittleren Afrika, wurde hauptsächlich von den phönizischen Colonien im westlichen Spanien und Afrika betrieben. Was zuvörderst den Handel in nordwestlicher Richtung angeht, so beschränken sich die Nachrichten darüber auf einige Mittheilungen bei Strabo und Avien über den Verkehr der Gaditaner und Carthager mit den britannischen Inseln. Strabo erzählt, indem er von den Kassiteriden redet, ein Name, den die späteren Geographen auf die sorlingischen Inseln an der Südwestspitze von England beschränken, daß die Eingebornen den Bergbau auf Zinn und Blei betrieben, und für diese Metalle und für Häute von den Kaufleuten Töpferwaaren, Salz und eherne Geräthe erhielten. „Vordem," fügt er hinzu, „unterhielten die Phönizier von Gades aus diesen Handel allein, indem sie die Schiffahrt dorthin Allen verheimlichten. Als einstens römische Schiffer, um diese Emporien kennen zu lernen, einem Seefahrer nachfolgten, ließ dieser sein Schiff aus Eifersucht auf einer seichten Stelle stranden und zog die ihm Nachfolgenden ebenfalls ins Verderben. Er selbst rettete sich auf den Schiffstrümmern und erhielt auf Staatskosten Ersatz für die verlornen Waaren [63])." Auch nach Avien, welcher die Kassiteriden mit älterem, wahrscheinlich nur verstümmeltem Namen Östrymnides nennt [64]), und in seinem Berichte punischen Quellen folgte [65]), ging der Verkehr dorthin vorzüglich von den Gaditanern aus; jedoch betheiligten sich auch die carthagischen Colonialstädte im südwestlichen Spanien und die hier gelegenen Handelsörter an diesem Verkehr, der, Avien's Quellen zufolge, sich auch auf Hibernia und Albion, Irland und England, ausdehnte [66]). Diese (bei Avien sehr verworrenen) Angaben eröffnen in Verbindung mit der Schiffahrt des Carthagers Himilko [67]) und mit dem von Herodot [68]) bezeugten und im Homer, wie es scheint, vorausgesetzten Handel mit Zinn (*κασσίτερος*, **plumbum album**) [69]) und nordischem Bernstein für Conjecturen ein weites Gebiet, welches wir jedoch hier nicht betreten können und daher nur hinzufügen wollen, daß die Vermuthung sehr begründet ist, wonach die Phönizier schon sehr früh von Gades aus einen regelmäßigen Verkehr mit den britannischen Inseln unterhielten, dem später die Carthager eine neue Organisation gaben, indem sie unter Anführung des Himilko Handelsstationen im westlichen Spanien gründeten, oder die heruntergekommenen tyrischen Anlagen mit neuen Colonisten besetzten und wahrscheinlich auf den sorlingischen Inseln eine derartige Station für den nordwestlichen Handel stifteten, wie wir sie bei der zu gleichem Zwecke unternommenen und in dieselbe Zeit fallenden Expedition des Hanno auf der Insel Kerne für den Verkehr mit dem mittleren Afrika entstehen sehen. Wenn diese Ansicht begründet ist, so wird man auch mit Wahrscheinlichkeit annehmen können, daß das vielbesprochene Elektron, welches nach den Homerischen Stellen **Odyss. XV. 459. XVIII, 295,** wo die Bedeutung Bernstein gesichert ist [70]), zu Schmuckwaaren verarbeitet durch die Phönizier nach Griechenland

58) Phön. 2. Bd. 59) Vergl. *Ptol.* I, 8. p. 25. 27. I, 10. 33. 38. ed. *Wilb.* 60) Vergl. Anm. 91. fg. S. 361. 61) *Aristot.* H. A. VIII, 27, 7. *Plin.* H. N. VIII, 17. 62) Die Belegstellen gibt Phön. 2. Bd.

63) *Strab.* III, 5, 11. p. 175 sq. 64) Vergl. *Avien.* or. marit. v. 91. 96. Pytheas nannte sie *Ὠστιμίους*. Vergl. Ukert, Geogr. 2. Th. I. Abth. S. 476. *Kramer* ad *Strab.* Tom. I. p. 97. 99. 65) Vergl. v. 78. 79. 118. 383. 412—415. 66) v. 113 sq. 67) Ukert a. a. O. 1. Th. I. Abth. S. 66 fg. 2. Th. I. Abth. S. 473 fg. Heeren, Ideen. 2. Th. 1. Abth. S. 178 fg. 522 fg. 68) III, 115. 69) Über das Technische vergl. Abeken a. a. O. S. 381 fg., wo jedoch die falsche Lesart in *Aristot.* Oecon. c. 37. T. II. p. 1353 ed. Acad. Berol.: *Τὸν μόλυβδον τὸν ἐκ τῶν Τυρίων*, st. *ἐκ τοῦ Λαυρίου*, nach Böckh, Staatshaushalt d. Athen. 1. Th. S. 33. 57 zu berichtigen ist. 70) Abeken a. a. O. S. 271. 352. 409. Vergl. unten Anm. 71. S. 372.

kam, auf demselben Handelswege, sei es nun durch unmittelbare oder mittelbare Verbindung mit der Ostsee, in den phönizischen Verkehr gelangte. Daß übrigens der Handel mit Zinn von den sogenannten Kassiteriden her sehr alt war, darf man auch aus dem Umstande abnehmen, daß die phönizische Mythologie, welche alte Entdeckungen und Erfindungen auf die Götter und auf mythische Personen zurückführt, als denjenigen, welche zuerst das Zinn von den Kassiteriden geholt, den Midacritus nennt [71]), ein Name, den man im Sinne derartiger Angaben für mythisch, und vielleicht mit Bochart [72]) für eine Verstümmelung von מֶלֶךְ הַקֶּרֶת oder מלקרת, Melkarth, dem Namen des tyrischen Herakles, dessen Fahrten und Seereisen im Westen einen Hauptbestandtheil der phönizischen Mythologie bildeten, wird halten dürfen.

Auch der Handel an der Westküste Afrika's wurde am stärksten von den kühnen gaditanischen Handelsschiffern und von phönizischen Colonisten in den benachbarten Seestädten betrieben. Beide Küstengebiete, das südwestliche Spanien und Mauritanien, waren schon in der frühesten Zeit commerciell eng verbunden [73]) und unsere Nachrichten weisen außerdem bestimmt darauf hin, daß mit dem Handel und Verkehr auch die Cultur von dem phönizischen Tartessus an die benachbarten Gestade des westlichen Afrika's gekommen war [74]), wo trotz dem, daß hier jetzt fast alle Spuren der Civilisation vernichtet sind, noch jetzt eine der reichsten und wichtigsten Handelsgegenden der Welt ist, und wo in der Blüthezeit der tartessischen Colonien nach den glaubwürdigsten Berichten hunderte von phönizischen Handelsniederlassungen waren [75]). Die Natur hat diese Gegend so herrlich und reich ausgestattet, daß spätere Geographen die Mythe von den Gärten der Hesperiden hierher verlegen. Sie verdient aber auch diese Auszeichnung. Von Larache, der alten großen Doppelstadt Lixus, wo Phönizier und Libyer zusammenwohnten [76]), bis Sale, so berichtet ein neuer Reisender [77]), welcher längs der Küste seinen Weg durch die Provinz el Gharb nahm, wird das Auge durch die Mannichfaltigkeit der Gegenstände, die sich ihm darbieten, angenehm unterhalten. Der ebene Boden, die vielen Landseen und das leuchtende Grün, das sie umgab, die hier und dort zerstreuten Gruppen von Bäumen bekundeten die Fruchtbarkeit des Landes und leiteten auf den Gedanken, daß diese Gegenden zum Aufenthalt eines Volkes bestimmt sind, welches auf einer höheren Stufe der Cultur steht als die jetzigen Bewohner. Ostwärts vom alten Lixus dehnt sich bis zum Atlas eine anmuthige und fruchtbare Ebene aus, die Überfluß an Getreide, Öl und Wachs, und deren Waldungen gutes Schiffbauholz liefern. Der Verkehr mit dem Meere wird durch die zahlreichen Buchten, durch die Flüsse und Ästuarien erleichtert, in welche die See zur Zeit der Fluth tief hineindringt, sodaß sie auch mit großen Schiffen befahren werden können [78]). Hier unterhalb Lixus war an dem Emporicus Sinus, den ich für identisch mit dem Bernsteinsee Cephisias, dem heutigen Landsee El Munja, halte [79]), eine noch in Strabo's Zeit mit phönizischen Colonisten besetzte [80]) und auch von den Gaditanern besuchte [81]) Handelsgegend, die mit ihrem alten Heiligthum [82]) des libysch-phönizischen Herakles ein Centralpunkt des Handels für die nordwestlichen Mauritanier gewesen zu sein scheint. Die wichtigste Handelsgegend wird man aber in der heutigen Provinz Suse zu suchen haben, und zwar da, wo Aggadir, das Karikon Teichos des Hanno, mit den vier andern tyrischen Städten liegt, welche damals dem Loose der übrigen Colonien entgangen waren und von Carthago wieder durch neue Colonisten verstärkt wurden [83]). Die Gegend, wo diese Städte lagen, gehört zu den reichsten und gelegensten Handelsländern Afrika's. In einem Klima, vielleicht dem glücklichsten der Erde [84]), und in dem ergiebigsten Boden gedeihen hier Producte, welche sonst nur im hohen Süden fortkommen. Indigo und Zuckerrohr wachsen wild [85]). Tage lang wandert der Reisende in dem Schatten von Olivenhainen, und mit weniger Nachhilfe würde das Land zu einem Weinberge umgewandelt werden können [86]). Auch an Metallen aller Art, besonders an Silber, Kupfer, Eisen, Bleierz, ist die Provinz Suse reich, und es fehlt nur an fleißigen Händen, um aus den noch von den Portugiesen bearbeiteten Minen reiche Schätze zu gewinnen [87]). Ferner war hier von jeher der Ausgangspunkt für den Handel Marokko's mit dem Sudan. Der Mittelpunkt dieses Handels war bis auf die jüngste Zeit die alte Phönizierstadt Aggadir, wo noch im vorigen Jahrhundert Araber und Bewohner des Sudans Waaren für die südlichen Märkte aufkauften, und beständig waren Karavanen unterwegs, welche von und nach Timbuctu zogen. Diese für den Handel so geeignete Lage der Provinz ist auch den Europäern nicht entgangen [88]). Ehemals war Aggadir der erste Handelsplatz der Portugiesen an der afrikanischen Küste. In neuerer Zeit beabsichtigten die Franzosen in dieser Gegend eine Niederlassung [89]) und der Engländer Jackson machte seiner Regierung den Vorschlag zur Begründung einer neuen Sudancompagnie, die in dem überdies durch seine vortheilhafte Lage als See- und Hafenstadt ausgezeichneten Aggadir ihren Sitz nehmen sollte [90]). Diese Bemerkungen werden hinreichen, um jene von Eratosthenes bezeugten so umfassenden Colonisationen der Tyrier und die nachherigen großartigen Unternehmungen der Carthager zur Wiederherstellung derselben [91]) ins rechte Licht zu setzen. Wir weisen nur noch auf die Spuren hin, daß wirklich in alter Zeit diese Ge-

71) *Plin.* VII, 57. 72) Chanaan. I, 39. p. 723. 73) *Sallust.* Jug. c. 18. 74) a. a. O. Vergl. Anm. 22. 24. 28. 29. S. 367. 75) Oben S. 350 fg. 76) a. a. O. 77) Lempriere, Reise. S. 46 fg. Vergl. Graberg von Hemsö, Das Sultanat Mogh'rib ul-Aksa. S. 14 fg. 66 fg.

78) *Jackson*, Account. p. 14. 33. 79) *Ptol.* IV, 1. *Strab.* XVII, 3. p. 826. *Plin.* XXXVII, 11, 1. Vergl. *Scyl.* §. 111. p. 319 sq. 80) *Strab.* l. c. *Κόλπος, Ἐμπορικὸς καλούμενος, ἔχων Φοινικικὰς ἐμπορικὰς κατοικίας.* 81) *Strab.* II, 2. p. 99. 82) *Plin.* V, 1. XIX, 22. *Strab.* XVII, 3. p. 826. 83) s. oben. 84) *Jackson* l. c. p. 19. Graberg a. a. O. S. 14. 85) *Jackson* p. 18. 19. 86) l. c. p. 20. 87) l. c. p. 126. 127. 138. Graberg S. 16 fg. 96. 88) *Jackson* p. 53. 89) l. c. p. 226. 90) l. c. 52. 54 und dessen Account of Timbuctu. p. 67. 91) s. oben S. 363.

genden durch Landhandel in Verbindung mit den Negerländern standen, und bemerken zu diesem Zwecke kurz, erstens daß nach den Aussagen der in diesen Gegenden handelnden Gaditaner die Negercolonien im südlichen Mauritanien [92]) von den bis dahin vorgedrungenen Äthiopen gegründet waren; zweitens daß die Lixiten, welche Hanno an der Grenze der Sahara am Wady 'l Akasse, dem Lixus des Hanno, als Dolmetscher und als Wegweiser für die weitere Fahrt mit sich nahm, ihre Kenntniß der ganzen Küste bis zu dem Cap Verd [93]) nur durch Verkehr mit den jenseitigen Bewohnern erlangt haben konnten, und fügen drittens noch hinzu, daß die Pharusier, welche noch später den Handel auf dieser Strecke mit dem Sudan unterhielten [94]), mit dem phönizischen Herakles, ohne Zweifel, weil sie, wie die Numidier, dessen Cult von den neben ihnen ansässigen Phöniziern sich angeeignet hatten, combinirt und als ein vormals reiches, später aber heruntergekommenes Handelsvolk charakterisirt werden [95]). Wie die Garamanten im östlichen Afrika die Verbindung der phönizischen Emporien an der Syrte mit dem Sudan unterhielten, so waren diese Nomaden die Vermittler an den westafrikanischen Handelsstraßen, die von den tyrischen Colonien in Mauritanien in die Länder am Senegal führten [96]).

Über den Seehandel der Phönizier an der Westküste des mittleren Afrika's besitzen wir noch mehre höchst interessante Nachrichten, welche zwar nicht zunächst den Handel der ältesten, sondern den der späteren Zeit, seit dem Anfang des 5. Jahrh., wo die Carthager unter Anführung Hanno's die älteren Handelsverbindungen wieder anknüpften, betreffen, zugleich aber auch ein bedeutendes Licht auf diese werfen. Hanno's Expedition hatte den Zweck, die von den Pharusiern und Nigriten zerstörten tyrischen Anlagen im südlichen Mauritanien [97]) wieder herzustellen und die alten Handelswege wieder zu eröffnen, welche von diesen Stationen aus zur See nach den Negerländern führten. Zu diesem Zwecke führte er 30,000 Colonisten nebst allem dem, was zur Gründung von Colonien erfoderlich ist, mit sich, gründete zuerst eine neue Stadt, Thymiatherion (Themetra, jetzt Mamora), und besetzte die noch vorhandenen älteren Städte Karikon Teichos, oder Aggadir, und in deren Nähe Gytte, Akra, Melitta und Drambys mit neuen Colonisten. Von da fuhr er mit einem Theile seiner Flotte bis zu dem Grenzfluß der Wüste, dem Lixus [98]), wie mit phönizischem Namen (auf Münzen: לכש) auch ein Fluß im nördlichen Mauritanien, jetzt Lukos oder el Kos, nebst der dabei liegenden libysch-phönizischen Colonie hieß [99]). Der Lixus des Hanno ist der heutige Wady 'l Akasse, auch Wady Nun genannt [1]), und hat, wie die meisten Flüsse Mauritaniens, den alten Namen noch bis auf den heutigen Tag in seiner Verstümmelung erhalten. Bis dahin war (wie ja auch an dem phönizischen Namen des Flusses, der in anderer Form in dem kanaanitischen Städtenamen לָכִישׁ, Lachis, wieder erscheint, sich deutlich zeigt) den Carthagern die Gegend bekannt. Weiter über die Sahara hinaus reichte aber damals ihre Kunde der Gegend nicht; denn wie Hanno in seinem Berichte weiter erzählt, nahmen die Carthager, nachdem sie mit den Lixiten Verbindungen angeknüpft hatten, von ihnen Dolmetscher, welche, wie der Verlauf der Erzählung zeigt, mit der Sprache und der Gegend bis zum Cap Verd bekannt waren, mit sich „und schifften die Wüste (τὴν ἐρήμην) entlang gegen Süden, zwei Tage; dann wiederum östlich, eine Tagesfahrt. Dann fanden wir, fährt Hanno fort, in dem Winkel eines Meerbusens eine kleine Insel von fünf Stadien im Umfang. Wir besetzten sie mit Ansiedlern und nannten sie Kerne [2])," es ist, worin wir mit den gründlicheren Untersuchungen über den Periplus des Hanno übereinkommen, die kleine Felseninsel Arguin, neun Meilen unterhalb des Cap Blanko, mit deren Besetzung auch die Portugiesen ihren Handel mit den Negerländern eröffneten. Von dieser Insel aus betrieben die Carthager seit Hanno den Handel an der Westküste Afrika's, wie aus dem Periplus des Scylax bekannt ist, welcher über den Handel von Kerne folgenden, für die Handelsgeschichte wichtigen, leider nur theilweise durch Abschreiberfehler verstümmelten Bericht [3]) gibt: „Die, welche hier Handel treiben, sind Phönizier. Wenn sie bei der Insel Kerne angelangt sind, so lassen sie ihre Schiffe landen, schlagen auf Kerne Zelte auf, laden die Waaren in kleine Fahrzeuge und schaffen sie ans Festland. Sie handeln aber mit den Äthiopen, welche ihnen Häute von Hirschen, Löwen, Panthern, Elephanten, ferner Elfenbein und Häute von zahmem Vieh verkaufen. Die phönizischen Kaufleute bringen ihnen Salben, ägyptisches Glas [4]), attische Töpfergefäße und Trinkgeschirre, die (in Athen) am Feste der Χόες (dem zwölften Tage der attischen Anthesterien) feil sind. Diese Äthiopen leben von Fleisch und Milch; sie bereiten vielen Wein aus Weinstöcken, den die Phönizier gleichfalls einführen. Sie haben auch eine große Stadt, wohin die Phönizier schiffen." Ohne auf diese inhaltreichen Mittheilungen, die erst im rechten Lichte erscheinen, wenn man dabei auf die localen Verhältnisse und auf den alten Verkehr der Portugiesen an dieser Küste Rücksicht nimmt, näher einzugehen, wollen wir hier nur darauf hinweisen, daß diese langhaarigen Äthiopen, wie Scylax sie charak-

92) *Ephorus* ap. *Strab.* I, 2. p. 33. 93) *Hannon.* Peripl. §. 14. p. 37. ed. *Kluge.* 94) Vergl. *Strab.* XVII, 3. p. 826. 828. *Mela* I, 4. 95) *Mela* III, 10. *Plin.* V, 1. 96) Die Schwierigkeiten eines Verkehrs des nördlichen Afrika's mit dem Sudan sind in neuerer Zeit sehr übertrieben worden. Jetzt, wo wir die Sahara aus französischen Nachrichten von Algier her besser kennen, erscheint der Gegenstand in einem andern Lichte, als er nach Heeren und Walkenaer erschien. Jackson (l. c. p. 53) sagt schon von den Bewohnern in Nun, den Vorgängern der Lixiten des Hanno: They traverse the desert to Soudan, Timbuctoo and Wangara with as little preparation as we should make to go from London to Hampstead. 97) *Strab.* XVII, 3. p. 826. 98) *Hannon.* Peripl. §. 6. p. 26.

99) Oben S. 352.

1) Jackson a. a. O. S. 10. 276. 2) §. 8. p. 30. 3) §. 111. p. 322 *Gail.* p. 54. *Huds.* 4) Der Text: *μύρον, λίθον Αἰγυπτίαν, ἄπρους ἐξαράκτους* ist in den letzten Worten unsicher. Über *λίθος*, Glas, vergl. Becker, Charikles. 2. Th. S. 132.

terisirt [ohne Zweifel das Handelsvolk der Azenagi bei Cadamosto [5]), die von Arguin den Handel nach Timbuctu trieben], als ein gebildetes Volk erscheinen, welches den Weinbau und Weinhandel betrieb, um daran eine für die Geschichte des ältesten Handels an dieser Küste folgenreiche Bemerkung zu knüpfen. Der Weinbau, welcher sich durch das ganze westliche Mauritanien [6]) und weiter über die Sahara hinaus bis zum Cap Verd verfolgen und bis ins höhere Alterthum [7]) hinauf verweisen läßt, war die Veranlassung, hierher die Geburt des Dionysos zu versetzen. Der Weingott der Libyer war am Westhorn (*ἑσπέρου κέρως*) geboren, dem Cap Verd der neuern Geographie, in der Nähe der (von Kerne genannten) keraunischen Gebirge. „Die Gegend war hier so ergiebig, daß sie von Weinstöcken aller Sorten voll war; sie wuchsen wild, an den Bäumen emporrankend." So die Mythe der Libyer bei Diodor [8]), die in Beziehung auf die Weincultur ihre Bestätigung an dem Periplus des Scylax findet. Der Weinstock muß aber durch die Phönizier bis in diese Gegenden gebracht sein. Das mittlere und südliche Afrika hatte bis auf die Ansiedlungen der Portugiesen keinen Wein. Sie haben ihn zuerst auf die kanarischen Inseln und später an die atlantische Küste des mittleren Afrika's verpflanzt; nur da, wo europäische Colonisten in diesem Striche angesiedelt sind, wächst jetzt Wein; das Innere kennt ihn nicht. Jene Phönizier, die Hanno nach Kerne übersiedelte, können aber ihn nicht hierher verpflanzt haben. Abgesehen davon, daß in der Zeit des Scylax diese Ansiedlung nicht mehr existirte und demnach nicht von Bedeutung gewesen sein kann, so weiset die Mythe von der Geburt des libyschen Weingottes offenbar auf ein höheres Alter und somit denn auch auf eine alte Verbindung der Küstengegenden von Cap Blanko bis zum Cap Verd, wo der Weinbau gepflegt wurde, mit den alten tyrischen Colonien in Mauritanien hin. Die Insel Kerne aber wird man im Hinblick auf die Mythe, wonach die Amazonen — wie der griechische Bericht die hier hausenden wilden Frauen nannte, die in der einheimischen Ansicht als Gerissenweiber erscheinen — diese Anlage in Besitz genommen haben sollen [9]), und der libysch-phönizische Herakles, der Repräsentant alttyrischen Einflusses in Afrika, in der Mythe von den wilden Frauen auf Kerne, die doch gewiß phönizisch ist, spielt [10]); dann in Betracht, daß die Niederlassung, welche Hanno daselbst stiftete, eine genaue Kunde der dortigen Handelsverhältnisse voraussetzt, für eine ältere phönizische Colonialstätte halten dürfen, welche dieselbe Bestimmung, die sie im Plane des Hanno hatte, eine Station für den Handel mit dem innern Afrika und für weitere Handelsfahrten zu bilden, schon vorher gehabt hatte, und, als die Carthager eine neue Organisation der alten tyrischen Colonial- und Handelsverhältnisse im atlantischen Meere unter Himilco und Hanno versuchten, dieser ihrer früheren Bestimmung wieder zurückgegeben werden sollte.

Das Hauptziel dieser Handelsunternehmungen war das Gold des Sudan. Es ist der Magnet, welcher noch jetzt die arabischen und maurischen Karavanen durch die Sahara zieht, vordem die Portugiesen und ihre Nachfolger an die atlantische Küste gelockt und so denn auch die Carthager und ihre Vorgänger, die Tyrier, hierher geleitet hat. Wie sie aber über ihre Handelswege überhaupt so zurückhaltend waren, so sind besonders über diesen Handel die Berichte schweigsam, und nur Herodot hat eine Kunde davon bei den Carthagern erfragt und zweierlei in Erfahrung gebracht. Die eine Mittheilung sagt, woher das Gold komme; sie ist wie fast alle dieser Art ein *Φοινικικὸν ψεῦδος*, und geht dahin, daß Jungfrauen auf der Insel *Κύραυνις* [deutlich eine Combination von *Κέρνη*, in dessen Nähe auch Diodor [11]) ein Gebirge *Κεραύνια* erwähnt] an mit Pech bestrichenen Vogelfedern den Goldstaub aus dem Schlamme eines Sees hervorholten [12]), wie denn in der That die Frauen in den Ländern am Senegal das Gold, welches sie in dem Schlamm oder im Sande der Flüsse und Teiche auflesen, in Federkielen sammeln [13]). Von dem Goldreichthum der Bewohner von Kerne [14]), wovon die Handelsnachrichten bei Scylax aus dem angedeuteten Grunde schweigen, und von einem See daselbst [15]) wissen auch Andere zu berichten. Die zweite Mittheilung Herodot's [16]) meldet von jenem stummen Handel, der im Alterthum auch in anderen Gegenden [17]), namentlich zwischen den Ägyptern und Äthiopen [18]), Sitte war, und in Beziehung auf den Goldhandel an der Westküste Afrika's zwischen Mauren und Negern noch von den Reisenden der letzten Jahrhunderte oft bezeugt wird [19]). Die Carthager trieben ihn an einer nicht näher bezeichneten Küste des westlichen Afrika's, die jedenfalls aber südlich von Kerne oder Arguin zu denken ist, von ihren Schiffen aus, indem sie — eine Hinweisung auf regelmäßig stattfindenden Verkehr — durch den aufsteigenden Rauch angezündeter Feuer ein Signal ihrer Ankunft gaben, nachdem sie vorher die mitgebrachten Waaren am Strande ausgelegt und sich zurückgezogen hatten. Dann erschienen die Eingebornen mit ihrem Golde und legten dessen für die Fremdlinge soviel aus, als nach ihrer Abschätzung deren Waaren werth waren. Von diesem Goldhandel ist seitdem nicht mehr die Rede und auch der Verkehr mit Kerne, den Eratosthenes noch zu kennen schien, hatte schon vor Carthago's Fall

---

5) El libro de la prima navigazione per l'Oceano a le terri de' Negri. c. IX — XII. 6) Vergl. *Mela* I, 5. *Paus.* I, 33, 4. *Plin.* H. N. V, 1. 7) Vergl. *Plin.* V, 1: Vestigia *habitati quondam soli*, vinearum palmetorumque reliquiae, wonach die Angabe von wilden Weinstöcken in dieser Gegend bei Pausanias (l. c.) zu würdigen ist. 8) III, 68, 70. 9) *Diod.* III, 54. Vergl. *Plin.* VI, 36. *Mela* III, 9. *Palaephat.* c. 32. 10) *Diod.* III, 55.

11) *Diod.* III, 68. 70. 12) *Herod.* IV, 195. Vergl. *Achill. Tat.* II, 15. 13) Mungo Park, Reise. S. 270. 272. 14) *Palaeph.* c. 32. 15) Vergl. *Dion. Perieg.* v. 218 und die Commentare von Eustathius u. A. dazu p. 126. 339. 407. ed. *Bernhardy.* 16) IV, 195. 17) *Eustath.* ad *Dion.* 752. p. 242. *Mela* III, 7. Vergl. L. Georgi, Alte Geographie. 2. Abth. S. 284 fg. 18) *Philost.* vita Apollon. VI, 2. 19) John Windus, Reise in die Berberei. 2. Th. S. 143. Höst, Nachrichten von Fez und Marokko. S. 279. Allgem. Historie der Reisen. 2. Th. S. 76.

aufgehört, weswegen die merkwürdige Handelsstätte seit Polybius ihrer Lage nach unbekannt geworden war und daher falsch bestimmt oder gar ins Gebiet der phönizischen Lügen verwiesen wird [20]). Allein der Handel der Phönizier dauerte (wie schon die meistens phönizischen Namen der Küstenörter, Flüsse und Vorgebirge im Polybius und Ptolemäus lehren) hier noch später fort und wurde von den Colonialstädten in Spanien und Mauritanien betrieben [21]), welche mit ihrer phönizischen Sprache und Bildung auch die Unternehmungslust ihres Volkes bis auf die Zeit der römischen Herrschaft aufbewahrt hatten, über diesen Handel aber, wie Strabo andeutet [22]), ebenso schweigsam waren, wie die alten Phönizier.

Auch die kanarischen Inseln gehörten zu diesem westlichen Handelsgebiete der Phönizier. Von den Carthagern ist dieses bekannt [23]); die Gaditaner, welche auch bis nach Britannien und Äthiopien handelten, trieben hier einen sehr ergiebigen Thunfischfang [24]), und Juba, der König Mauritaniens und bekannte Schriftsteller, stellte hier, ohne Zweifel unter Herbeiziehung der im westlichen Afrika angesiedelten Phönizier, die Purpurfärbereien wieder her, die, wie seine Nachrichten von älteren Anlagen auf diesen Inseln unzweideutig zeigen [25]), schon vorher hier bestanden hatten.

Schließlich haben wir noch der merkwürdigen Umschiffungen Afrika's zu gedenken, die von Phöniziern zu verschiedenen Zeiten ausgeführt sein sollen. Eine östliche Umschiffung Afrika's meldet Herodot in jener bekannten, bis auf die neueste Zeit vielfach besprochenen Stelle [26]): „Necho sandte phönizische Männer auf Schiffen mit dem Auftrag ab, sie sollten zurück durch die Säulen des Herakles bis in das nördliche Meer schiffen und so nach Ägypten zurückkehren. Die Phönizier fuhren nun vom rothen Meere ab und beschifften das nördliche Meer. So oft es Herbst wurde, hielten sie an und besäeten das Land, wo sie jedes Mal in Libyen waren und warteten die Ernte ab, und wenn sie geerntet hatten, so schifften sie weiter, sodaß sie nach Ablauf von zwei Jahren im dritten Jahre durch die Säulen des Herakles herumbogen und nach Ägypten kamen. Und sie sagten, was mir zwar nicht glaublich scheint, vielleicht aber einem Anderen, wie sie bei der Umschiffung Libyens die Sonne zur Rechten gehabt hätten." Diese Nachricht trägt, was die Vertheidiger derselben nicht hätten verkennen sollen, den Charakter einer traditionellen Mittheilung. Was sie, in Übertragung der Schiffahrtsverhältnisse des mittelländischen Meeres, von einem mare clausum während der winterlichen Zeit, ferner, nach der gewöhnlichen Ansicht der Alten, von der gänzlichen Unfruchtbarkeit der südlichen Hälfte Afrika's [27]) voraussetzt, gehört ins Gebiet der Combination. Allein dies kann kein Grund sein, den wesentlichen Inhalt zu verdächtigen. Wir halten ihn für unantastbar. Möge man auf die historischen Voraussetzungen der Erzählung, auf die anderweitig bekannten Bestrebungen der ägyptischen Pharaonen zu jener Zeit und Necho's insbesondere, auf sein Verhältniß zu den Phöniziern, auf die See- und Handelsfahrten derselben — hier in größtentheils bekannten Meeren — oder auf Herodot's Quelle, die ägyptischen Priester (die wol den Ägyptiern, kaum aber den ihnen sonst verhaßten Phöniziern die Ehre der Entdeckung zuerkannt haben würden) hinsehen, oder möge man einzelne Momente in der Erzählung, namentlich den Umstand, daß die Sonne den Seefahrern zur Rechten anstatt zur Linken erschienen sei, berücksichtigen: äußere und innere Glaubwürdigkeit wird man auch hier dem vielbewährten Geschichtschreiber zuerkennen müssen. Anders freilich verhält es sich mit den von Westen ausgegangenen Umschiffungen Afrika's durch phönizische Seefahrer. Sie sollen in jüngerer Zeit von Gades ausgegangen sein. Der römische Annalist, Cölius Antipater, lernte einen gaditanischen Kaufmann kennen, welcher eine Handelsreise um Libyen nach dem östlichen Äthiopien ausgeführt haben wollte [28]). Posidonius [29]) redet von Trümmern eines gaditanischen Schiffes, die in seiner Zeit durch Meeresströmungen nach Arabien getrieben worden, und später soll unter der Regierung des Augustus nochmals das Wrack eines gaditanischen Handelsfahrers an der Küste Arabiens aufgefunden worden sein, wie Plinius [30]) berichtet. So wenig Grund vorhanden ist, diese Angaben in Abrede zu stellen, da ähnliche Fälle aus der Schiffahrtsgeschichte zu allen Zeiten und zwar bei weniger tüchtigen Seefahrern, als es die Gaditaner waren (wir erinnern nur an die Handelsfahrten der Inder zum südöstlichen Afrika und der alten Araber nach Hinterindien, an die Fahrten der Normannen bis ins schwarze Meer), vorliegen, so wird man doch Bedenken tragen, diesen nicht hinlänglich verbürgten Nachrichten vollen Glauben beizumessen.

7. Industrie und Kunst.

Für einen so umfassenden und so mannichfachen Handelsverkehr, welcher den Osten und Westen der alten Welt umschloß und kein nutzbares Product, kein Erzeugniß des eigenen und fremden Fleißes ausschloß, die Waaren zu beschaffen: dies war das Hauptstreben des erwerbslustigen, in seinen Handelsunternehmungen ebenso kühnen als unermüdlichen Volkes. Die Culturverhältnisse der Euphratländer und Ägyptens, nach allen Gründen die Prämissen der Handelsunternehmungen der Phönizier, boten diesen Bestrebungen die Hand, und so darf es nicht befremden, daß die Industrie und Kunst derselben auf eine selbständige Entwickelung keinen Anspruch machen kann. Zwar kennen wir die vielen Erzählungen, wodurch sie selbst bemüht waren, das hohe Alter und die Selbständigkeit ihrer Bil-

20) Bei *Strab.* I, 3, 2. p. 47. 21) Anm. 22. 24. 28. 29 auf dieser Seite. 22) Vergl. II, 5, 33. p. 137 mit II, 3, 4. p. 99. 23) *Diod.* V, 19, 20. *Aristot.* de mirab. auscult. c. 85. 24) *Aristot.* l. c. c. 148. 25) *Plin.* H. N. VI, 37. *Solin.* c. 56. 26) IV, 42. Vergl. Junkmann, Die Umschiffung Libyens durch die Phöniker. Neue Jahrb. für Philologie und Pädagogik. 7. Supplementband. S. 367—384. Ders. Die Umschiffung Libyens durch die Phöniker. Ein Nachtrag. a. a. O. 10. Supplementband. S. 141—156.

27) Vergl. *Herod.* IV, 185. 28) *Plin.* H. N. II, 67. 29) Bei *Strab.* II, 3, 4. p. 99. 30) *Plin.* H. N. II, 67.

dung ihrem Volke zu vindiciren. Da ist fast keine nützliche Einrichtung, kein Gewerbe, keine Kunst und Wissenschaft, welche die phönizische Mythologie und Sagengeschichte nicht den alten Bewohnern oder den Göttern Phöniziens aneignete, und der Umstand, daß Phönizier in der ältesten Zeit die einzigen Vermittler zwischen Osten und Westen waren, hat nicht wenig dazu beigetragen, diesen Glauben zu befestigen. Werden doch selbst die ausschließlichen Producte Indiens wol dem phönizischen Lande zugeschrieben [31]). Allein im Lichte der Cultur- und Handelsgeschichte des alten Orients betrachtet, erscheint die Sache völlig anders. Die Waaren, welche ihrem Lande, die Kunsterzeugnisse, welche ihrer Geschicklichkeit oder gar ihrer Erfindung zugeschrieben werden, kamen größtentheils aus anderen Ländern, oder sie waren fremder Kunst nachgebildet. Und so verhält es sich denn auch mit jenen Erfindungen und Einrichtungen, die gewöhnlich von der Erfindsamkeit der Phönizier abgeleitet werden. Sie sollen mit dem Handel auch die Maße, Gewichte und Münzen erfunden haben [32]); allein gründliche Forschungen haben gelehrt, daß die Phönizier für den Westen zwar die Vermittler, nicht aber die Erfinder derselben waren, als welche die alten Babylonier anzusehen sind, und wir können zu diesem Resultate der berühmten „metrologischen Untersuchungen" Böckh's aus der babylonischen Sagengeschichte noch die traditionelle Bestätigung hinzufügen, indem ein Fragment einer babylonischen Königsreihe [33]) den König Samir den Erfinder der Maße und Gewichte nennt. Phönizier sollen nach einer im Alterthume herrschenden Meinung auch die Buchstabenschrift erfunden haben [34]); allein dem steht die wahrscheinlichere Ansicht entgegen, daß diese von einem aramäischen Volke abstammt [35]); und wenn ihnen gar die Erfindung der Astronomie zugeschrieben wird [36]), so spricht nicht nur die innere Wahrscheinlichkeit, sondern auch der allgemein verbreitete Glaube des Alterthums für die Chaldäer als deren Erfinder. Selbst in Beziehung auf die Hauptzweige ihrer Industrie muß ihnen die allgemein zuerkannte Ehre der Erfindung abgesprochen werden. Am häufigsten, wenn auch erst sehr spät, wird den Phöniziern oder gewöhnlicher dem Herakles-Sandan der Tyrier, die Erfindung der Purpurfärberei beigemessen [37]); jedoch ist der Name des dunkelrothen tyrischen Purpurs ארגמן im Hebräischen und also auch wol im Phönizischen nicht semitisch [38]) und bezeichnete ursprünglich (wenn auch nicht im biblischen Sprachgebrauch, wo es als Dibaphon Tyrium aufzufassen ist) eine aus verschiedenen Pflanzen gewonnene Purpurfarbe [39]); die Bezeichnung des Amethystpurpurs תכלת scheint der Aussprache nach aramäisch zu sein; Name und selbst die Mythe vom Sandan, der den tyrischen Purpur erfunden haben soll, sind assyrisch [40]); von Assyrien her kamen (was wenigstens für die Verarbeitung der Purpurstoffe in alter Zeit in den Euphratländern spricht) Purpurzeuche nach Tyrus [41]), die in den assyrischen Mythen von Ninus [42]) und vom Sardanapal [43]) eine wichtige Rolle spielen, beim Costüm der Assyrer als charakteristisch galten [44]), und endlich soll unter dem chaldäischen König Samir die Purpurfärberei erfunden worden sein [45]), eine Mythe, die in sofern man an eine Purpurfarbe, die nicht aus Purpurschnecken bereitet wurde, denkt, unbedenklich der tyrischen von der Erfindung des Purpurs vorzuziehen ist. Nächstdem ist die Glasfabrication als Erfindung der Phönizier am meisten gefeiert [46]); jedoch wird man an der Wahrheit auch dieser Angabe zweifelhaft, wenn man dagegen erwägt, daß diese Kunst in Ägypten als uralt, hier durchaus als eigenthümlich und einheimisch erscheint [47]), und daß, wie wir zeigten, „ägyptisches Glas" phönizischer Handelsartikel war [48]). Bei anderen Zweigen der Industrie und Kunst, namentlich bei den Webereien, den Metallarbeiten, den Götterdarstellungen, wird sich die Abhängigkeit ebenfalls unzweideutig zeigen lassen.

Wenn wir so den selbständigen Charakter phönizischer Industrie und Kunst in Anspruch nehmen, so soll damit nicht das hohe Alter und der erfolgreiche Betrieb derselben bei den Phöniziern geleugnet werden. Schon die zahlreichen Mythen, wodurch sie fast alle Erfindungen auf diesem Gebiete in Anspruch nehmen, legen darüber ein ebenso unzweideutiges als für das hohe Alter ihrer Cultur rühmliches Zeugniß ab. Übersehen wir die einzelnen Zweige ihrer Industrie und wenden uns zunächst zur Landescultur, so ist vor allem die sorgfame Pflege des Weinbaues, angeblich eine Erfindung der Tyrier [49]), zu rühmen, die noch im Mittelalter jährlich eine zwiefache Weinernte zu erzielen wußte [50]), und in fast allen phönizischen Städten mit großem Erfolge betrieben wurde. Weine von Tyrus, Byblus, Berytus, Aradus, vom Libanon, von Laodicea, Botrys, Tripolis, Sarepta, Askalon, Gaza waren geschätzte Handelsartikel; einzelne derselben werden von griechischen und römischen Feinschmeckern oft gepriesen [51]), und außerdem als Waaren genannt, die bis nach Arabien, Indien und zu den westlichen und östlichen Äthiopen ausgeführt wurden [52]). Das hohe Alter und den Betrieb des Ackerbaues bekunden die Mythen und der Cult der zahlreichen Götter, denen mit der Pflege auch die Erfindung zuerkannt wurde [53]). Den Anbau des Weizens, welcher in der ausgezeichnetsten Qualität, als feinstes Mehl, in den Handel kam [54]), sollen die Tyrier erfunden haben [55]). Gartenbau und Obstbaumzucht

31) Vergl. Anm. 3. S. 356. 32) Vergl. Böckh, Metrologische Untersuchungen. S. 42. 33) *Bar-Hebraeus*, Chron. p. 10. 34) Phön. 1. Bd. S. 518 fg. 35) Vergl. Böckh a. a. O. S. 41. 36) Vergl. *Bochart* l. c. I, 8. p. 410. 37) *Pollux*, Onom. I, 45 u. A. 38) Vergl. F. Benary in den Jahrbb. für wissenschaftliche Kritik. Jahrg. 1841. S. 141. 39) Vergl. Ibn-Balthar von Sontheimer. 1. Bd. S. 28.

40) Phön. 1. Bd. S. 458 fg. 41) Ezech. 27, 23. 24. Vergl. V. 16. 42) *Cramer*, Anecd. gr. Oxon. Tom. III. p. 413. 43) Vergl. O. Müller, Vermischte Schriften. 2. Th. S. 101 fg. 44) Ezech. 23, 5. 6. 12. 45) *Bar-Hebr.* l. c. p. 10. 46) s. unten Anm. 43. S. 371. 47) Vergl. *Wilkinson*, Manners and customs of the ancient Egyptians. Vol. III. p. 88 sq. 48) s. Anm. 4. S. 365. 49) *Achill. Tat.* II, 2. 50) Vergl. *Brocardus*, Terrae s. descriptio, in *Grynaeus* Novus orbis. p. 333. 51) Vergl. Phön. 2. Bd. 52) s. Anm. 7. S. 366. 53) s. Art. Religion d. Phön. Anm. 1. S. 405. 54) *Athen.*, 49. v. 28. 55) *Wilh. Tyr.* Bellum sacr. XIII, 1.

waren bis zum Mittelalter in Phönizien in großem Flor und müssen nach allem dem, was wir von den Ziergärten Palästina's schon in Salomo's Zeit und von der kunstgerechten Pflege dieses Zweiges der Industrie bei den Carthagern wissen, schon im Alterthume geblüht haben[56]). Flachs wurde in vorzüglicher Güte gezogen[57]). Daß Fischerei, ein von alter Zeit her geübter Haupterwerbszweig war, deutet schon der Name des Hauptstammes der Phönizier, der Sidonier, von Sidon, d. i. Fischfang[58]), an. Nicht nur im mittelländischen Meere, sondern bis zum Pontus und zur Mäotis im Osten und im atlantischen Meere im Westen wurde der Fischfang von den Phöniziern betrieben, wie wir bereits oben zeigten, wo zugleich der Pökelanstalten (ταριχεῖα) an verschiedenen Orten und der frühen Anlage derselben gedacht wurde[59]). Da besonders von Tyrus[60]) und Berytus[61]) aus ein starker Fischfang betrieben wurde, so befremdet es nicht, hier Gottheiten des Fischfanges, denen die Erfindung desselben zugeschrieben wurde, zu begegnen[62]).

Die Baukunst wurde in Phönizien schon im hohen Alterthume nach allen Zweigen und Richtungen hin betrieben. Auch hier nahmen die Phönizier für sich und ihre Götter die Ehre der Erfindung und Vervollkommnung in Anspruch. Von den Hütten aus Schilf und Papyrus[63]), den Wohnungen aus Backsteinen, die an der Sonne getrocknet waren[64]), bis zu den Höhlenbauten und Atrien an Tempeln und Palästen[65]) soll in stufenmäßiger Entwickelung der Bau der Häuser in Phönizien vervollkommnet sein. Auch die älteste Befestigung der Städte wird an Phönizien geknüpft[66]), und Straßenbau, welcher anderswo erst sehr spät zum Vorscheine kommt, soll von da ausgegangen sein[67]), wie denn der gepflasterten Straßen von Carthago[68]) und Tyrus[69]) schon gleichzeitig mit der Stiftung dieser Städte gedacht wird. Was wir aus den biblischen Büchern von der Geschicklichkeit der sidonischen und namentlich der giblitischen Bauleute[70]), von ihren Palast- und Tempelbauten in Jerusalem[71]) wissen; was ferner in Beziehung auf die gleichzeitigen Bauten von Tempeln in Tyrus aus phönizischen Annalen gemeldet wird[72]), und außerdem von uralten Heiligthümern in fast allen phönizischen Städten und Colonien — wir werden sie später einzeln nennen[73]) — bekannt ist, läßt zwar ein günstiges Urtheil über das hohe Alter, sowie über die Geschicklichkeit in der Ausführung dieser Bauten zu; allein sie können doch, wenn man etwa die Wasserbauten und Hafenanlagen ausnimmt, weder auf Originalität, noch auch, wie die Bauwerke der Ägypter und Babylonier, auf Großartigkeit der Ausführung Anspruch begründen. Das Baumaterial lieferten die Marmor- und Steingruben, und die Cedern- und Cypressenwaldungen des Libanon. Das Mauerwerk wurde bis zu dem kunstvoll verzierten Gesims[74]) von gewaltigen Quadern aufgeführt, die acht bis zehn Ellen groß waren[75]) und in deren Zurichtung die Phönizier von früher Zeit her einen großen Ruf hatten[76]). Die Stein- und Marmorgruben im Libanon, in denen diese Steinmassen mit der Säge zerschnitten[77]) wurden, werden schon in der Mythe gefeiert und wurden von Kadmus, dem Repräsentanten der altphönizischen Kunst, abgeleitet[78]). Bei den Tempeln wurde Holz, und zwar Cedern, wegen ihrer Dauerhaftigkeit, zu dem Dachwerk[79]), dem Gebälk[80]), zu der Bekleidung der Wände[81]) und etwa zu den Hallen[82]) verwandt. Nach Außen fielen die phönizischen Häuser durch die weiße Bekleidung und das kunstreiche Giebelwerk auf[83]); im Innern waren sie mit verschwenderischer Pracht geziert: das Getäfel an den Wänden war mit Goldblech bekleidet[84]), oder mit Elfenbein[85]) oder seltenem Holz künstlich ausgelegt[86]); der Fußboden mit Marmor gepflastert[87]). Indem wir in Beziehung auf die Tempelbauten auf den Abschnitt über die Religion verweisen und zu der Wasserbaukunst übergehen, die im punischen Afrika von alter Zeit her in Flor[88]), aber auch in Palästina schon sehr früh cultivirt war, sind zunächst die Cisternen zu nennen, die, hinlänglich bekannt aus dem A. T., auch in Berytus[89]), in Aradus[90]), in Tyrus[91]), in Gades[92]) waren, und in Verbindung mit Aquäducten im ehemaligen punischen Afrika noch jetzt an manchen Orten, namentlich an der Stätte des alten Carthago[93]), angetroffen werden. Wasserbecken zur Ableitung der Sümpfe sollen schon in der mythischen Vorzeit angelegt sein[94]) und werden noch jetzt in Phönizien angetroffen[95]). Herodot rühmt die Geschicklichkeit der Phönizier bei Kanalbauten[96]). Ein rühmliches Zeugniß von der Kunst der phönizischen Baumeister, deren architektonische Kenntnisse auch mannichfache Zeugnisse bekunden[97]), legen die in alterthüm-

56) s. oben. 57) Vergl. *Herod.* VII, 25. 34. 58) s. oben. 59) s. Anm. 73. 87. S. 359. 37—50. S. 361 fg. 60) s. Anm. 37. 41. S. 361. 61) Vergl. *Nonn.* Dion. XLI, 34. 62) s. Art. Religion der Phönizier. Anm. 23 fg. S. 406. 63) *Sanchon.* p. 16. 64) l. c. p. 20. Ein Baalstempel von solchen Backsteinen in Samarien. 65) l. c. p. 22. 66) l. c. p. 28. 67) *Isid.* Origg. XV, 16, 6. *Serv.* ad Aen. I, 423. 68) *Virg.* Aen. I, 423. 69) *Nonn.* Dion. XL, 354 sq. 70) 1 Kön. 5, 20. Vergl. 2 Sam. 5, 11. Ezech. 27, 9. 1 Kön. 5, 32. 71) 2 Sam. 5, 11. 1 Kön. 5, 19 fg. Esra 3, 7. 72) *Joseph.* c. Apion. I, 17. 18. 73) s. unten Art. Religion der Phönizier. Anm. 97—10. S. 417.

74) Vergl. *Diod.* 5, 12 mit LXX. 1 Kön. 7, 9 und *Joseph.* Antiq. VIII, 3, 9. 75) 1 Kön. 5, 31. 7, 10. 76) Vergl. die beiden folg. Anm. 77) Vergl. 1 Kön. 7, 9 mit *Stat.*, Silv. I, 5, 39: Quasque Tyrus niveas secat et Sidonia rupes. *Virg.* Aen. I, 427. 78) *Theophrast.* ap. *Plin.* H. N. VII, 57. 79) *Menander* ap. *Joseph.* c. Apion. I, 18. 80) *Plin.* H. N. XVI, 79. *Sil. Ital.* III, 18. Vergl. 1 Kön. 6, 9. 10. 81) Vergl. 1 Kön. 6, 15 fg. Jer. 22, 14. Hagg. 1, 4. 82) 1 Kön. 7, 2 fg. 83) Vergl. *Diod.* V, 12. 84) Laquearia aurea in Carthago. *Virg.* Aen. 1, 725. *Plin.* H. N. XXXIII, 18. Vergl. 1 Kön. 6, 21. 85) Die Elfenbeinpaläste in Samarien: vergl. 1 Kön. 22, 30. Am. 3, 15; in Tyrus: Ps. 45, 9. 86) Vergl. Ezech. 27, 6. 87) *Cato* ap. *Festum* s. v. *Pavimenta Punica.* Vergl. Esth. 1, 6. 88) Vergl. *Cassiod.* Var. lib. IV, 53. 89) Darauf bezieht sich der Name des (an Wasser armen) Ortes בארות, Brunnen, d. i. Cisternen. Vergl. *Steph. Byz.* s. v. *Βηρυτός.* 90) *Strab.* XVI, 2. p. 753 sq. Pococke, Beschr. des Morgenlandes. 2. Th. S. 293. 91) *Joseph.* Antiq. IX, 14, 2. 92) *Strab.* III, 5. p. 173. 93) Vergl. *Falbe*, Recherches sur l'emplacement de Carthage. (Paris 1833.) 94) *Maundrell*, A tour to Aleppo. p. 16. 95) *Appian.* Cyneg. II, 124. 96) *Herod.* VII, 23. 97) *Diod.* XVII, 41. 43. *Curt.* IV, 3. *Vitruv.* X, 13 (19), 2. 16 (22), 3. *Plin.* VII, 57.

lichen Resten noch vorhandenen Wasserleitungen in Ras el Ain, dem alten Palätyrus, ab. Sie dienten zur Bewässerung von Palätyrus und der Umgegend, und auch die Insel Tyrus, ein nackter Felsen, mit einer Erdaufschüttung an der östlichen Seite, erhielt, wahrscheinlich noch ehe der von Alexander aufgeworfene Isthmus vorhanden war, von da ihr Wasser durch eine unterirdische Leitung. Schon im 8. Jahrh. v. Chr., wo sie jedoch mit der Insel noch nicht verbunden waren, geschieht dieser später oft gedachten und beschriebenen merkwürdigen Bauten Erwähnung [98]). Wahrhaft großartig waren die von dem Könige Hirom I. ausgeführten Wasserbauten [99]), wodurch der größere Theil der Insel Tyrus dem Meere abgewonnen war. Die dem Continente zugekehrte Seite der Insel, die Vorstadt oder der Eurychorus, war aufgeschüttetes Land, während an der nördlichen und westlichen Seite die weit ins Meer hineinragenden Felsenriffe, auf deren einem der berühmte Melkarthstempel lag, gleichfalls mit der Altstadt in Verbindung gebracht und bebaut waren. Dieser ganze Stadttheil, von dem mittelalterliche Reisende noch die Trümmer sahen, wurde durch Erdbeben und die an der palästinensischen Küste damit verbundenen Überschwemmungen fast spurlos vernichtet [1]). Nicht weniger bewundernswürdig waren die schon von den Alten gepriesenen Hafenanlagen an der phönizischen Küste [2]). Sie umschlossen in zwei Abtheilungen den äußern und den innern Hafen, letzterer Kothon [3]), d. i. קטון, der kleinere, genannt, ein ausgegrabenes oder, wie bei Inseltyrus, in dem Felsen ausgehauenes Becken. Gewaltige Dämme im Meere (*προχώματα*) bezeichnen noch jetzt die Stelle dieser Häfen bei der Insel Tyrus, die außer den Neorien für die Kriegsschiffe, zwei dieser Häfen mit den genannten Abtheilungen hatte [4]). — Daß die Schiffbaukunst schon sehr früh zu großer Vollkommenheit gediehen war, bezeugen die weiten Seefahrten, welche schon zur Zeit, wo die ersten genaueren Nachrichten über Phönizien zum Vorschein kommen, ein Jahrtausend vor Christus, auf die Meere von Ophir bis Tarsis, von Indien bis zum atlantischen Meere, sich ausdehnten. Wenn auf diesem Gebiete die Phönizier den Ruhm der Erfindung und der Vervollkommnung, von der ersten Schiffahrt auf einem ausgehöhlten Baumstamm [5]), und im weiteren Fortschritt zum Floß [6]), zum Lastschiff [7]), zur stattlichen Gondel [8]) bis zur vollständig ausgerüsteten Triere [9]) in Anspruch nehmen, so wird ihnen dieser unbestritten bleiben müssen. Mit großer Übereinstimmung wird daher auch von griechischen und römischen Schriftstellern ihnen die erste Erfindung und die Anwendung der Schiffahrt für Handelszwecke zuerkannt [10]) und eingestanden, daß kein anderes Volk in den Seefahrten Gleiches geleistet habe [11]). Das Material zum Schiffbau, Holz, Eisen, Flachs, Theer, lieferte im reichen Überfluß das eigene Land und dazu noch die mit allem, was zur Ausrüstung eines Schiffes gehörte, ebenfalls reich versehene Insel Cypern. So unerschöpflich waren die Hochwaldungen des Libanon, daß außer den Phöniziern und den nächst angrenzenden Völkern, auch die alten Pharaonen Ägyptens [12]), dann die Assyrer [13]), darnach die Chaldäer [14]), später die Perser [15]), Macedonier [16]) und Römer [17]) von da ihr Bauholz zu Schiffen, Palästen und Tempeln bezogen. Da das Land wenige Fichten, desto mehr aber Cedern lieferte, die wegen ihrer Größe und Dauerhaftigkeit noch besser zu Bauholz geeignet sind, so waren diese vorzugsweise zum Schiffbau verwandt [18]), außerdem auch Cypressen [19]); zu den Rudern wurde Eichenholz, welches aus Batanäa kam, gebraucht [20]). Die gewöhnlichen Kauffartheischiffe der Phönizier werden *γαῦλοι* genannt [21]): Schiffe von geringem Tiefgang, breit und gewölbt, daher zur Aufnahme vieler Waaren geeignet, übrigens von verschiedener Größe. Die größten Kauffartheischiffe waren jene aus den biblischen Büchern bekannten Tarsisschiffe, oder turditanische Schiffe, eigentlich Schiffe, die von Turditanien nach Phönizien und in umgekehrter Richtung segelten, in weiterer Bedeutung aber nach fernen Handelsländern bestimmte [22]) und daher zur Aufnahme einer starken Ladung geeignete Schiffe. Sie zeichneten sich, wie noch später die turditanischen Schiffe [23]), durch ihre Größe und auch durch ihre Schönheit aus, weswegen im A. T. Tarsisschiffe bald neben andern Dingen, die in den Augen der Menschen groß und herrlich sind [24]), bald in gleichem Sinne bildlich [25]) genannt werden, und bei Ezechiel [26]) die nach einer alten Sage im Meere schwimmende Insel Tyrus selbst als ein stolz auf den Meereswogen daher segelndes Tarsisschiff mit hohem Cedernmast, bunten Flaggen und herrlichem Tafelwerk eingeführt wird.

Ein Hauptzweig der Industrie und Kunst der Phönizier war auf die Gewinnung und Verarbeitung der Metalle gerichtet. Von dem hohen Alter ihres Bergbaues haben wir zwar mannichfache Kunde. Die phönizische Mythe legt die Erfindung desselben in Turditanien dem Gotte Aletes bei, welcher identisch mit Kadmus ist, der in Thrazien zuerst den Bergbau auf Gold

---

98) *Menand.* ap. *Joseph.* IX, 14, 2. Vergl. Phön. 2. Bd. 99) *Joseph.* c. Apion. I, 17. 18.

1) Phön. 2. Bd. in dem Abschnitt: Topographie von Tyrus. 2) *Maxim. Tyr.* Dissert. XXXV, 2. Vergl. *Joseph.* Bell. Jud. I, 21, 5—7. 3) Vergl. *Serv.* ad Aen. I, 427. Ein Kothon, außer in Carthago auch in Hadrumet. *Hirt.* B. Afr. c. 62. 63. 4) Vergl. Phön. 2. Bd. 5) *Sanchon.* p. 18. 6) l. c. p. 18. 24. 7) *Plin.* VII, 57. 8) l. c. 9) *Clem. Al.*, Strom. I, 16, 76. p. 363. 10) *Tibull.* I, 7, 20. *Nonn.* Dionys. XL, 446 sq. *Mela* I, 12. *Dionys.* Perieg. v. 907. *Eustath.* ad l. p. 276. *Priscian.* Perieg. v. 848. *Avien.* Descr. orb. v. 1067. *Athen.* VI, 106. p. 273.

11) *Strab.* XVI, 2, 23. p. 757. Vergl. *Herod.* VII, 97. *Diod.* XI, 13. 12) *Diod.* I, 57. Vergl. *Theophr.* H. P. V. 8. *Plin.* H. N. XVI, 76, 2. 13) Jes. 37, 24. 2 Kön. 19, 23. 14) Jes. 14, 8. Hab. 2, 17. 15) Vergl. *Herod.* I, 145. III, 136. VII, 1. *Diod.* XI, 61, 75. 77. XIII, 36, 37. 46. *Xenoph.* Hellen. IV, 3. 16) *Arrian.* Anab. III, 6. VII, 19. *Diod.* XIX, 58, 62. 17) *Appian.* de bell. civil. IV, 61. 18) Vergl. Theophrast und Plinius in der Anm. 12 auf dieser Seite citirten Stelle. 19) Ezech. 27, 5. 20) Ezech. 27, 6. 21) *Herod.* III, 136. VI, 17. *Scyl.* Peripl. §. 111. p. 322. *Aristoph.* Av. 598 und Schol. ad l. *Athen.* VII, 114. p. 320. Etym. m. s. v. 22) Vergl. 1 Kön. 10, 22. 22, 49. 23) *Strab.* III, 2. p. 145. Vergl. II, 2. p. 99. III, 5. p. 168. 24) Jes. 2, 16. 25) Ps. 48, 8. 26) 27, 4 fg.

betrieben haben soll [27]); und ebenso sehr für das hohe Alter wie für den bedeutenden Umfang, in dem sie den Bergbau betrieben, gibt der Umstand ein sprechendes Zeugniß, daß fast überall da, wo an den Küsten des mittelländischen Meeres, im westlichen Spanien und Afrika und am Pontus Bergwerke im Alterthume waren: in Cypern, in Thasus, in Thrazien, in Bithynien und im nördlichen Kleinasien, in Sardinien, in Turditanien und in Mauritanien, schon in sehr alter Zeit Phönizier angesiedelt waren, die zum Theil nach bestimmten Nachrichten (wir haben in den Abschnitten über die Colonien und den Handel die Belege dafür bereits gegeben) hier mit der Gewinnung der Metalle beschäftigt waren. So werden auch die nach allen Spuren schon sehr früh in Betrieb gesetzten Kupferbergwerke in Phönizien selbst und in dessen nächster Umgebung: im Libanon [28]), in Cilicien [29]), in mehren andern nicht genannten Gegenden Palästina's, wo noch in jüngerer Zeit Bergbau auf Kupfer war [30]), ferner in Edom, namentlich in Phinon [31]), durch phönizische Kunst eröffnet sein. Leider ist aber bei allen diesen zahlreichen Nachrichten und Spuren von dem hohen Alter und dem umfassenden Betriebe des phönizischen Bergbaus aus directen Angaben über die Art des Betriebes nichts Näheres bekannt; nur was wir aus römischer Zeit über den Bergbau in Spanien wissen [32]), wird man mit ziemlicher Sicherheit auf die Phönizier zurückführen können; denn die Römer beließen den Bergbau hier in dem Zustande, wie er von den im Lande ansässigen Phöniziern und Carthagern betrieben wurde und auch die merkwürdige Übereinstimmung der Betriebsweise in den spanischen Bergwerken mit dem von Agatharchides beschriebenen Verfahren der alten Ägyptier [33]), ferner die gleichfalls übereinkommenden Angaben über den Bergbau im Buche Job [34]) (aus der Mitte des 7. Jahrh. v. Chr.) weisen jedenfalls auf eine Abhängigkeit des in der Römerzeit in Spanien beobachteten bergmännischen Verfahrens von der Kunst der alten Orientalen hin. Indem wir das Weitere darüber andern Artikeln dieses Werkes überlassen, machen wir nur noch darauf aufmerksam, daß nach biblischen Andeutungen die Phönizier Silber und Gold auch roh in die Heimath zurückbrachten, vielleicht roh auch in den Handel kommen ließen. Denn die biblischen Schriftsteller reden sehr oft in bildlicher Rede von der Ausschmelzung des Goldes und Silbers, was voraussetzt, daß das Verfahren den Israeliten aus unmittelbarer Anschauung bekannt war, und zugleich andeutet, daß diese Metalle schon damals, wie in späterer Zeit [35]), roh eingebracht wurden. So lernen wir denn auch Einiges über das technische Verfahren der Phönizier bei der Gewinnung der edlen Metalle aus ziemlich unmittelbarer Quelle kennen, was wir hier in der Kürze mittheilen wollen. Das Ausschmelzen (צרף, זקק) der gold- und silberhaltigen Erze war Geschäft des Goldschmiedes, welcher davon seinen Namen, צורף, der Schmelzer, hat. Das Schmelzen geschah, wie bei den Ägyptern [36]), in einem irdenen Gefäße [37]), oder in einem Ofen (כור), welcher von Eisen war [38]). Um reines Silber oder Gold zu gewinnen, wurde das Roherz mehre Male ausgeschmolzen [39]). Dabei bediente man sich des aus der Seifenpflanze gewonnenen Nitrum, בר, ברית [40]); die dadurch ausgesonderten unedlen Theile סגים, d. i. recedanea [41]), werden, in sofern sie metallisch sind, בדיל, stannum, eig. separatum und עפרת, plumbum nigrum, genannt; die Ausschmelzung beider wurde vermittels des Blasebalges und bei wiederholtem Verfahren bewirkt [42]). Auf eine alte Anlage zur Ausschmelzung der nach Phönizien gebrachten rohen Metalle deutet der Name von צרפת, Sarepta, bei Sidon, hin, welcher Schmelze bedeutet.

Die Bearbeitung der Metalle, die in so reicher Menge aus den phönizischen Bergwerken der westlichen Länder und aus dem Goldhandel mit Indien, Arabien und Äthiopien nach Phönizien kamen, war ein Hauptzweig der Betriebsamkeit. Wenn die Kunstfertigkeit der Phönizier, besonders der Sidonier, so oft gerühmt wird [43]), so verdanken sie diesen Ruhm hauptsächlich den kunstvollen Metallarbeiten aller Art, die wir schon aus den ältesten Quellen der Geschichte, aus den biblischen Büchern [44]), aus Homer [45]) und aus altägyptischen Darstellungen [46]) kennen lernen. Man braucht nur einen Blick auf die kunstvollen Metallgeräthe aller Art, welche der phönizische Künstler Hirom für den Salomonischen Tempel anfertigte [47]), zu werfen, um sich zu überzeugen, wie ausgebildet und mannichfach schon in so früher Zeit Arbeiten dieser Art waren. Fassen wir in der Kürze zusammen, was über die Metallarbeiten der Phönizier noch bekannt ist, so bekunden die Säulen von Gold und Erz, welche ihre ältesten Tempel schmückten, daß der Metallguß früh geübt wurde. Die ältesten Denkmäler dieser Art sind die kleinen ehernen Säulen im Tempel des Melkarth in Gades, auf deren Capitälern die Kosten des Baues des gleichzeitig mit der Stadt (1100 v. Chr.) erbauten Tempels verzeichnet waren [48]), und die demnach bis zur Erbauungszeit des Tempels selbst hinaufreichen; ferner die vom Könige Hirom I.) 980—947 v. Chr.) im Tempel des Melkarth zu Tyrus aufgestellte goldene

27) s. unten Art. Relig. der Phönizier. Anm. 15. 16. S. 421. 28) *Euseb.* de martyr. Palaest. 13, 1. 29) l. c. 9, 7. 11, 3. 30) l. c. 8, 1. 9, 7. 13, 1. 31) *Euseb.* Onomast. p. 423. 434. 443. ed. *Martianay.* Alte ägyptische Kupferbergwerke auf der Halbinsel des Berges Sinai; vergl. Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. S. 9 fg. 32) Vergl. Anm. 29. S. 361. 33) Bei *Phot.* p. 447 sq. und *Diod.* III. 34) 28, 1 fg. 35) Vergl. *Martial.* XII, 57.

36) *Agatharch.* l. c. p. 448. *Diod.* III, 14. 37) Vergl. Prov. 26, 23. Ps. 12, 7. Vergl. מצרף neben כור Prov. 17, 3. 27, 21. 38) Deut. 4, 20. 1 Kön. 8, 51. Jer. 11, 4. Vergl. Ezech. 22, 18—22. 39) Ps. 12, 7. Zach. 13, 9. 40) Jes. 1, 25. Vergl. *Celsius*, Hierobot. Pars I. p. 449 sq. 41) Vergl. Jes. 1, 22. 25. Prov. 25, 4. Ezech. 22, 18 fg. 42) Jer. 6, 29. 30. Jes. 1, 25. Vergl. Beckmann, Beiträge zur Geschichte der Erfindungen. 4. Th. S. 334. 43) *Hom.* Odyss. IV, 615. XV, 416. 459. *Strab.* XVI, 2, 24. p. 757. *Eustath.* ad *Dion.* 911. p. 276. *Philon.* de legat. ad Cajum. §. 31. T. II. p. 579. 44) Vergl. Anm. 47 auf dieser Seite. 45) s. Anm. 43 auf dieser Seite. 46) Vergl. *Osburn*, Ancient Egypt. p. 144 sq. 47) 1 Kön. 7, 13—50. 2 Kön. 25, 13 fg. 2 Chr. 4, 15 fg. 48) *Strab.* III, 5, 5. p. 170.

Säule[49]) und die gleichzeitig von dem tyrischen Künstler für den Tempel zu Jerusalem in Erz gegossenen 20 Fuß hohen Säulen[50]). Sie waren in Formen gegossen, ohne Zweifel, wie von der goldenen Säule in Tyrus ausdrücklich gemeldet wird[51]), inwendig hohl, und mithin über einen feuerfesten Kern gegossen. Eine höhere Vollendung der Kunst des Metallgusses bekunden die Geräthe von Erz, welche derselbe Künstler für den Tempel zu Jerusalem anfertigte und aus deren ausführlicher und wiederholter Beschreibung[52]) man sieht, daß sie noch später für ein seltenes Kunstwerk gehalten wurden: das sogenannte eherne Meer, in Form einer aufbrechenden Lilie, 30 Ellen im Umfang, von zwölf Rindern getragen, die Waschbecken für die Priester, ruhend auf einem künstlichen Räderwerk von Erz, reich verziert mit Cherubs, Löwen, Palmen und Blumen. Bei der Scheu der phönizischen Religion das Göttliche im Menschenbilde darzustellen, waren Bildsäulen selten; jedoch werden unter Anderem goldene Bilder des Kronos oder Baal[53]) und in Carthago die eherne Statue desselben Gottes erwähnt[54]). Auch die kleinen Patäken- oder Kabirenbilder, alterthümlich beibehaltene und daher sehr rohe Formen, waren von Erz[55]). Sollen wir hier zugleich des Wenigen gedenken, was von der plastischen Kunst der Phönizier bekannt ist, so sind es leider fast nur diese und die noch zu erwähnenden Götterbildungen, was darüber zu unserer Kunde gekommen ist. Sie können indessen schon aus dem angedeutelen Grunde keinen Maßstab zur Beurtheilung der phönizischen Kunst abgeben. Wenn freilich die Scheusale von Idolen aus Bronze, welche in Sardinien häufig gefunden werden und von denen das Werk von de la Marmora Abbildungen in großer Menge gibt, Gestalten, neben denen die Götzen der alten Mexikaner als Werke des Phidias erscheinen, — wenn sie von den Phöniziern und Carthagern herrührten, so würde dies ihrem Kunstsinn freilich wenig Ehre machen, zugleich aber auch alles das widerlegen, was in diesfälliger Beziehung von ihnen anderweitig bekannt ist. Allein wie die sprüchwörtlich berüchtigte Barbarei der, selbst von den Phöniziern verachteten Sarden[56]) zur Beurtheilung der Cultur des alten Sidon und Tyrus nicht maßgebend sein kann, ebenso wenig wird man jene sardischen Misgestalten für Werke der „kunsterfahrenen" Phönizier halten dürfen. Sie haben mit den Bauwerken Sardiniens ihren eigenthümlichen Typus, der, wie das Mischvolk selbst, von dem sie herrühren, sich vorwaltend als libysch kund gibt. Was wir außerdem noch von den Bildwerken der Phönizier kennen, weiset wol auf einen abhängigen Charakter ihrer Kunst, nicht aber, wie die ebengedachten Darstellungen, auf einen völligen Mangel an Kunstsinn und an Kunstfertigkeit hin. Die Gefäße in der Gestalt verschiedener Thiere[57]), die stierköpfige Darstellung der Astarte und vielleicht auch des Baal-Moloch[58]), die Darstellungen der Götter in Thiergestalt[59]), die Abbildungen derselben in ägyptischem Costüm auf maltesischen, sicilischen und phönizischen Münzen sind aus Ägypten entlehnt; die geflügelten Darstellungen ihrer Götter[60]), die componirten Thiergestalten[61]), die Sphinxe auf turditanischen Münzen haben ihre Vorbilder an babylonisch-assyrischen Kunstwerken; die phönizischen Münzen aus der Perserzeit bekunden persischen, die spätern verrathen griechischen Einfluß, unter dem namentlich carthagische Künstler, wie Boethus, oder jene Künstler, von deren geschickter Hand die Rostra an der Säule des Duilius und die sicilisch-punischen Münzen herrühren, standen. Es bestätigt sich also auch hier, was wir bereits oben über die Industrie und Kunst der Phönizier überhaupt bemerkten, daß sie der Selbständigkeit ermangelte, und ebenso, wie ihre Religion und Mythologie[62]), dem jedesmaligen äußern Einfluß sich hingab. Allein dabei verbürgt ihre, selbst von den kunstsinnigen Griechen zu aller Zeit anerkannte Kunstfertigkeit, und manche der oben angedeuteten Fälle bestätigen es, daß sie ihre Vorbilder erreicht, wo nicht zum Theil sie übertroffen haben werden.

Nächstdem sind unter den Metallarbeiten die Gefäße von Silber und Gold auszuzeichnen, die seit Homer oft als Werke phönizischer Kunst oder als Gegenstände des Handels und des Luxus der Phönizier gedacht werden. Dahin gehören die silbernen Mischkrüge von großem Umfange[63]), die „sidonischen Becher[64])," wie denn von alter Zeit her in Palästina, Syrien und Vorderasien mit Trinkgefäßen in den mannichfachsten Formen ein großer Luxus getrieben wurde[65]). Was diesen von den Phöniziern in den Handel gebrachten und daher zum Theil noch mit phönizischen Namen[66]) genannten Gefäßen einen besondern Werth verlieh, waren die kunstvollen Verzierungen und Einfassungen von Gold an den silbernen[67]), die unter Anwendung des Hammers und Meißels bewirkte Cälatur an den goldenen Arbeiten[68]); ferner die reiche Einfassung von Edelsteinen, die an Pokalen von phönizischer und syrischer Arbeit hervorgehoben wird[69]). Unter den Schmucksachen von edeln Metallen nennen wir die goldenen Halsbänder, die bald mit Elektron[70]), d. i. hier entschieden Bernstein, bald mit Edelsteinen[71]) reich verziert waren. Besondere Auszeichnung verdienen ferner die mit Goldplatten (wol meistens von getriebener Arbeit)

49) s. Art. Religion der Phönizier. Anm. 42. S. 418. 50) 1 Kön. 7, 15 fg. 2 Kön. 25, 16. 17. Jer. 52, 17. 2 Chr. 4, 15—17. 51) *Euseb.* l. c. IX, 34. 52) s. Anm. 47 auf vor. Seite. 53) Anthol. gr. IX, 183. *Eupolemus* ap. *Euseb.* Praep. evang. IX, 30. 54) *Diod.* XX, 14. *Phot.* Lexic. s. v. *Σαρδόνιος γέλως.* 55) Vergl. unten Religion der Phön. Anm. 16. S. 393. 56) *Cic.* orat. pro Scauro. c. 42: A Poenis, admixto Afrorum genere, Sardi, non deducti in Sardiniam atque ibi constituti, sed amandati et repudiati coloni.

57) Vergl. *Aristot.* de mirab. auscult. c. 146. 58) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 379. 59) Vergl. unter Religion der Phön. Anm. 46 fg. S. 403. 60) a. a. O. Anm. 27. S. 357. 61) a. a. O. Anm. 53 fg. S. 419. 62) Phön. I Bd. S. 56 fg. 63) *Hom.* Il. XXIII, 741. *Virg.* Aen. I, 724. *Eustath.* ad *Dion.* 912. p. 277. 64) *Athen.* XI, 34. p. 468. Vergl. *Diod.* XIII, 88. 65) 1 Kön. 10, 21. *Athen.* XI, 27. p. 784. 66) z. B. *Κιβώριον*, *Athen.* XI, 54. p. 478 ist das a. t. ‏כִּיּוֹר‏. 67) Vergl. Odyss. IV, 616. XV, 116. 68) Vergl. *Virg.* Aen. I, 640. *Athen.* XI, 34. p. 468. 69) *Virg.* Aen. I, 729. *Cic.* in Verr. II, 4, 27. *Joseph.* Antiq. VIII, 7, 2. *Agatharch.* ap. *Phot.* p. 459. *Diod.* III, 47. 70) Odyss. XV, 459. 71) *Paus.* IX, 41, 2.

überzogenen Schilde, die von alter Zeit her in Phönizien, Palästina, Syrien und bei den Carthagern oft erwähnt werden[72]). Außerdem waren Überzüge von Goldblechen an den Wänden der Tempel und Paläste, an den Götterbildern und heiligen Geräthen bei den Phöniziern wie bei den übrigen vorderasiatischen Stämmen sehr beliebt[73]). Damit sind die **Elfenbeinarbeiten** verwandt, die seitdem der phönizische Handel sich nach Indien, Äthiopien und dem nördlichen Afrika ausgedehnt hatte, auch in den biblischen Büchern häufig erwähnt werden, und schon in der phönizischen Mythe spielen[74]). Elfenbein diente nun, wie schon früher das Gold, zur Verzierung des Getäfels in Palästen[75]), an Thronen[76]), Divanen[77]), und sogar an den Ruderbänken der Schiffe[78]). Auch zu Bildsäulen[79]), zu Musikinstrumenten[80]), namentlich zu Flöten[81]), bedienten sich die Phönizier des Elfenbeins, wie denn überhaupt indisches und afrikanisches Elfenbein roh und verarbeitet in großer Menge durch sie in den Handel kam[82]). Diesen Arbeiten aus Metall und Elfenbein schließt sich die schon sehr früh geübte Kunst **Edelsteine zu fassen und zu graviren** an. Goldene Bäume mit zierlichem Laubwerke und reich mit Edelsteinen behangen[83]) — bei den prachtliebenden Asiaten ein in Palästen und in Tempeln beliebter Schmuck[84]) — Edelsteine in reicher Composition an Trinkgeschirren[85]), Götterbildern[86]), Thronen[87]), ferner an Siegelringen[88]) und am Halsgeschmeide[89]) bekunden den mannichfachen, meistens mit religiösen Vorstellungen verbundenen Gebrauch der edeln Steine bei den Phöniziern, auf den auch der Prophet Ezechiel hindeutet, indem er den König von Tyrus, wandelnd, gleich dem Cherub, unter den Edelsteinen des Paradieses, einführt[90]) und außerdem des Handels mit Edelsteinen[91]) gedenkt, den die Tyrier damals mit Syrien, wie früher unmittelbar mit Indien[92]) betrieben. Als Hauptzweig der phönizischen Industrie ist ferner die **Glasfabrication** zu nennen. Die Sage eignet den Phöniziern die Erfindung des Glases zu[93]); biblische Nachrichten bezeugen wenigstens das hohe Alter der Glassfabrication an der phönizischen Küste[94]), und wenn auch vielleicht die Kunst von Ägypten erst dahin gelangt sein sollte[95]), so hatte doch das phönizische Glas ohne Zweifel wegen seiner Vortrefflichkeit einen größeren Ruf. Die Nachrichten kommen darin überein, daß phönizisches Glas (noch im Mittelalter ein Hauptgegenstand des tyrischen Handels), ehedem, wie es scheint ausschließlich, in Sidon bereitet wurde[96]), und weisen außerdem auf eine nur den Sidoniern bekannte Art der Bereitung hin[97]). Den Sand dazu lieferte die Küste am Flusse Belus, von wo die Sidonier ihn zu Schiffe in ihre Fabriken brachten[98]). Das Glas wurde theils zu Schmucksachen — ägyptisches Glas war bei den putzliebenden Äthiopen als Ohrgehänge getragen[99]) und die Phönizier brachten es bis zu den Äthiopen auf Kerne[1]) —, theils zu Gefäßen und besonders zu Trinkgeschirren verarbeitet. An den sidonischen Glaswaaren wird das bunte Farbenspiel und die Cälatur, die wie bei silbernen Gefäßen, durch Hilfe des Meißels bewirkt zu sein schien, bewundert[2]). Endlich zeichnen wir, mit der Bereitung der Salben[3]), die dafür angefertigten Gefäße, namentlich die **Alabasterbüchsen**, aus, welche im phönizischen Handel erscheinen[4]), und im Lande bereitet wurden[5]). Solche Gefäße, im ägyptischen Style gearbeitet, werden in den etruskischen Thesauren und Gräbern häufig angetroffen[6]).

Einen anderen, sehr bedeutenden Zweig der Industrie bildete die **Weberei** in Verbindung mit der **Purpurfärbekunst**. Wenn auch Tyrus auf die Ehre der Erfindung schwerlich gerechten Anspruch hat[7]), und überhaupt seine Färbereien erst spät einen so großen Ruf erhielten, den sie besonders seit der macedonischen Zeit bis auf das Mittelalter fortwährend behaupteten, so kann doch nicht in Abrede gestellt werden, daß nicht nur die hohe Vollendung, sondern auch die Verbreitung der Purpurfärbekunst in den westlichen Gegenden (in älterer Zeit gemeiniglich da, wo Phönizier und Karier zusammen wohnten) von Phönizien ausgegangen ist. Um die außerordentliche Thätigkeit, die sie in diesem Industriezweige entwickelten, und zugleich die Wichtigkeit desselben ins Licht zu setzen, gedenken wir zuerst der zahlreichen Purpurfärbereien, die sie, meistens schon von früher Zeit her, sowol in Phönizien selbst wie an fast allen Gegenden des mittelländischen und atlantischen Meeres, bis wohin ihr Verkehr reichte, angelegt hatten. Denn der Saft der Purpurschnecke ist in verschiedenen Meeresgegenden von anderer Farbe[8]), und um die große Mannichfaltigkeit der Purpurfarben, wodurch sich die phönizischen Purpurzeuche

---

72) Bei den Phöniziern und Israeliten vergl. *Ezech.* 27, 11 mit Hohesl. 4, 4. 1 Kön. 10, 16, 17, bei den Syriern 2 Sam. 8, 7, bei den Carthagern *Liv.* XXV, 39. *Plin.* XXXV, 4. Vergl. *Virg.* Aen. I, 640—642. 73) Vergl. O. Müller, Handbuch der Archäologie der Kunst. §. 240. 74) Vergl. *Ovid.* Met. X, 247. 75) Ps. 45, 9. 1 Kön. 22, 39. Am. 3, 15. 76) 1 Kön. 10, 18. 77) Am. 6, 4. 78) Ezech. 27, 6. 79) s. Anm. 74 auf dieser Seite. 80) Vergl. *Dion. Hal.* VII, 72. 81) s. Anm. 8. S. 360. 82) *Appian.* VIII, 23. 83) *Philostr.* vita Apollon. V, 5. 84) Die goldenen, mit Edelsteinen behängten Platanen und Weinstöcke der Perserkönige. *Herod.* VII, 27. *Xen.* Hellen. VII, 1, 38. *Athen.* XII, 9. p. 514. 55. p. 539; ähnlich bei den Juden *Joseph.* Antiq. XIV, 3, 1. c. Apion. V, 5, 4 und noch später am byzantinischen Hofe. *Glyc.* Annal. p. 543. 85) s. Anm. 69 auf vor. Seite. 86) *Lucian.* de Syria Dea. §. 32. *Diod.* XVII, 50. *Curt.* IV, 7. 87) *Plin.* H. N. XXXVII, 58. 88) Vergl. Gen. 38, 18. 25. 89) *Paus.* IX, 41, 2. *Achill. Tat.* II, 11. *Nonn.* Dionys. V, 162 sq. 90) 28, 12 fg. 91) 27, 22. 92) 1 Kön. 10, 11. 93) *Plin.* H. N. XXXVI, 65. 94) Vergl. *Wilh. Tyr.* Bellum sacr. XIII, 3. *Jacob. de Vitriaco*, Hist. Hierosol. c. 84. *Benj. Tudel.* Itin. p. 37. ed. 1575.

95) s. Anm. 47. S. 368. 96) *Strab.* XVI, 2, 25. p. 758. *Eustath.* ad Dion. v. 912. p. 277. *Lucian.* Am. 26. *Plin.* H. N. XXXVI, 66. 97) Vergl. *Plin.* l. c. 98) *Strab.* et *Plin.* l. c. Vergl. *Joseph.* Bell. Jud. II, 10, 2. *Tacit.* Hist. V, 7. *Isid. Hisp.* Origg. XVI, 16, 1. 99) *Herod.* II, 69. Vergl. Becker, Charikles. 2. Bd. S. 132.

1) s. Anm. 4. S. 365. 2) *Strab.* et *Plin.* l. c. *Achill. Tat.* II, 3. 3) *Athen.* XV, 38. p. 688. *Plin.* XIII, 2. *Poll.* Onom. VI, 104. *Dioscor.* I, 63. 4) *Lucian.* Hetaer. XIV, 2. *Aristoph.* Ran. 1125. *Theophr.* Charact. 4. 5) *Plin.* H. N. XXXVI, 12. 6) Abeken a. a. O. S. 269 fg. 7) Vergl. Anm. 37 fg. S. 368. 8) *Vitruv.* Architect. VI, 13, 1. 2.

auszeichneten, zu erzielen, wurde daher der Fang der Purpurschnecken und die damit verbundene Anlage von Färbereien in sehr verschiedenen Gegenden bewerkstelligt. In Phönizien selbst kennen wir Purpurfärbereien außer in Tyrus[9]) und Sidon[10]), in Porphyreon, welches daher seinen Namen hat, in Sarepta[11]), in den Ortschaften von der tyrischen Leiter bis nach Chaipha[12]), ferner weiter südlich an der Küste in Dor[13]), Cäsarea[14]), Lydda[15]) und sogar im Binnenlande in Neapolis[16]), dessen freilich erst spät gedachte Färbereien mit der Niederlassung der Sidonier daselbst[17]) wol im Zusammenhange stehen. Wenden wir uns zu den westlichen Gegenden, wo Phönizier ansässig waren, so ist zunächst die Insel Cypern zu nennen, welche ausgezeichneten Purpur lieferte[18]), dann die Küsten des Peloponneses, von wo die Tyrier in Ezechiel's Zeit ihre besten Purpurwaaren erhielten[19]), und von wo ungefähr um diese Zeit sie in großen Quantitäten ins Innere Asiens gingen[20]). Die älteste Färberei war hier auf der von den Phöniziern besetzten Insel Cythere, welche auch Porphyrusa hieß[21]). Von da mögen die übrigen Purpurfärbereien an der Küste, unter denen jene in dem von Kariern[22]) gegründeten Hermione hervorragten[23]), ausgegangen sein. Sie lieferten den berühmten lakonischen Purpur, welcher dem tyrischen an Güte nur wenig nachstand[24]). Auf den benachbarten Inseln sind die Färbereien in den phönizischen Niederlassungen zu Itanus auf Kreta[25]) und auf der Insel Thera[26]), sodann die alten Purpurfabriken auf den von Kariern, wol mit Phöniziern gemeinsam bewohnten Inseln Nisyrus, Kos, Rhodus, Gyarus zu nennen. Im nördlichen Afrika kennen wir sodann Fabriken auf den Inseln Meninx[27]), in Succubis[28]), in Zuchis an der kleinen Syrte[29]) und in Culla[30]) in Mauritanien, wo tyrischer Purpur bereitet wurde. Auch auf den Balearen[31]), in Turditanien[32]), mithin auch hier überall, wo Phönizier wohnten, waren Purpurfärbereien, und sie lassen sich von da weiter zu den phönizischen Colonien an der atlantischen Küste, die den berühmten gätulischen Purpur[33]) lieferten, bis zu den Kanarien verfolgen, deren Färbereien wir bereits oben gedachten[34]). Die große Bedeutsamkeit dieses Zweiges phönizischer Industrie zeigt sich aber erst recht, wenn man weiter den starken Verbrauch und die weite Verbreitung der phönizischen Purpurwaaren in Anschlag bringt. Von den sämmtlichen Purpurfarben, welche das Alterthum kannte[35]), behauptete der sogenannte tyrische Blattapurpur in seinen beiden Sorten: 1) dem dunkelrothen doppeltgefärbten tyrischen Purpur (dibapha Tyria), hebr. אַרְגָּמָן, chald. אַרְגְּוָן, 2) dem dunkelblauen Amethystpurpur, hebr. תְּכֵלֶת, den größten Ruhm und hatte mit ihm zugleich die weiteste Verbreitung. Diese Purpurfarben wurden nirgends in solcher Güte geliefert wie in phönizischen Fabriken und wurden so Monopolien des phönizischen, später ausschließlich des tyrischen Handels, was sie bis auf die Kreuzzüge geblieben sind, wo noch Karavanen von Kameelen die tyrischen Purpurzeuche ins innere Asien brachten[36]), während die venetianischen Schiffer sie damals dem Westen zuführten. Daß der alte Orient seine besten Purpurstoffe aus den Fabriken am Mittelmeere erhielt, ist theils aus bestimmten Nachrichten[37]) bekannt, theils erhellt es aus der hebräischen Bezeichnung des tyrischen Amethystpurpurs als Techeleth, d. h. Muschel, und des tyrischen Purpurs, Argaman, als eines Productes der Inseln Elisa's[38]), ferner aus dem Umstande, daß da, wo die griechischen Schriftsteller vom Purpur der Asiaten reden, selbst in den altasiatischen Mythen[39]), sie ihn gemeinhin als „Meerpurpur" (ἁλιπόρφυρος) bezeichnen. Nun hatten zwar auch Lydien[40]), Indien[41]), Arabien[42]) Purpurzeuche einheimischer Fabrication von zum Theil ausgezeichneter Güte, und es erscheint aus manchen Gründen[43]) ziemlich gewiß, daß die Kunst der Purpurfärberei nicht in Phönizien erfunden ist. Allein andererseits wissen wir aus bestimmten Nachrichten, daß am arabischen[44]) und persischen[45]) Meerbusen kein Purpur von Purpurschnecken bereitet wurde; wir kennen die Pflanzen, aus denen die alten Lydier, Indier und Araber Purpur gewannen[46]), und somit steht es denn fest, daß da, wo Techeleth und wahrscheinlich auch Argaman bei den Assyrern[47]), Aramäern[48]), Babyloniern[49]), Persern[50]), den Midianitern[51]), wo bei einem Volke des mittlern Asiens „Meerpurpur" erwähnt wird, an Purpurstoffe zu denken ist, die, sei es nun verarbeitet, oder, wie es gewöhnlich der Fall war, roh aus den phönizischen Fabriken am Mittelmeere bezogen waren. Dieses vorausgesetzt, wird man auf den starken Betrieb der Pur-

9) Vergl. besonders *Strab.* XVI, 2. p. 757. *Plin.* H. N. V, 19. 10) *Clem. Alex.* Paedag. II, 10. §. 115. *Vopisc.* Aurel. c. 29. 11) Vet. orb. descript. §. 12. ed. *Godefroy.* Vergl. *Hothe*, Mythogr. T. II. p. XII. §. 18. 12) Gemara Sob. fol. 26, b. 13) *Steph. Byz.* v. Δῶρος. 14) s. die Anm. 11 auf dieser Seite cit. Stellen. 15) Ebend. 16) Ebend. 17) s. Anm. 41. S. 357. 18) *Isid.* Origg. XIX, 28, 3. 19) Ezech. 27, 7. 20) *Plutarch.* Alexand. c. 36. 21) s. oben. 22) *Strab.* VIII, 6. p. 373. 23) s. Anm. 20 auf dieser Seite. 24) *Paus.* III, 21, 6 u. A. 25) *Herod.* IV, 151. Vergl. *Steph. Byz.* s. v. 26) Vergl. die Stelle über die therdischen Gewänder oben. 27) *Plin.* H. N. IX, 60. Notit. imp. occid. c. 45. p. 49. ed. *Böcking.* 28) *Treb. Pollion.* Claud. c. 14. 29) *Strab.* XVII, 3. p. 835. 30) *Solin.* c. 39. 31) Notit. imp. occid. l. c. Vergl. *Strab.* III, 5. p. 168. 32) *Strab.* III, 2. p. 145. *Virg.* Aen. IX, 582. 33) *Horat.* Ep. II, 2, 181. *Sil. Ital.* XVI, 570. *Mela* III, 10. *Plin.* V, 1. 34) s. Anm. 25. S. 367.

35) Vergl. W. A. Schmidt, Forschungen auf dem Gebiete des Alterthums. 1. Th. Die fleißige Abhandlung: Die Purpurfärbereien und der Purpurhandel im Alterthum. S. 96—212. 36) *Alb. Aquens.* Hist. Hierosol. c. 1. Gesta Dei per Francos. p. 370. 37) *Plut.* Alexand. c. 36. Ezech. 27, 7. *Strab.* XVI, 4. p. 784. 38) Ezech. 27, 7. 39) Vergl. Anm. 58—61. auf folg. Seite. 40) *Hom.* Il. IV, 141. *Aristoph.* Pax. v. 1173. Acharn. 112. *Aelian.* H. A. IV, 46. *Athen.* II, 30. p. 48. 41) *Ctesias* ap. *Phot.* p. 47. *Vopisc.* Aurelian. c. 29. *Arrian.* Peripl. mar. erythr. p. 21. ed. *Hudson.* Vergl. *Aelian.* H. A. IV, 6. 42) *Steph. Byz.* v. Ἀβασηνοί. 43) Vergl. Anm. 38 fg. S. 368. 44) *Steph. Byz.* l. c. *Arrian.* Peripl. mar. erythr. p. 13. ed. *Huds.* *Strab.* XVI, 4. p. 784. 45) *Arrian.* Anab. VII, 19. 46) Vergl. *Joan. Lyd.* de magistr. III, 64. *Vopisc.* Aurel. c. 29. *Steph. Byz.* l. c. Ibn Baithar von Sontheimer. 1. Bd. S. 28. 47) Ezech. 23, 6. 48) Ezech. 27, 24. 49) Jer. 10, 9. Dan. 5, 7. 16. 29. 50) Esth. 1, 6. 8, 15. 51) Richt. 8, 26.

purfärberei und zugleich des Purpurhandels bei den Phöniziern schließen, wenn man den außerordentlichen Luxus erwägt, den die alten Asiaten mit den köstlichsten Purpurzeuchen trieben. In den Residenzen der asiatischen Herrscher waren ungeheure Vorräthe von Purpurstoffen aufbewahrt[52]), deren Werth in Susa auf die enorme Summe von 5000 Talenten angegeben wird[53]), und die schon in der Mythe von Sardanapal vorkommen, der sich mit seinen Purpurzeuchen und Schätzen auf einem Scheiterhaufen verbrennt, dessen Flamme erst nach funfzehn Tagen erlöscht[54]). Wo überhaupt von asiatischem Luxus die Rede ist, da wird auch gemeiniglich der purpurnen Stoffe gedacht[55]), die als Gewande zum Schmuck der Könige und der Obrigkeiten, der Götterbilder und der Priester, der Frauen und der Weichlinge dienten, die Tempel und Paläste als Vorhänge, Teppiche und Decken zierten, und außer in den Buntwirkereien gern zu Verbrämungen der Oberkleider gebraucht wurden. Während im Oriente der Gebrauch des Purpurs und schon an der Schwelle der Geschichte, in den Mythen vom assyrisch-lydisch-phönizischen Sandan-Herakles uns begegnet, welcher den Purpur erfindet[56]), und nach der einen Angabe seine Geliebte, die Astarte, die im Bilde den Purpur trug[57]), nach der andern den phönizischen König damit schmückt; welcher ferner selbst Purpurwolle spinnt[58]), ein Kleid von Purpurseide[59]) trägt, unter einem Purpurhimmel thront[60]) und mit seinen Purpurstoffen sich verbrennt[61]) — hat sich in der westlichen Welt der Purpur zwar erst allmälig in weiteren Kreisen verbreitet; allein es gibt doch hier fast kein Volk[62]), bei dem nicht mit der ersteren näheren Bekanntschaft die königliche Insignie des Purpurgewandes nachgewiesen werden könnte, die so ein, auch für die Culturgeschichte merkwürdiges Zeugniß für den umfassenden Handelsverkehr der Phönizier und für den starken Betrieb des hier in Rede stehenden Zweiges der phönizischen Industrie ablegte. Indem wir diesen überaus reichhaltigen Gegenstand von dem culturgeschichtlichen Gesichtspunkte hier noch in einigen Zeilen weiter verfolgen und in Beziehung auf das Technische auf den Artikel **Purpur** verweisen, gedenken wir weiter der Zeuchstoffe, welche von den verschiedensten Seiten her in die phönizischen Purpurfärbereien und von da in die Spinnereien der Frauen kamen. Der gewöhnlichste Stoff war **feine Schafwolle**, welche daher schon in den Mythen des Orients, die der Erfindung der Purpurfärbereien[63]) oder des Spinnens und Webens der Purpurwolle gedenken[64]), erscheint. Sie wurde in vorzüglicher Qualität aus Milet[65]), vom Pontus[66]), aus Arabien[67]), aus Spanien[68]) und Afrika[69]) bezogen. **Seide** lernen wir durch ausdrückliche Nachrichten zwar erst später, seitdem orientalischer Luxus auch in dem Occident herrschte, als tyrischen Purpurstoff kennen[70]); allein im Oriente war die Seide von Alters her bekannt, denn um hier nicht der „medischen Zeuche[71])" zu gedenken, so nennt die Sagengeschichte der Babylonier einen der ältesten Könige Babylons, Samir, unter dessen Regierung **die Seide** und Färberei[72]) erfunden worden; ihrer wird in der Mythe vom assyrisch-lydischen Herakles gedacht[73]), ferner ist bei Ezechiel unter מֶשִׁי[74]) sicher **Seide** und zwar **Purpurseide**, zu verstehen, und es dürfte kaum beanstandet werden, daß jene גִּנְזֵי בְּרֹמִים חֲבָלִים חֲבֻשִׁים אֲרֻזִים, d. i. „die kostbarsten Fäden (Gespinnst), Schnüre, gewickelt und fest," welche nach demselben Propheten aus den Emporien am Euphrat nach Tyrus kommen, *νῆμα Σηρικὸν* und das ebenfalls zu Purpurkleidern verwandte Gespinnst des syrischen Bombyx waren. Endlich wurde auch **Byssus**[75]) und wahrscheinlich auch **Baumwolle**, die „glänzend weiße Wolle," welche die Tyrier zunächst aus Syrien bezogen[76]), in Purpur gefärbt. Diese Stoffe gingen aus der Färberei in den Handel und hatten ihren stärksten Absatz da, von wo seit den ältesten Zeiten bis auf das Mittelalter die kostbarsten Gewande in den Welthandel kamen, in den Spinnereien und Webereien am Euphrat, besonders in Babylonien, von wo wir bei Ezechiel die beiden Gattungen des tyrischen Meerpurpurs, Techelet und Argaman, zu Stoffen verwebt wieder nach Tyrus zurückkommen sehen[77]). Diese Angaben des Propheten, nach denen Tyrus die gewebten Zeuche vorzüglich aus den Euphratgegenden bezog, lassen in Verbindung mit der Bezeichnung der nach Griechenland gebrachten phönizischen Waaren, als **assyrische**[78]), schon schließen, was von den **Webereien** zu halten sei, wegen deren die Phönizier seit Homer im Auslande einen so großen Ruf genossen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sie, in sofern sie nicht aus aramäischen Gegenden bezogen wurden, nur Nachbildungen der von dort kommenden Musterarbeiten waren. Was die phönizischen Webearbeiten, die als Prachtkleider, Teppiche und Decken[79]) in den Handel kamen, auszeichnete, war, nächst

52) *Diod.* XVII, 70. *Plutarch.* Alexand. c. 36. *Arrian.* Anab. VI, 29. *Curt.* X, 1, 24. 53) *Plutarch.* l. c. 54) *Athen.* XII, 38. p. 529. 55) Vergl. z. B. *Athen.* l. c. *Arrian.* Anab. VI, 29. *Curt.* X, 1, 24. *Liv.* IX, 5. 56) Siehe die Belege in vollständiger Mittheilung. Phön. 2. Bd. 57) Vergl. *Pollux,* Onom. I, 45. *Achill. Tat.* I, 1. II, 11. *Joan. Lyd.* de mens. I, 19. *Treb. Pollio,* Trig. tyr. c. 29. 58) *Ctes.* ap. *Diod.* II, 23. *Athen.* XII, 38. p. 529. *Plutarch* de Alex. M. fortuna. c. 2. *Justin.* I, 3. 59) Vom lyd. Sandan vergl. *Lucian.* quomodo hist. etc. c. 10. *Tertull.* de pallio. c. 4. 60) *Dio Chrysost.* oratt. Tom. II. p. 323. ed. *Reiske.* 61) *Athen.* l. c. *Diod.* II, 27. 62) Vergl. Phön. 2. Bd. 63) *Achill. Tat.* II, 11. 64) s. Anm. 58 auf dies. Seite.

65) LXX. Ezech. 27, 21. Vergl. *Bochart,* Phaleg. I, 6 p. 30. 66) *Strab.* III, 2. p. 145. XII, 8. p. 578. Vergl. *Demosth.* oratt. p. 934. 67) Vergl. Ezech. 27, 21. 2 Kön. 3, 4. 68) *Strab.* III, 2. p. 145. 69) *Avien.* fab. 13. *Polyb.* XII, 3. 70) *Lucan.* Pharsal. X, 141 sq. *Stat.* Silv. V. I, 17. *Senec.* Hippol. v. 389 sq. *Martial.* epigr. III, 82. *Sidon.* Apollin. XV, 128. *Ennod.* Panegyr. p. 418. ed. *Schott.* Cod. Justinian. lib. XI. tit. 7. 8. *Procop.* hist. arcan. II, 25. 71) Vergl. Heeren, Ideen. I. Th. I. Abth. S. 105 fg. 72) [illegible], metaxa et ars tinctoria. Siehe das Fragment einer babylonischen Königsreihe in *Bar-Hebraeus* Chron. p. 10. 73) s. Anm. 59 auf dieser Seite. 74) 16, 10. 75) *Bachmann.* Anecd. gr. v. *Βύσσος.* 76) Vergl. Jos. 7, 21. Jon. 3, 6. 77) 27, 16. 24. 78) *Herod.* I, 1. 79) *Hom.* Il. XXIV, 229. *Suid.* s. v. *Σιδόνιαι στολαὶ καὶ τάπητες.* Etym. m. s. v. *Σινδών.* *Nonn.* Dionys. XL, 301. Vergl. *Athen.* I, 49. p. 28.

der Feinheit und Durchsichtigkeit des Stoffes und der purpurnen Grundfarbe, die Buntwirkerei[80]). *Παμποίκιλα πέπλα* nennt schon Homer[81]) die Gewande, welche die sidonischen Frauen webten und *Τέρεα* nannte man noch im Mitelalter die Zeuchstoffe, in denen Pfauen und andere Thiere gestickt oder gewebt waren[82]). Dies war aber grade das Charakteristische an den syrischen und babylonischen Weberarbeiten, die wegen der kunstreich eingewirkten bunten Thiergestalten, die theils der Wirklichkeit, theils der Mythologie angehörten, so beliebt[83]) und noch in Marco Polo's[84]) Zeit ein Hauptgegenstand des mesopotamischen Handels waren. Baumwollen- und Leinwandweberei, die in jüngerer Zeit ein Hauptgegenstand phönizischer Industrie war[85]), kennen wir früher nur in Malta[86]), wo Stoffe von der feinsten Qualität und mit einem Aufwande von Jahre lang an einem Kleide fortgesetzter Kunst verfertigt wurden. Diese kunstvollen Webereien rührten aber schwerlich von phönizischen, sondern von ägyptischen Arbeitern her, die, wenn man anders von dem vorwaltenden ägyptischen Charakter maltesischer Gottheiten einen Schluß machen darf, von den Tyriern oder Carthagern hierher gezogen sein mögen.

Seit dem Eingange dieses Art. des Herrn Prof. Movers erschien die Abhandlung: „Über die Kunst der Phönicier von Eduard Gerhard (Berlin 1848.) 47 S. 4. Mit 7 Kupfert.," deren Vorhandensein wir bei der Druckrevision dieses Bogens nur eben noch nachtragen können. (Red.)

8. Religion.

Die Quellen der phönizischen Religionslehre und Mythologie nehmen, je nachdem sie einheimische oder ausländische sind, einen sehr verschiedenen Werth in Anspruch. I. Zu den einheimischen Quellen gehören 1) die Überreste aus den priesterlichen Religionsschriften, die, wenn sie in ungetrübter Gestalt noch vorhanden wären, den ersten Rang einnehmen würden, leider aber durch unreine Hände gegangen und theilweise sehr verunstaltet uns vermittelt sind, sodaß bei deren Benutzung große Vorsicht erfoderlich ist. Dieses gilt weniger von den Fragmenten über phönizische Kosmogonie, welche der Neuplatoniker Damascius aus Eudemus, dieser aus den hieratischen Schriften der Sidonier und des alten phönizischen Schriftstellers Mochus entnommen hat[87]), trifft aber auf den von Philo Byblius herausgegebenen Sanchoniathon zu[88]). Den in der hieratischen Literatur der Phönizier hochgeachteten Namen Sanchoniathon's hat nämlich Philo von Byblus, ein auch durch grammatische, geographische und geschichtliche Schriften bekannter Schriftsteller aus der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts n. Chr., dazu benutzt, um seinen euhemeristischen Ansichten von den Gottheiten der alten Volksreligionen durch eine alterthümliche Autorität Eingang zu verschaffen. Er will eine Schrift des allen Sanchoniathon, in welcher die wahre Götterlehre, nicht gefälscht durch priesterliche Allegorien und Ausdeutungen, wieder hergestellt sei, aufgefunden haben. Die Priester sollen, nach Philo's Vorgeben, Sanchoniathon's Schrift verborgen haben, bis es ihm nach vielen Bemühungen gelungen, wieder in deren Besitz zu kommen. Die Art des Philonischen Buches war, die Mythen der Phönizier und nebenbei auch der benachbarten Völker als Menschengeschichte abzuhandeln, zum Beweise, daß die Götter der Phönizier, und, da nach Philo die Götter der übrigen Völker aus Phönizien stammen, daß überhaupt die mythologischen Gestalten des alten Götterglaubens nur Menschen waren. Neben dieser euhemeristischen Tendenz, der wir die Erhaltung der meisten Fragmente durch den Kirchenvater Eusebius verdanken, verfolgte Philo noch andere, ebenso unlautere, Absichten; er suchte namentlich die hellenische Götterlehre und Mythologie als phönizisch darzustellen und die alt-israelitische Geschichte im Geiste der phönizischen Mythologie zu behandeln. Bei allen diesen Mängeln kommt jedoch, zumal in Betracht der übrigen sehr dürftigen Quellenangaben über phönizische Mythologie, den erhaltenen Fragmenten ein großer Werth zu. Daß die Grundlage der Sanchoniathon'schen Schrift aus den Religionsschriften der Phönizier entnommen ist, läßt sich mit Grund nicht bezweifeln. Vielmehr setzt es der Zweck, den Philo bei der Abfassung derselben hatte, voraus. Ihm, einem Polyhistor seltener Art (als solchen bekunden ihn zahlreiche Fragmente seiner übrigen Schriften), kann die Kenntniß aller der Schriften, die er selbst und sein Sanchoniathon über phönizisches Alterthum gelesen haben will, nicht streitig gemacht und auch die Unbefonnenheit nicht zugetraut werden, mit seinem Vorgeben: der von ihm entdeckte Sanchoniathon sei die von Allegorien und mythologischen Ausdeutungen purificirte priesterliche Religionsschrift des Taaut, sich der Gefahr ausgesetzt zu haben, Lügen gestraft zu werden. Für die Kunde der phönizischen Religion und Mythologie sind aber die Sanchoniathonischen Fragmente schon darum von der größten Wichtigkeit, weil sie eine größere Anzahl von einheimischen Götternamen, als alle übrigen Quellen zusammen-

80) *Vopisc.* Aurelian. c. 29. *Athen.* l. c. *Virg.* Aen. I, 708. IV, 137. *Claudian.* in Rufin. I, 207. Vergl. *Athen* I, 62. p. 543. *Clem. Alex.* Paedag. II, 10. §. 109. 81) Il. XXIV, 229. 82) *Constant. Porphyrog.* Tom. I. p. 228. Vergl. Reiske zu der Stelle Tom. II. p. 221. 83) Vergl. *Plin.* H. N. VIII, 74. 84) Übersetzung von Bürk S. 75. 85) *Hieron.* Opp. Tom. IV. p. 214. Vet. orb. descript. §. 12. *Sozom.* Hist. V, 8. 86) s. oben Anm. 51. S. 354. 87) *Damascii* philosophi Platonici de primis principiis. Ad fidem codd. mss. nunc pr. ed. *Jos. Kopp.* (Francof. ad M. 1826.) p. 385. 88) Die hierher gehörenden Fragmente finden sich in *Eusebius*, Praep. evang. I, 910; sie sind gesammelt von *J. Conr. Orelli* in der Schrift: Sanchoniathonis Berytii, quae vulgo feruntur fragmenta de cosmogonia et theologia Phoenicum gr. versa a *Philone Byblio*, servata ab *Eusebio* Caesariensi Praep. evang. I. c. 6 et 7. Gr. et Lat. Recogn., emend., notis selectis Scaligeri, Bocharti etc. suisque animadv. illustr. (Lips. 1826.) Der Eusebianische Text ist hier mit den vielen Gebrechen der Ausgabe des Vigerus, die auch der Ausgabe von Heinichen (Leipzig 1842.) zu Grunde liegt, abgedruckt. Durch die neue Ausgabe von Gaisford (*Eusebii Pamphili* Evangelii Praeparationis Libri XV. Ad codd. Mss. rec. *Thomas Gaisford*. Accedunt *Franc. Vigeri* versio latina et notae *L. C. Valkenaeri*. Distribe de Aristobulo. Tom. IV. [Oxon. 1843.]) hat auch der Philonische Sanchoniathon in wesentlichen Punkten gewonnen. Vergl. unten Anm. 1. S. 386. 22. S. 387. 14. S. 393. 99. S. 401. 6. S. 402. 46. S. 403. 73—76. S. 408 fg. 83. S. 416.

genommen und überhaupt einen großen Reichthum mythologischer Notizen enthalten, die, obgleich sie durch euhemeristische Auffassung getrübt sind, doch ihrem Kerne nach aus der religiösen und mythologischen Auffassung von dem Wesen und dem Wirken der Götter Phöniziens geflossen sind [89]). — 2) Nächstdem kommen als eine zweite in mehrfacher Beziehung noch wichtigere Quelle der phönizischen Religion die **phönizischen Inschriften** in Betracht. Reiche Aufschlüsse über das Opferwesen der Phönizier enthält die jüngst aufgefundene **Opfertafel von Marseille** [90]). Eine noch mehrseitigere Wichtigkeit nehmen die **Votivinschriften** in Anspruch [91]). Sie nennen außer dem Namen des Stifters in gewissen Dedicationsformeln **Namen** und **Charakter** der Götter, denen zu Ehren sie verzeichnet wurden. So sind diese Inschriften, abgesehen von ihrem sonstigen antiquarischen und philologischen Werthe, in mehrfacher Beziehung für die Kenntniß der phönizischen Religion von großem Interesse. Aus ihnen haben wir erst die Namen der wichtigsten phönizischen Götter oder doch die phönizische Schreibung derselben kennen gelernt. Die beiden ersten Götter der Carthager kennen wir mit ihren gangbaren Namen nur aus carthagischen Votivinschriften, die in erster Ordnung die **Tanit**, תנת, in zweiter den **Baal-Chamman**, בעל חמן, nennen, jene gewöhnlich **Juno** oder **Cölestis** genannt, dieser von den Griechen und Römern mit dem Herakles verglichen. Desgleichen haben erst die phönizischen Inschriften die Schreibart und daher die Bedeutung des von älteren Gelehrten soviel ventilirten Namens des tyrischen Herakles, den Philo von Byblus *Μελίκαρθος* nennt [92]), aufgeklärt, sodaß es nun, zumal da die erste maltesische Inschrift den phönizischen Namen מלקרת griechisch durch *ἀρχηγέτης* übersetzt, außer Zweifel steht, daß der Name vollständig מלך קרת, d. i. **König der Stadt**, lautete, und sich auf das particulare Verhältniß des „Baal von Tyrus" (wie ihn dieselbe Inschrift nennt), in seiner Eigenschaft als *πολιοῦχος* und als numen patrium der Tyrier, bezieht. Auch den Namen des von den Alten oft genannten libyschen Herakles, den Pausanias [93]) *Μάκηρις* nennt, haben wir in seiner phönizischen Schreibart erst aus neuerlich aufgefundenen phönizischen Inschriften, die ihn מכר schreiben, kennen gelernt. Sodann sind diese Votivinschriften für die Aufklärung der phönizischen Religion zweitens auch darum höchst lehrreich, weil sie über den Charakter der in ihnen genannten Gottheiten einiges Licht verbreiten, indem sie bald das particulare Verhältniß der Götter an den Orten, wo sie verehrt wurden, z. B. „**der Herrin Tanit**" als Göttin von Carthago [94]), „**des Herrn Baal-Chamman**" [95]) als Localgottheit in phönizischen Colonien, aufklären, bald Aufschluß über allgemeinere Beziehungen in dem Charakter der Götter gewähren. So erscheint z. B. **Baal** wegen solarischer Beziehungen sehr häufig als **Baal-Chamman**, בעל חמן, ein Name, von dem vor der Bekanntmachung der betreffenden Inschriften nur eine dunkele und daher nicht erkannte Spur in den Namen der **Chammanim**, חמנים, oder der Sonnensäulen gegeben war, die in den Schriften des alten Testamentes neben den Idolen der weiblichen Naturgottheit öfters genannt sind (Jes. 17, 8. 27, 9 u. a. St.). Außer diesen Inschriften beschränkt sich einstweilen der Gewinn, den die übrigen für die Kenntniß der Religion der Phönizier darbieten, auf die Götternamen, welche die in den Inschriften vorkommenden Personennamen enthalten: ein Gewinn, welcher bei dem beschränkten Umfange unserer Quellen als nicht ganz unbeträchtlich anzusehen ist. Denn abgesehen davon, daß diese Classe von Eigennamen eine große Mannichfaltigkeit von religiösen Beziehungen darbietet und einen tiefen Blick in das religiöse Leben des Volkes eröffnet, so enthalten sie manche Gottesnamen, die nach ihrer phönizischen Schreibart oder in den Nachrichten über phönizische Religion anderweitig gar nicht vorkommen. Sehr lehrreich sind z. B. die Aufschlüsse, welche die mit **Esmun** componirten Eigennamen ergeben, für den phönizischen Cult dieses Gottes auf Cypern, von dem sonst im Alterthume auf dieser Insel keine Spur weiter vorkommt; er muß aber daselbst hoch angesehen gewesen sein, weil Personen, die den Namen **Esmun** einfach oder in Zusammensetzung führten, in eilf phönizischen Inschriften von Citium genannt werden [96]). Wie dieser Gottesname nach seiner phönizischen Schreibart erst durch die Personennamen in Inschriften bekannt geworden ist, so auch der Name des phönizischen Dionysos, welcher nach Achilles Tatius [97]) und Nonnus [98]) in Tyrus hoch verehrt wurde; denn die erste maltesische Inschrift, welche eine bilinguis ist, nennt im griechischen Texte einen Tyrier *Διονύσιος*, wofür im phönizischen עבדאסר, **Abd-Osir, Verehrer des Osiris**, sich findet, sodaß also hieraus klar wird, daß der Gott, der nach tyrischer Mythe den Wein in Tyrus erfunden hat und dem zu Ehren die Tyrier jährlich ein Fest feierten [99]), der ägyptische Osiris ist, dem die Weinerfindung beigelegt wurde [1]). Wie durch Vermittelung dieser Inschrift sich ein Blick in den Zusammenhang der ägyptischen und phönizischen Mythologie, wenigstens in jüngerer Zeit, eröffnet, so auch durch die jüngst entdeckte Inschrift von

89) Über Sanchoniathon vergl. m. Phön. 1. Bd. S. 89—147 und die S. 120 daselbst angeführte Literatur. Seitdem ist erschienen: De Sanchoniathone ejusque interprete Philone Byblio Commentatio. Scripsit *Vibellit*. (Christianiae 1842. 4.) *J. D. Guigniaut*, Sur les sources de la religion des Phéniciens et en particulier sur Sanchoniathon, in der Revue de Philologie, de littérature et d'histoire ancienne. Tom. I. p. 485. 90) Meine Phön. Texte. 2. Th. Das Opferwesen der Carthager. Commentar zur Opfertafel von Marseille. Nebst einer lithographirten Tafel. (Breslau 1847.) 91) Die bis zum J. 1837 aufgefundenen Inschriften sind ziemlich vollständig gesammelt in **Gesenius'** Werk: Scripturae linguaeque Phoeniciae Monumenta, quotquot supersunt (Lips. 1837. 4. m. 48 Tafeln), die seitdem hinzugekommenen finden sich zusammen in der Schrift von A. C. **Judas**: Étude démonstrative de la langue Phénicienne. (Paris 1847. 4. mit 32 Tafeln.) 92) *Sanchon*. p. 32. Vergl. weiter unten Anm. 89. S. 385. 24. S. 387. 93) X, 17, 2. Vergl. unten Anm. 89. S. 385.

94) Carth. I, I. II, I. III, I. IV, I. XIV, t. 95) s. unten Anm. 38. S. 418. 96) s. Anm. 93. S. 396. 97) II, 2. 98) Dionys. XL, 300 sq. 99) *Achill. Tat.* l. c. 1) *Diod.* I, 15.

Ipsambul, welche zuerst in phönizischer Schreibung den Namen des Phtha in dem Personennamen עבדפתח, Abdphtah, d. i. Diener des Phthah, bringt, während wir früher nur die griechische Übersetzung davon aus Eudemus kannten [2]). Und so enthalten auch andere phönizische Eigennamen der Inschriften schätzbare Winke über den Cult der Phönizier, z. B. die auf Thierdienst hinweisenden Namen Abdsusim, עבדססם, Verehrer der (Sonnen-) Rosse [3]), Abdtannin, עבדתנין, Verehrer der Schlangen [4]). — 3) Die Denkmäler, welche auf phönizischen Cult und Mythologie Beziehung haben, beschränken sich fast ausschließlich auf die Darstellungen der Münzen phönizischer Städte und Colonien. Diese Münzen sind zwar sämmtlich von jüngerem Alter, da sie nicht über das vierte Jahrh. v. Chr. hinaufreichen; allein manche derselben, und zwar nicht selten die jüngeren aus der römischen Kaiserzeit, enthalten Typen, die einen alterthümlichen Charakter bekunden. Auf einigen Städtemünzen sind die alten Symbole der Localgottheiten abgebildet, z. B. die konischen Steine, als Idole des Baal und der Astarte, auf den Münzen von Emesa, Heliopolis, Paphos; auf anderen finden sich Darstellungen der Kabiren, auf Münzen von Berytus, Tripolis, Ebus oder Iviza und Malaca. Andere Darstellungen beziehen sich auf den Cult und enthalten z. B. die Altäre, die Tempelchen oder Wagen der Götter, während eine dritte Classe von Darstellungen auf Localmythen Beziehung hat, die leider bei unseren beschränkten Nachrichten theilweise unbekannt sind [5]).

Die II. Classe von Quellen bilden die Nachrichten auswärtiger Schriftsteller über die Religion der Phönizier. Sie sind theils orientalischen, theils occidentalischen Ursprungs, oder doch Charakters. Die ersteren bestehen wesentlich in den Mittheilungen der biblischen Schriftsteller über phönizischen Cult. Sehen wir noch davon ab, daß die religiöse Anschauung der alten Israeliten, in sofern diese dem Götzendienst ergeben waren, vielfach mit der phönizischen zusammentrifft, und daß die Cultusformen häufig mit den phönizischen zusammentreffen, so gedenken die biblischen Bücher der älteren Zeit nicht selten des Cultus der Phönizier, besonders seitdem zuerst Salomo in Juda und später Ahab im Reiche Israel den Cult phönizischer Gottheiten eingeführt hatten (1 Kön. 11, 5. 16, 31 fg. 2 Kön. 23, 13). Die Nachrichten der heiligen Schrift sind aber um so wichtiger, da sie aus dem höheren Alterthume stammen. Gleichen Werth würden auch wegen ihres Alters die Mittheilungen aus ägyptischen Quellen haben, wenn sich diese nicht einstweilen auf die in Hieroglyphenschrift entdeckten Namen von Baal und Astarte wesentlich beschränkten [6]). Zwar viel reicher sind die Nachrichten der zweiten Art, welche von der Hand griechischer und lateinischer Schriftsteller herrühren. Sie verbreiten sich in mannichfacher Weise über den Cult und die Mythologie der Phönizier; allein sie leiden fast sämmtlich mehr oder weniger an dem, allen derartigen Nachrichten über den alten Orient gemeinsamen Mangel, erstens, daß sie aus einer Zeit stammen, wo das Religionswesen im Oriente schon vielfache Veränderungen durch occidentalische Einflüsse erfahren hatte, zweitens daß die Verfasser dieser Mittheilungen in ihren Ansichten zu befangen waren, als daß sie einer objectiven Auffassung der von ihrem Ideenkreise so sehr abweichenden religiösen Ansicht der Orientalen fähig gewesen wären. Die Folge davon war, daß sie, ausgehend von der Voraussetzung, die orientalischen Gottheiten seien identisch mit den hellenischen (wie sie denn in jener Zeit von den hellenisirten Orientalen damit schon verschmolzen waren), die phönizischen Götter mit den Namen der Götter Griechenlands bezeichnen. Dadurch entsteht in den betreffenden Mittheilungen ein doppelter Übelstand. Denn einmal waren die Analogien, welche diese Vergleichung hellenischer und phönizischer Götter veranlaßten, meistens nur äußerlich, und es kann daher der Fall sein, daß diese Quellen einer und derselben Gottheit Phöniziens bald diesen, bald jenen Namen der griechischen Mythologie geben. So nennen sie den Baal, wegen seines Charakters als Zeitgottes und wegen der ihm gebrachten Menschenopfer, wol Kronos oder Saturnus; dann ist er ihnen aber wieder nach seiner höchsten Potenz Zeus oder Jupiter; ein anderes Mal nennen sie ihn, im Hinblick auf seinen solarischen Charakter, Apollo oder Helios; wiederum erscheint er ihnen, nach mythischen Analogien, als Herakles, oder sie nennen ihn als mythischen Stammvater des Volkes der Phönizier Agenor und Phönix. Ebenso schwankend sind alle übrigen Bezeichnungen von andern Gottheiten. Es genüge hier auf Plutarch [7]) und Lucian [8]) zu verweisen, von denen der Erstere die Tirgata mit der Aphrodite, der Hera und der Kybele, der Andere aber sie mit noch mehren Göttinnen des Olymps zusammenbringt. Der andere Übelstand, wodurch in Folge dieser willkürlichen Namengebung die Nachrichten selbst der zuverlässigsten Schriftsteller an Werth verlieren, besteht darin, daß so die Unterscheidung der einzelnen Modificationen der Gottheiten häufig für uns verloren geht; denn wenn sie z. B. von der phönizischen oder syrischen Aphrodite oder Venus überhaupt reden, so können sie darunter die Astarte, die Baaltis, die Berut, die Tirgata, die Aschera, die Salambo, oder noch andere theilweise ebenso verschiedene weibliche Gottheiten verstehen. Man nehme noch hinzu, daß in der Zeit, aus der die meisten Nachrichten griechischer Schriftsteller über die Religion der Phönizier stammen, die Begriffe und die Mythen von den Gottheiten Griechenlands auf die phönizischen häufig übertragen waren, ferner daß seit den Ansiedlungen der Griechen in der macedonischen Zeit der Cult griechischer Götter überall neben dem einheimischen in Vorderasien bestand, um hiernach zu beurtheilen, wie wenig die Nachrichten späterer Schriftsteller ein getreues Bild von den religiösen Verhältnissen des alten Phöniziens zu geben vermögen [9]).

2) s. unten Anm. 85. S. 390. 3) s. unten Anm. 5 fg. S. 397. 4) s. unten Anm. 45 fg. S. 403. 5) Vergl. die numismatischen Werke von Vaillant, Noris, Frölich, Eckhel, Mionnet u. A. 6) Vergl. *W. Osburn jun.* Ancient Egypt. (Lond. 1846.) p. 164.

7) *Plut.* Crass. c. 27. 8) *Lucian*, De Syria Dea. §. 32. 9) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 85 fg.

2) **Hilfsmittel.** Bei einem so spärlichen und theilweise so unsichern Material sind die Hilfsmittel — man könnte sie auch abgeleitete Quellen nennen — welche zur Aufklärung der in den vorgenannten Quellen enthaltenen Nachrichten dienen, von großer Wichtigkeit. Sie bestehen erstens in den Mittheilungen über die Religion der übrigen semitischen Völker, und zweitens in den Nachrichten über die Culte in phönizischen Colonien und Niederlassungen. 1) Wie die Phönizier nur einen Zweig des semitischen Volksstammes bildeten und ihre Sprache nur dialektisch sich von der Sprache der ihnen stammverwandten Nachbarvölker unterschied, so war auch die Religion dieser wesentlich dieselbe mit der phönizischen, theils in Folge eines, über die geschichtliche Zeit hinausreichenden Zusammenhangs, theils aber der sehr engen Verbindungen mancher Art, welche die semitischen Stämme mit einander unterhielten. Es stellt sich daher in dieser Beziehung ein ähnliches Verhältniß heraus, wie bei den germanischen, slawischen, hellenischen und überhaupt bei allen durch das gemeinsame Band der Sprache und der Abstammung verwandten Völkern, deren Weise der Gottesverehrung, vorausgesetzt, daß sie nicht von Außen her Störungen erlitt, sich auch im Ganzen wie im Einzelnen von der Urzeit her wesentlich gleichmäßig bei den einzelnen Zweigen desselben Volksstammes erhalten und fortgebildet hat. So kann es, im Hinblick auf die Tenacität, womit, nach einer schon von den Alten gemachten Bemerkung [10], an dem Culte der vaterländischen Gottheiten festgehalten wurde, und besonders in Erwägung des minder beweglichen Charakters der orientalischen Völker, nicht befremden, daß ebendieselben Gottheiten, die an den Küsten des mittelländischen Meeres und überall, wohin von da aus ihr Cult weiter verpflanzt wurde, mit denselben Namen und ähnlichen Begriffen am Euphrat und an den südlichen Gestaden Arabiens verehrt wurden [11]). Demnach eröffnet sich dem Forscher der phönizischen Religion ein weites, freilich aber auch mit Vorsicht zu betretendes Gebiet, dessen einzelne Theile hier noch mit wenigen Worten angedeutet werden sollen. Das wichtigste Hilfsmittel sind 1) die älteren Schriften des A. T., nicht als wenn die Gotteslehre derselben identisch mit der phönizischen wäre: denn nur der Unverstand kann den diametralen Gegensatz der Grundprincipien beider übersehen; sondern erstens weil die Uranfänge beider dieselben waren, aus denen sich nach verschiedenen Seiten hin der Mosaismus und der polytheistische Pantheismus entwickelt haben. Denn wie man auch über die Entstehung der alttestamentlichen Religion denken möge: ob man ihre Wurzel im Polytheismus oder in einer monotheistischen Grundanschauung finden möge, wie sie sich selbst in dem entartetsten Polytheismus noch nicht ganz verloren hat; immerhin bleibt es eine unumstößliche, durch die ganze Religionsgeschichte bewährte Thatsache, daß Völker derselben Sprache und Abstammung ursprünglich auch dieselbe Weise der Gottesverehrung hatten. So ist denn Manches aus dieser Urzeit, z. B. die alten Gottesnamen El, Baal, Adon, Aziz, Alon oder Eljon, Elohim, Addirim; so sind auch einzelne Gebräuche, wie die bei den Israeliten in der ältesten Zeit übliche Salbung von Steinen [12]), als Gedenkzeichen an die Gottheit (Betyle), bei beiden Völkern im Gebrauch oder in der Erinnerung geblieben; so sind ferner die Namen der Opferarten des A. T. und der Opfertafel von Marseille theilweise dieselben. Zweitens müssen die Bücher des A. T. auch darum für ein wichtiges Hilfsmittel bei Erforschung der phönizischen Religion angesehen werden, weil sie zahlreiche Nachrichten nicht nur über den Cult der Götter von Sidon und Tyrus (in soweit haben wir das A. T. oben als Quelle bezeichnet), sondern über den Cult der vorisraelitischen Landesbewohner, der den Phöniziern nach Namen, Sprache und Abstammung zunächst stehenden Kanaaniter, enthalten; endlich drittens weil bei der innigen Berührung und theilweisen Zusammenschmelzung der Israeliten mit den Kanaanitern in der ältesten, bei fortdauernden Einwirkungen in jüngerer Zeit einzelne Elemente der phönizischen Religion in den Volksglauben der Israeliten übergegangen sind, von denen viele beachtenswerthe Spuren noch in den jüngeren synkretistischen Combinationen biblischer und mythischer Personen des Heidenthums bei jüdischen Schriftstellern in nachbiblischer Zeit sich vorfinden [13]). Was speciell die biblischen Bücher betrifft, so verhehlen ihre Verfasser nicht, daß schon die Stammväter des israelitischen Volkes sich mit den Kanaanitern verschwägert (Gen. 38, 2. 6), daß deren Nachkommen nach Eroberung des Landes den Cult und die Sitten der Kanaaniter sich vielfach angeeignet haben (Richt. 2, 11. 3, 7. 10, 6), wovon denn auch die nachhaltigen Folgen, da die Masse des Volkes bis zum Exil dem Cultus der Landesgottheiten zugethan blieb, den überzeugendsten Beweis geben. Rechnet man noch hinzu, daß sidonischer Cult und Cultusstätten gegen 400 Jahre lang, von Salomo bis auf Josia, in Jerusalem fortbestanden, so ist einleuchtend, daß die betreffenden Mittheilungen der biblischen Bücher ein überaus reiches und wegen ihres hohen Alters äußerst schätzbares Material für die Kunde der phönizischen Religion darbieten. 2) Nächstdem sind die Mittheilungen über den syrischen und babylonischen Cult, die sich freilich fast nur bei verhältnißmäßig späten Schriftstellern finden, von Wichtigkeit, besonders für die Götterdienste im nördlichen Phönizien, die den syrischen schon näher standen, als die sidonischen, mit diesen übereinkamen. Für sie ist namentlich die dem Lucian beigelegte Schrift De Syria Dea eine Hauptquelle. 3) In je weiterm geographischen oder sprachlichen Abstande die übrigen semitischen Völker von den Phöniziern sich befinden, desto größer war zwar auch in einzelnen Fällen die Verschiedenheit der Culte; allein bei den meisten Völ-

10) Jer. 2, 11. Vergl. *Dionys. Hal.* H. R. VII, 70. 11) Phön. 1. Bd. S. 5. 314.

12) Vergl. Gen. 28, 11. 16—22. 35, 14. Hos. 3, 4. 13) Belege dazu geben die apokryphischen Nachrichten von Adam, Naama (s. unt. Anm. 41. S. 388), Henoch, Abraham, Melchisedek u. A. Vergl. über derartige Combinationen Phön. 1. Bd. S. 86 fg. und m. Art. Apokryphen im freib. Kirchenlexik. 1. Bd. S. 328 fg.

fern semitischer Zunge wird doch der Cult der Hauptgötter Phöniziens angetroffen. So läßt sich der Cult des Baal bei den Philistäern, deren eine Hauptgottheit Baalzebub war (2 Kön. 1, 2), dann weiter im Osten und Süden Palästina's bei den Ammonitern, deren Baalpeor aus dem A. T. bekannt ist, bis nach Arabien verfolgen, wo die Eigennamen in den sinaitischen Inschriften, in dem A. T. und bei den Classikern (wie z. B. *Ζαβδίβηλος* [14]), Gurbaal [15]) Zeugniß von der Verehrung desselben bei den alten Arabern geben. Auch der Cult der andern Hauptgottheit der Phönizier, der Astarte, wird z. B. in den Gegenden östlich von Palästina durch den Ortsnamen Astarot-Karnaim („Gehörnte Astarte"), im südlichen Arabien durch die himjaritischen Inschriften [16]), welche häufig der Göttin Astor, عثتر, gedenken, und bei den Philistäern, bei denen sie aus biblischen Nachrichten als die Kriegs- und Siegesgöttin bekannt ist, bezeugt [17]). Endlich 4) kommen auch die Nachrichten über die Religion derjenigen Völker in Betracht, welche seit alter Zeit mit den Semiten gemischt waren (wie die Assyrer, Kappadozier, Cilicier, Cyprier) oder in vielfacher Berührung mit ihnen standen (wie die Ägyptier) und daher manche semitische und speciell phönizische Culte sich angeeignet haben. Aus besonderen Gründen sind noch die Culte der Assyrer und Ägyptier von Wichtigkeit. Denn die Phönizier befanden sich seit der Mitte des 8. Jahrh. geraume Zeit unter assyrischer Herrschaft, und wie nun damals die religiösen Ansichten des mittleren Asiens einen bedeutenden Einfluß auf die Gestaltung des vorderasiatischen Götterwesens ausgeübt haben [18]), so hat auch Phönizien manche Elemente von dorther in sich aufgenommen, was sich z. B. in den Namen ihrer Götter Sandan, Tanais, Nergal kundgibt. In ähnlichen Verhältnissen befand sich Phönizien zu verschiedenen Zeiten zu Ägypten, sodaß sich dadurch und zugleich durch den starken Verkehr zwischen beiden Ländern die Wechselseitigkeit ihrer Religionen erklärt, da z. B. bald ägyptische Gottheiten, wie Taaut, sich unter demselben Namen auf dem Olympe der Phönizier wiederfinden, oder, wie die Kabiren, und der sogenannte Herakles, mit denselben oder ähnlichen Vorstellungen bei beiden Völkern anzutreffen sind, bald aber Cult und Mythe der Phönizier unter ägyptischem Einflusse erscheinen, wie dieses namentlich bei der Astarte-Isis und dem Adonis-Osiris der Fall ist.

So schätzbar die Aufschlüsse sind, welche bei weisem Gebrauche dieser Hilfsmittel oder Quellen untergeordneten Ranges für die Aufklärung der Religion und Mythologie der Phönizier gewonnen werden, so stehen sie doch zum Theil hinter der II. Classe zurück, als welche wir die Nachrichten über die von den Phöniziern im Wege der Colonisationen und des Handels verbreiteten Götterdienste bezeichnet haben. Denn der Cult der heimathlichen Götter wurde von den ältesten Zeiten an mit der diesem Volke eigenthümlichen Pietät in allen Colonien und Handelsniederlassungen gestiftet und erhielt sich, wofern er anders nicht äußeren Einflüssen erlag, hier bis auf die spätere Zeit mit den charakteristischen Eigenthümlichkeiten, die ihn in der Heimath auszeichneten. Von den wichtigeren Colonien der Phönizier wird ausdrücklich gemeldet, daß die Tempel der daselbst befindlichen Schutzgottheiten schon bei der ersten Anlage derselben erbaut, die Sacra aus der Mutterstadt Tyrus übertragen und der Cult nach phönizischer Weise auch in der Folgezeit dort beibehalten worden sei [19]). Da außerdem die Colonien sich in einem innigen Verbande mit dem Mutterlande erhielten und noch bis in die jüngere Zeit die Feste und die Heiligthümer daselbst alljährlich mit Festgesandtschaften beschickten, so erklärt sich, wie die Cultusverhältnisse, namentlich in den afrikanischen und iberischen Colonien, welche von anderweitigen Einflüssen wenig berührt wurden, sich in alterthümlicher Weise Jahrhunderte lang erhalten konnten. Daher denn die merkwürdige Erscheinung, daß Bezeichnungen der phönizischen Gottheiten, die sich schon im A. T. finden (wir erinnern an die Chammanim oder die Säulen des Baal Chamman), noch in jüngeren punischen Inschriften vorkommen, oder um noch ein merkwürdiges Beispiel, wie constant sich religiöse Gebräuche auch untergeordneter Art bei den Puniern bis auf die jüngste Zeit erhielten, anzuführen, so berichtet Augustinus im 5. Jahrh. n. Chr., daß der carthagische Herkules, d. h. Baal-Chamman oder Melkarth in Tyrus, mit vergoldetem Barte [20]) dargestellt wurde, was um dieselbe Zeit noch Nonnus von dem tyrischen Melkarth andeutet [21]) und auch nach der Darstellung auf einer Münze von Malta oder n. A. Gaulus zum Costüm des Gottes gehörte [22]).

Im Hinblick auf so zahlreiche und mannichfaltige Quellen und Hilfsmittel könnte eine Darstellung der phönizischen Religionslehre und Mythologie [23]) als eine minder schwierige Aufgabe erscheinen, als sie es wirklich ist.

14) *Polyb.* V, 79, 8. 15) 2 Chr. 26, 7. 16) Journal Asiatique. IV. Série. Tom. VI. (1845.) In den von Arnaud aufgefundenen und von Fresnel mitgetheilten Inschriften p. 174. Nr. 14. p. 177. Nr. 40. p. 180 sq. 17) 1 Sam. 31, 10. 18) Phön. 1. Bd. S. 64 fg.

19) Vergl. über Gades *Sil. Ital.* III, 18 sq. *Justin.* XLIV, 5, 2. *Arrian.* Anab. II, 16. *Appian.* VI, 2, über Carthago *Justin.* XVIII, 5, 15. *Virg.* Aen. I, 44 sq. *Serv.* ad Aen. I, c., über Leptis *Sallust.* Jug. 78, 4. 20) Barba deaurata, *Augustini* Opp. omnia. Tom. VII. p. 132. ed. *Bassan.* 21) Dionys. XL, 417. 22) Vergl. die Münze in Münter's antiquar. Abhandlungen. Tab. I, 9. Creuzer's Symbolik. 2. Bd. 2. Heft. Taf. III. Nr. 26. 23) Quellenmäßige Bearbeitungen: *J. Selden*, De Diis Syris Syntagmata duo. (Lond. 1617.) Eine vom Verfasser verbesserte Ausgabe erschien zu Amsterdam 1628 bei Elzevir, wieder abgedruckt und mit einem Bande (werthloser) Additamenta versehen von A. Beyer (Leipzig 1668). Eine aus dem handschriftlichen Nachlasse Selden's vermehrte Ausgabe gibt der erste Band der von Dav. Wilkins (Lond. 1726) in drei Bänden besorgten Gesammtausgabe der Selden'schen Werke in Folio. Fr. Münter, Religion der Carthager. (Kopenhagen 1816. 2. Ausg. das. 1821.) F. C. Movers, Untersuchungen über die Religion und die Gottheiten der Phönizier, mit Rücksicht auf die verwandten Culte der Carthager, Syrer, Babylonier, Assyrer, der Hebräer und der Ägypter. (Bonn 1841.) Erster Band des Werkes: Die Phönizier.

Indessen sind die Schwierigkeiten so bedeutend, daß die bisherigen Mittel zu einer befriedigenden Lösung dieser Aufgabe nicht ausreichen. Diese Schwierigkeiten liegen theils in der Sache selbst, theils in der Beschaffenheit der Quellen. Was das Letztere angeht, so sind, um hier nichts mehr von dem ungewissen, zweideutigen und oft irreleitenden Charakter der jüngern Nachrichten griechischer Geschichtschreiber zu sagen, der einheimischen Quellen immerhin sehr wenige und die Ausbeute fällt bei ihnen so gering aus, daß sich die zuverlässigen Aufschlüsse auf Gottesnamen, auf den Grundcharakter einzelner Gottheiten, auf ihre Stellung und Rangordnung wesentlich beschränken. Die größten Schwierigkeiten, in sofern sie aus der Sache selbst hervorgehen, liegen aber in der außerordentlichen Mannichfaltigkeit und den complicirten Begriffen der phönizischen Gottheiten, wovon die Ursachen in dem gemischten Charakter der Bevölkerung Phöniziens, in den vielen äußeren Einflüssen, die auf die Umgestaltung der religiösen Ideen von Alters her eingewirkt haben, und endlich in dem eigenthümlichen Charakter des phönizischen Polytheismus zu suchen sind, wie sich aus der weiter folgenden Darstellung selbst am besten ergeben wird.

3) Das Wesen der phönizischen Religion und ihrer Götter. Sie theilt den Charakter der alten orientalischen Religionen überhaupt und der semitischen insbesondere, deren Wesen ein pantheistischer Naturdienst ist und die sich in dieser Beziehung scharf von der monotheistischen Religion des Mosaismus unterscheidet. Denn die Gottheit ist hier keine von der Natur verschiedene, über sie schrankenlos waltende Macht, sondern sie gilt für die in der Natur geheimnißvoll wirkende Kraft, wie sie nach bestimmten Gesetzen bald schaffend, belebend und erhaltend, bald wiederum ihre eigenen Werke zerstörend sich kundgibt. Wie aber in der gewöhnlichen Vorstellung des alten Orients der ganze Proceß des natürlichen Lebens als ein Act zweier göttlicher Factoren, der männlichen und weiblichen Naturkraft, anthropomorphistisch aufgefaßt wurde, und so zwei höchste Gottheiten, die eine schaffend, erhaltend, aber auch zerstörend, die andere empfangend, zeugend und gebärend, jene das Princip des geistigen, diese des physischen Lebens, gesetzt wurden: so hatte auch die phönizische Religion ihre diesfälligen Repräsentanten, welche unter verschiedenen Namen und in viel umfassender Bedeutung als die beiden höchsten göttlichen Mächte erscheinen, oder auch in dem Symbol der androgynen Verbindung die Einheit des göttlichen Wesens zur Anschauung bringen. Aber, wie schon ein Blick auf die langen Reihen von Göttern und Göttergeschlechtern im Sanchoniathon lehrt, neben dieser Einheit eine außerordentliche Mannichfaltigkeit! Denn es ist eben das Eigenthümliche in dieser Religionssphäre, daß hier bald von der Einwirkung einer oder doch weniger göttlichen Mächte die in der Natur und im Menschenleben vorkommenden Erscheinungen abgeleitet werden, bald aber jede in ihrer Einzelnheit für eine Lebensäußerung eines besonderen göttlichen Wesens gilt, sodaß im letzteren Falle der Götter und der Götterclassen so unendlich viele werden können, als es Erscheinungen oder Momente gibt, die auf eine göttliche Causalität schließen lassen. So entstehen zwei Classen von Gottheiten: erstens allgemein wirkende Naturmächte, die einen großen Kreis von Kräften und Erscheinungen bedingen und die zugleich die dii patrii waren, zweitens aber Götter mit particularer Bedeutung, deren Wirksamkeit auf einzelne Erscheinungen und Thätigkeiten in der Natur oder im Menschenleben beschränkt war. Dahin gehören namentlich die Götter, die den Gestirnen, den Elementen, den Zeiten, einzelnen Orten, Zuständen und Momenten des Lebens vorstehen. Auf diese Classification weisen schon Philo, mit Beziehung auf die Religionsschriften der Phönizier, und Plutarch, mit Rücksicht auf die der Carthager, hin. Philo [24]) unterscheidet in der Einleitung zum Sanchoniathon die Götter, welche die Mythe auf die Erde herabgezogen hat, und die freilich ihm nur vergötterte Menschen sind, von den physischen Göttern (φυσικοὶ θεοί); jene sind nach ihm die größten Götter, wie er denn in seiner Mythologie den El, die Astarte, die Kabiren u. s. w. in dem von ihm in der Einleitung qualificirten Charakter einführt; die physischen Götter aber, welche die Phönizier neben jenen, der Mythe angehörenden, verehrten, sind nach ihm Sonne, Mond, die übrigen Planeten, die Elemente und was ins Bereich derselben gehört; diese φυσικοὶ θεοί nennt Plutarch φαινόμενοι θεοί, und bemerkt, daß nach den Religionsschriften der Carthager der Mond unter ihnen eine Hauptstelle einnehme [25]). Wie durchaus begründet diese Scheidung ist, lehrt auch namentlich die Bundesformel der Carthager bei Polybius, in welcher zuerst die höchsten Gottheiten mit mythischem Charakter angerufen werden, dann aber die φυσικοὶ θεοί, als welche aufgezählt sind: „Sonne, Mond, Erde, die Flüsse, Wiesen und Gewässer" [26]). Allein jene erste Classe von Gottheiten oder die allgemein wirkenden Naturmächte waren nicht streng von diesen letzteren Göttern, mit nur particularer Bedeutung, geschieden; vielmehr ist es ein gewöhnlicher Fall, daß jene in die Götterkreise der zweiten Classe übergehen und dann eine particulare Bedeutung annehmen, wobei ihr universeller Charakter häufig in den Hintergrund tritt. Es genüge unter Beziehung auf die nachfolgende Darstellung dieselbe Bemerkung auch in Beziehung auf die Gottheiten des zweiten Ranges, deren Begriff bald enger, bald weiter gefaßt wurde, je nachdem ihre Grundidee umfassender war, oder auch ihr Cult an verschiedenen Orten sich anders gestaltet hatte, hier im Allgemeinen gemacht zu haben. Die so entstehende große Mannichfaltigkeit der phönizischen Götter, die sich in den verschiedensten Formen und Modificationen derselben göttlichen Wesen kundgibt, und die, wenn man von den wenigen Trümmern, welche sich von dem Religionssysteme der Phönizier noch erhalten haben, einen Schluß machen darf, kaum von einer andern Religion überboten wird, darf aber nicht allein in dem religiösen Grundprincip ge-

24) *Euseb.* Praep. ev. I, 6. 9. *Sanchon.* p. 8. Vergl. die Classification des *Dionysius Stoicus* ap. *Tertull.* Ad Nat. I, 2, des *Varro* ap. *Augustin.* De civ. Dei VI. 5. 25) *Plutarch.* De facie in orbe lunae. c. 20. 26) *Polyb.* VII, 9.

sucht werden, sondern findet theilweise ihre Erklärung in den geschichtlichen Verhältnissen des Volkes und dessen religiöser Entwickelung. Und hier ist es erstens von besonderer Wichtigkeit, schon auf den Ursprung des Volkes zurückzugehen. Die Phönizier bestanden aus verschiedenen, wieder unter sich gemischten Stämmen. Die Gottheiten der einzelnen Stämme kamen zwar ihrem Grundcharakter nach überein, allein im Laufe der Zeit hatten manche einen abweichenden Typus angenommen und wurden im Culte wie in der Mythe schon früh von einander unterschieden. So läßt es sich überall im Ganzen wie im Einzelnen nachweisen. Andere Gottheiten wurden im Norden, andere im Süden des Landes verehrt. Dort ist der höchste Gott El, hier Baalsamim; dort tritt ihm die weibliche Gottheit Baaltis oder Berut mit Adonis oder Esmun, hier aber Astarte und Melkarth zur Seite. Lassen sich diese Unterschiede auch nur bei den Gottheiten des ersten Ranges nachweisen, so kann doch aus dieser Analogie mit Sicherheit geschlossen werden, daß es bei den übrigen nicht anders war. Wir weisen zweitens nur noch auf den langen Entwickelungsgang des Volkes, der bis auf die Zeit, aus der unsere meisten Quellen stammen, gegen zwei Jahrtausende umfaßt, dann auf den superstitiösen Charakter desselben einerseits, und andererseits auf die vielen Einflüsse von Außen her, welche die politischen und mercantilen Verhältnisse zur Folge hatten, kurz hin [27]), um eine Reihe von Momenten nur anzudeuten, die bei der Zersplitterung des göttlichen Wesens in der religiösen Vorstellung der Phönizier in Betracht kommen, wobei wir uns damit begnügen, auf die Gottheiten mit ägyptischen, assyrischen, griechischen Namen, Mythen und Culten hinzuweisen, welche in der nachfolgenden Darstellung namhaft gemacht werden sollen.

Indem wir die phönizischen Gottheiten als Naturmächte in unendlicher Mannichfaltigkeit bezeichneten, so ist damit ihr Begriff noch nicht erschöpft. Diese Götter waren keine bloßen Naturkräfte, keine seelenlosen, sondern sie waren persönliche Wesen, welchen die mythische Auffassung menschliche Formen geliehen hatte. Denn wie überhaupt der Orientale abstracte Begriffe concret aufzufassen und darzustellen pflegt, so kann er auch das Göttliche nur in Bildern und Symbolen sich zur Anschauung bringen. Diese sind aber in dem religiösen Ideenkreise des semitischen Volkes von menschlichen Verhältnissen entlehnt und auf die Götter übertragen, die daher je nach der Beschaffenheit der Kräfte, vermittels deren sie wirksam gedacht wurden, als männlich oder weiblich, und noch concreter in verschiedenen Altersstufen als Kind (Adonis), Jüngling (Esmun), Mann (Baal im Charakter des Herakles), oder Greis (Belitan oder Saturn und Aion), oder als Könige (Moloch) und Königinnen (Astarte, Baaltis), oder überhaupt in demjenigen menschlichen Charakter erscheinen, welcher der Sphäre ihrer göttlichen Wirksamkeit angemessen schien. Ferner wird das nähere oder entferntere Verhältniß der einzelnen Götter zu einander je nach ihrer inneren Verwandtschaft oder nach ihrer Stellung im Culte durch Analogie des Familienlebens veranschaulicht und es entstehen so die ehelichen Verhältnisse der Götter zu einander, die Götterzeugungen u. s. w.; alles dieses jedoch anfänglich rein bildlich, sodaß Widersprüche nicht befremden können, wenn z. B. die Astarte je nach ihren verschiedenen Modificationen an dem einen Orte als Gattin des Baal (in Tyrus), an dem andern (in Sidon und Carthago) als reine Jungfrau gedacht wurde. Denselben Charakter eines symbolischen Anthropomorphismus behaupten auch noch die im Geiste desselben gehaltenen Mythen von der Geburt, von dem Leben und Sterben, von den Kämpfen und Leiden, vom Schlafen und Auferstehen der Götter, die sich so häufig in der phönizischen Mythologie vorfinden und die nur als symbolischer Ausdruck für die verschiedenen Momente der Wirksamkeit der Gottheit anzusehen sind. Allein aus diesem symbolischen und mythischen Anthropomorphismus entwickelte sich in der volksthümlichen Vorstellung ein historischer, welcher den überlieferten symbolischen und mythologischen Stoff auf das Leben und die Thätigkeiten der Götter auf Erden in der Urzeit des Menschengeschlechtes bezog, so Symbol und Mythe in geschichtliche Ereignisse umsetzte und dafür auch überall die Localitäten nachzuweisen wußte. Dabei brachte der rohe Charakter, den einzelne Elemente der phönizischen Religion haben, und nicht weniger das hohe Alter, dem diese Vorstellungsweise angehört, es mit sich, daß diese Göttergeschichten häufig grobsinnlicher Art waren, sodaß sie nicht selten das sittliche Gefühl beleidigen; weswegen denn die phönizische Mythologie den Euhemeristen, namentlich dem Euhemerus [28]) selbst und seinem Nachfolger, Philo von Byblus, und den Kirchenvätern Waffen in Menge bietet, die sie mit Hohn, Spott oder Entrüstung auf das morsche Gebäude der alten Volksreligionen schleudern. Die Orte, an die sich dieser große Mythenkreis, von dem wir nur noch die Trümmer besitzen, anlehnt, waren die Cultusstätten der Götter, wo die mythische Deutung der Feste und Culte den Stoff für Göttergeschichten hergab. Wo daher eine Gottheit vorzugsweise verehrt wurde, da hat sie auch in der Vorzeit als König oder Königin regiert, und so werden Byblus [29]) und Berytus [30]) als Herrschersitze des Landeskönigs El, — Tyrus [31]), Byblus [32]) und Damascus [33]) als Residenz der Königin Astarte bezeichnet. So gelten ferner die Schutzgottheiten eines Ortes für die Erbauer desselben, und es wird daher dem El die Erbauung der erstgenannten Städte [34]), dem Baal Melkarth die Gründung von Tyrus [35]) und Gades [36]) beigelegt. Die Entstehung der Feste und Culte wurde von den Göttern abgeleitet, denen sie galten, oder auf Ereignisse im menschlichen Leben derselben bezogen. Die

27) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 56—83.

28) Proben von Euhemerus' Behandlung der phönizischen Mythologie geben *Athen.* XIV, 77. p. 658. *Euseb.* Praep. evang. II, 2. Vergl. Anm. 38 auf folg. Seite. 29) *Sanchon.* p. 28. *Steph. Byz.* v. *Βίβλος.* *Eustath.* ad *Dionys.* v. 913. Tom. I. p. 278. ed. *Bernh.* 30) *Steph. Byz.* v. *Βηρυτός.* *Nonn.* Dionys. XLI, 68. 31) *Sanchon.* p. 34. 32) *Plutarch.* De Is. et Osir. 15. 33) *Justin.* XXXVI, 2. 34) s. Anm. 29 fg. auf dieser Seite. 35) *Nonn.* Dionys. XL, 369 sq. 36) Etym. magn. v. *Γάδειρα.*

Preisgebung im Culte der Naturgöttin leitete man von ihrem Charakter ab, weswegen z. B. die Mythe von der Isis (Astarte) sagt, daß sie zehn Jahre lang in Tyrus sich Preis gegeben [37]) und in Cypern eine (wie Eudemerus boshafter Weise hinzusetzte) später erst vergötterte Buhlerin gewesen sei [38]). In der phönizischen Vorstellung, welche die sich prostituirenden Hierodulinen קְדֵשָׁה, d. h. eine Geweihte, nannten, konnte aber darin ebenso wenig etwas Anstößiges liegen, als wenn sie die Kinderopfer von dem Gotte ableitet, der in großer Noth sein Erstgebornes als Opfer abgeschlachtet habe [39]). Ferner wurden, um noch einige Beispiele von dem groben Anthropomorphismus der phönizischen Religion anzuführen, die Todesstätten der Götter an alten Cultusstellen, wo die Feste ihres Todes gefeiert wurden, nachgewiesen. Der tyrische Herakles endete in Gades, wo seine Gebeine aufbewahrt wurden [40]), oder in Tyrus, wo man sein Grabmal zeigte [41]); denn an beiden Orten wurde alljährlich ein Feuerfest, mythisch das Fest der Selbstverbrennung des Gottes, gefeiert. In der Nähe von Byblus war Adonis vom Zahn des Eber getödtet; hier war er begraben [42]), aber auch in Amathus auf Cypern wurde seine Grabstätte gefunden [43]), weil nämlich auch hier eine alte und berühmte Stätte des Adoniscultus war. Diese mythologische Auffassung der Gottheiten war aber nicht etwa, wie man wol vorgegeben hat, erst das Product einer späteren Zeit, oder gar boshafte Lüge der Euhemeristen, sondern von der frühesten Zeit her in der phönizischen Religion wesentlich. Denn abgesehen davon, daß diese Mythen meistens einen alterthümlichen Charakter haben und von der religiösen Anschauung des Alterthums unzertrennlich sind, so finden sich die Spuren davon schon in den ältesten Quellen. Das Fest der Auferweckung des Herakles in Tyrus hat nach einem Fragmente tyrischer Annalen schon Hirom im 11. Jahrh. v. Chr. gefeiert [44]), und wie die mythische Auffassung des Gottes, wie wir sie in späterer Zeit kennen lernen, im 9. Jahrh. v. Chr. die herrschende war, sieht man aus dem Spotte des Propheten Elias, welcher den Baalspriestern der tyrischen Königstochter Isebel zuruft: „Ruft mit lauter Stimme, denn ein Gott ist er ja! denn er könnte im Nachdenken, oder bei einem Nebenwerk, oder auf der Reise sein, vielleicht schläft er und möchte wieder auferwachen" (1 Kön. 18, 27), wo man Hinweisungen auf derartige Mythen, wie sie vom tyrischen Herakles bekannt sind, nicht verkennen wird [45]). Das Gesagte gilt indessen nur vorzugsweise von den Gottheiten des ersten Ranges mit universeller Bedeutung. Denn es lag in dem Charakter mancher Götter, die eine particulare Bedeutung hatten, daß sie weniger ins Gebiet der Mythe hineingezogen wurden, und so mögen denn die rein siderischen oder elementarischen Götter, ferner diejenigen, welche nur Abstracta sind, wie die Zeit, das Jahr, der Monat, das Alter, die Jugend, die Armuth u. s. w., theilweise gar nicht der Mythe angehört haben. Wie sehr indessen die religiöse Anschauung der Phönizier zur concreten Auffassung des Göttlichen und so zur Mythisirung der Götter hinneigte, lehrt z. B. der Umstand, daß die Betyle und Abaddire, oder die Symbole je verschiedener Gottheiten, als mythische Personificationen erscheinen und auch als Götter Betyl [46]), und Abaddir [47]) ihren besondern Cult hatten.

4) Allgemeine Namen der Götter. Die Namen und Epitheta, welche allen phönizischen Göttern gemeinsam waren, können als ein Vermächtniß aus der Urzeit des semitischen Volkes angesehen werden; denn sie finden sich ziemlich gleichmäßig auch bei den übrigen semitischen Stämmen und sind dieselben, welche im alten Testamente von Jehova und von den heidnischen Göttern gewöhnlich vorkommen. Aus Inschriften und aus Personennamen sind folgende bekannt: El, אֵל (der Starke, von אול, stark sein), im Plural אֵלִים, Elim. Der Singular ist nomen proprium des höchsten Gottes der Semiten, den die Griechen Kronos oder Zeus nennen, findet sich aber auch von anderen Göttern (vom Nergal in einer im J. 1842 in Athen gefundenen Inschrift) [48]) und z. B. im Namen *Βαίτυλος* (Bezeichnung der bekannten Bätyle) ביתאל („Behausung Gottes"); der Plural אֵלִים erscheint in der Inschrift von Marseille [49]), auf der Gemme von Beirut [50]) und in dem Namen eines tyrischen Suffeten [51]) *Ἀβδήλεμος*, d. i. עבד אלים, „Knecht der Götter." — Der andere im A. T. gewöhnliche Gottesname Elohim, אֱלֹהִים, hat sich in Inschriften noch nicht gefunden, kommt aber im Sanchoniathon als *Ἐλωείμ* [52]) und im Pönulus des Plautus [53]) in der Verbindung yllohom (st. ylohim) alonim, אלהים עלונים „die hohen Götter" vor. Alon, עלון, soll nach Sisenna punischer Ausdruck für deus sein [54]), ist aber richtiger ein auf das Walten der himmlischen Mächte bezügliches Epitheton. Im Pönulus ruft der Carthager Hanno die Schutzgötter eines Ortes mit den Worten *yth alonim valonuth* symacom syth ysthyal (in der lateinischen Übersetzung des Plautus: *Deos Deasque* veneror, qui hanc urbem colunt) an [55]). Als kanaanitischer Gottesname erscheint das Wort im A. T. von dem Gott des kanaanitischen Priesterkönigs Melchisedek in der Verbindung אֵל עֶלְיוֹן (Gen. 14, 18 fg.), ebenso auf einem babylonischen Ziegel [56]) und in dem Plautinischen ylohim *alonim* [57]). Auch diese Bezeichnung kommt als Eigenname im Singular von einer Gottheit des nördlichen

37) *Epiphan.* Ancor. Tom. II. p. 107. 38) *Euhemerus* ap. *Lact.* institut. I, 17. *Clem. Rom.* Recogn. X, 24 u. A. 39) *Sanchon.* p. 42. 40) *Mela* III, 6. *Arnob.* adv. nat. I, 36. 41) *Clem.* Recogn. X, 24. 42) *Lucian.* De Syr. Dea. 6. *Steph. Byz.* v. *Βίβλος*. *Lycophr.* 831. 43) *Steph. Byz.* v. *Ἀμαθοῦς*. 44) *Menand. Ephes.* ap. *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. 45) Phön. 1. Bd. S. 386.

46) *Sanchon.* p. 26. 47) *Priscian.* lib. V. in *Putschii* Grammat. lat. auctt. vett. p. 647. 48) Vergl. Phön. Texte. I. Th. S. 82 fg. 49) Zeile 13. 50) Benary, in Köhne's Zeitschr. für Münz-, Siegel- und Wappenkunde. 3. Jahrg. S. 379. 51) Bei *Joseph.* c. Apion. I, 21. 52) *Sanchon.* p. 28. 53) Act. V, sc. 1. v. 4. Vergl. Phön. Texte. I. Th. S. 13. 54) *Alonim*, Poeni dicunt Deum. *Putschius* l. c. p. 2711. 55) Act. V. sc. I. v. I. 56) Vergl. Phön. Texte. I. Th. S. 59. 57) s. Anm. 53 auf dieser Seite.

Phöniziens in der Form Ἐλιοῦν, phön. עֶלְיוֹן, mit beigefügter Übersetzung Ὕψιστος, im Sanchoniathon [58]) vor, und hat sich in manchen Eigennamen, im Plural z. B. in Abd-*alonym*-us [59]) oder Abd-*elonim*-us [60]), „Knecht der Götter," erhalten. — Manche Epitheta sind von weltlichen Herrschern übertragen, beziehen sich aber nicht sowol auf einen universellen Charakter der betreffenden Götter, als auf ihre particulare Bedeutung. Dahin gehört melech, מֶלֶךְ, König, in dem Namen des Schutzgottes von Tyrus מלקרת, Melkarth, st. מֶלֶךְ קֶרֶת, König der Stadt. Daß auch andere Gottheiten diesen Namen führten, erhellt aus den in Inschriften vorkommenden Personennamen, wie Melech-Osir, מלכאסר [61]), Melech-Baal, מלכבעל [62]), und so werden die in kittischen Inschriften vorkommenden Namen Melech-jitten, מלכיתן [63]), Abd-Melech, עבד מלך [64]), sich auf eine Localgottheit beziehen. Auch der alttestamentliche Name Moloch ist ursprünglich Epitheton des Gottes eines kanaanitischen Stammes, wahrscheinlich der Amoriter, später aber zum ausschließlichen nomen proprium geworden, ganz ähnlich wie die Bezeichnung des Baal als Melkarth. Ebenso verhält es sich mit dem andern Epitheton Baal, בעל, Herr, welches eine weitere und eine engere Bedeutung hat. Zunächst bedeutet בעל Herr, Besitzer, und war alter Königsname [65]), daher auch Bezeichnung des Stammgottes und in soweit allgemeiner Gottesname [66]), welcher aber stets da, wo er von dem phönizischen Gott schlechthin gebraucht wird, eine und dieselbe, nur nach Modificationen verschiedene Gottheit bezeichnet. In der allgemeinen Bedeutung, wonach Baal Epitheton des Stammgottes ist, bezeichnet man ihn als Baalan, בַּעֲלָן (hebr. st. בַּעֲלֵנוּ), unser Baal, z. B. in den Votivformeln der punischen Inschriften: לבעלן לאדן לבעל חמן, unserm Baal, dem Herrn, dem Baal-Chamman" [67]), und in dem Namen des Sonnengottes von Heliopolis, welcher von den Griechen Βαλάνιος [68]) genannt wird. — Am gewöhnlichsten scheint das Epitheton Adon (in Inschriften אדן) gewesen zu sein, welches Herr im weitesten Sinne des Wortes bedeutet und nur da, wo es mit einem Possessivpronomen verbunden ist, eine Beziehung auf die Schutz- oder Stammgottheit hat. Wir führen einige Beispiele aus den Votivinschriften an. In den punischen Inschriften aus älterer und jüngerer Zeit hat Baal Chamman stets das vorangestellte Epitheton Adon; die Dedicationsformel in den älteren [69]) lautet: לבעלן לאדן לבעל חמן, „unserm Baal, dem Adon, dem Baal-Chamman," die jüngere mit Weglassung des ersteren Wortes: לאדן לבעל חמן, „dem Adon, dem Baalchamman." Die erste maltesische Inschrift [70]) gibt: לאדנן למלקרת לבעל צר, „unserm Adon, dem Melkarth, dem Baal von Tyrus." Aus dieser generellen Bezeichnung der Götter, welche schon die Mosaische Stelle Deut. 10, 17 (Jehova ist ein Gott der Götter und ein Herr der Herren, אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים) bekundet, und wonach auch Jehova gewöhnlich Adonai heißt, erhellt zugleich, daß der Name des Adonis, אֲדֹנִי, „mein Herr," nicht Eigenname, sondern nur Epitheton des bekannten Gottes von Byblus und Cyprus sein kann. — Von den generellen Bezeichnungen der weiblichen Gottheiten sind nur zwei bekannt, der Plural Alonuth עלינות, Superae, aus dem Pönulus [71]) und die Bezeichnung der carthagischen Göttin Tanit, welche in Inschriften stets רבת תנת, Rabbat Tanit, Domina Tanit, heißt, sodaß also Rabbat sowol nach seiner Bedeutung als nach seiner Stellung dem Namen Adon, welcher auch in den übrigen semitischen Sprachen keine Fömininbildung leidet, entspricht. Auch einzelne Götterclassen hatten ihre besondere Namen, von denen wir die der Abbadiren, Pataeken oder Kabiren kennen.

Die einzelnen Gottheiten nach ihren Begriffen, Culten und Mythen näher zu charakterisiren, muß besonderen Artikeln dieses Werkes überlassen bleiben. Die nachfolgende Darstellung soll nur eine vollständige Übersicht der Gottheiten, je nach verschiedenen Classen, geben, wobei Alles ausgeschlossen ist, was nicht behufs der hier befolgten Scheidung der verschiedenen Götter und ihrer mannichfachen Modificationen zu berühren nothwendig schien.

Die Gottheiten des ersten Ranges oder allgemeinwirkende Naturmächte, welche zugleich die dii patrii waren. Sie zerfallen in zwei Classen, je nachdem sie in diesem Charakter an einzelnen Orten (als πολιοῦχοι), oder als die großen Staats- und Landesgötter (Kabiren) gemeinsam von allen Phöniziern verehrt wurden. Wir führen zuerst die Götter der ersten Classe je nach ihren Cultusstätten auf. Die ersten Gottheiten der Tyrier waren Baal, und zwar dieser in zweifacher Modification: als Baalsamim und als Baal-melkarth (Herakles), zu denen noch die Astarte hinzukommt. Diese drei bildeten die höchste Trias im tyrisch-sidonischen Culte, sowol in Tyrus wie in den von da aus gestifteten Colonien. Sie erscheinen in einem Fragmente tyrischer Annalen aus Hirom's Zeit [72]) neben einander als Ζεὺς Ὀλύμπιος, Herakles und Astarte, desgleichen im Culte der Carthager, wo der höchste Gott Bel Baalsamim bald Zeus oder Jupiter [73]), bald aber

---

58) *Sanchon.* p. 24. 59) *Justin.* XI, 10. 60) *Pollux*, Onom. VI, 104. 61) Melit. IV, 1. 62) Melit. III, 2. 63) Cit. IV, 2. XX, 2. 64) Cit. XVI, 1. 65) Bei Jes. 16, 8 ist בעל Königsname bei auswärtigen Völkern. Vergl. *Aeschyl.* Pers. 656 von Darius: *Βαλὴν ἀρχαῖος, βαλὴν ἴθι*, wozu der Scholiast bemerkt: *Βαλὴν ὁ βασιλεὺς λέγεται. Κιγουρίων δέ φησι Θουρίων* (lies *Ἀσσυρίων* — *Ἀσσυρίων*) *εἶναι τὴν διάλεκτον. Τὸν καὶ Βαλημαῖον ὅρος. ὁ ἐπεὶ βασιλικόν· φησὶν οὖν ὦ ἀρχαῖε βασιλεῦ, ἴσον καὶ παραγενοῦ.* Der persische König wurde demnach בעלן „unser König" genannt, was sich als Übertragung aus älterer Zeit, wo die großen assyrischen und babylonischen Herrscher diesen Namen in den unterworfenen Ländern führten, um so leichter erklärt, da die babylonischen und assyrischen Königstitel sich auf die Perser und Parther vererbten. Auch bei den Phrygiern war *Βαλλὴν* Königstitel. *Hesych.* s. v. 66) *Serv.* ad Aen. I, 729: Lingua punica *Bal* Deus dicitur. 67) Carth. II, 1. 2. V, 1. 2. 68) Chron. Pasch. T. I. p. 561.

69) *Carth.* III, 1. 2. V, 1. 2; vergl. II, 1. 2. 70) Melit. I, 1. 71) Act. V. sc. 1. v. 1. 72) Vergl. *Menander* et *Dius* ap. *Joseph.* c. Apion. I, 17. 18. Antiq. VIII, 5, 3. 73) Vergl. Anm. 81 auf folg. Seite.

auch Kronos genannt wird, ferner im Culte der alttyrischen Colonie Gades[74]) und in Amathus auf Cypern[75]). Baal Melkarth galt in Tyrus für den Sohn des Baal Baalsamim und der Astarte; denn so ist offenbar die schon bei Eudoxus von Knidos[76]) und bei Cicero[77]) vorkommende Mythe zu verstehen, daß der tyrische Herakles ein Sohn des (tyrischen) Zeus und der Asteria sei, wobei man sich noch der Analogien erinnern wolle, welche hier der ägyptische Cult zur Hand weiset, und die im vorliegenden Falle um so bedeutsamer sind, da namentlich die drei entsprechenden Gottheiten, welche die höchste Trias im Culte zu Memphis bildeten, Ammun Ra, Mauth und der Sohn beider Chons oder Herakles[78]), schon von den Alten wegen ihrer Verwandtschaft vielfach mit den drei genannten tyrischen Gottheiten verglichen oder combinirt werden. Was die Bedeutung derselben angeht, so charakterisirt 1) den Baal Baalsamim[79]) das beigefügte Epitheton בעל שמים, d. h. Herr oder Gott des Himmels, als den Baal in seiner höchsten Potenz, oder als den höchsten Gott über der Welt und anders kann auch die Vergleichung des ersten Gottes der Tyrier mit dem *Ζεὺς Ὀλύμπιος*[80]), des der Carthager mit dem römischen Jupiter Optimus Maximus[81]) nicht bedeuten. Er fällt daher auch nicht, was selbst der euhemeristische Philo[82]) anerkennt, in die mythische Anschauung, und galt als der allein Ewige und Unveränderliche, wie ihn sein anderer Name, Belitan, בַּעַל אֵיתָן, d. h. der alte, der ewige Baal[83]), charakterisirt. In dieser letztern Beziehung wird er häufig mit dem *Κρόνος* oder Saturnus verglichen[84]), wie denn sein Charakter als Zeitgott ihm wesentlich erscheint. Er ist ohne Zweifel identisch mit dem Baal ram, בעל רם[85]), d. h. höchster Baal, dem Baal mon, בעל מן[86]), d. h. Baal oder Gott der (himmlischen) Wohnung, in jüngern punischen Inschriften. Wie Amun Ra wurde Baalsamim in der Sonne verehrt[87]) und auch, wie der punische Eigenname Ammonbalithon[88]) andeutet, dem höchsten Gott der Ägyptier gleichgestellt. 2) Baal Melkarth (מלך קרת, abgekürzt in Inschriften[89]) מלקרת, „König der Stadt," Tyrus), von den Tyriern: „Unser Herr Melkarth, Baal von Tyrus" (wie ihn die erste maltesische Inschrift bezeichnet) von den Griechen Herakles genannt, fällt, was sein Verhältniß zu Baal als höchstem Gott anbetrifft, sowol in den einzelnen Vorstellungen, die sich an ihn anknüpfen, wie im Culte und in der Symbolik mit jenem wesentlich zusammen, und diese Ansicht von der Einheit beider war so gewöhnlich, daß Melkarth's berühmtes Heiligthum auf Inseltyrus auch als das des Baal, als höchsten Gottes, angesehen werden konnte[90]). Nur in mythischer Beziehung ist er von ihm verschieden; denn, wenn der höchste Baal als der Gott über der Welt, so galt Baal Melkarth für den in der Welt wirkenden und sich offenbarenden Gott, und wurde daher auch für einen Sohn desselben (im orientalischen Sinn des Wortes, wonach die Ähnlichkeit, Verwandtschaft oder die Einheit des Wesens dadurch ausgedrückt wird), bald des tyrischen Zeus[91]), bald des carthagischen Kronos[92]) gehalten. Wir müssen uns indessen damit begnügen, die reiche Fülle von Ideen, die sich diesem so vielgestaltigen Gott, der in seiner Art im Semitismus eine isolirte Erscheinung bildet, in Folge eines uralten Synkretismus angelehnt haben, hier anzudeuten, und bemerken nur noch, daß der tyrische Herakles einerseits einer fremden Sphäre, namentlich der ägyptischen Religion angehört und nach seinem Charakter, Mythe, Cult, Symbolik und Namen mit dem ägyptischen Herakles vielfach zusammentrifft[93]), andererseits aber Träger des vollen Gottesbegriffes der phönizischen Religion ist, da er als heilbringend und wieder verderblich wirkende Naturmacht erscheint, um daran die für den vorliegenden Zweck nicht zu umgehende Bemerkung von der scheinbaren Pluralität dieses Gottes zu knüpfen. Wie die Alten überhaupt mehre Götter oder Heroen des Na-

74) *Strab.* III, 5. p. 169. 75) Vergl. *Ovid.* Metam. X, 224. *Hesych.* v. *Μάλικα.* *Paus.* IX, 41, 2. 76) Bei *Athen.* IX, 45. p. 392. 77) De nat. Deor. III, 16. 78) *Wilkinson*, Manners and customs of ancient Egyptians. Vol. IV. p. 243 sq. 79) Der Name kommt vollständig vor im Poenulus des *Plautus* V, 2, 62: *Gune Bel Balsamim*, d. i. גאוני בל בעלשמים, „bei der Hoheit des Bel Baalsamim." Vergl. phön. Texte. 1. Th. S. 129 fg., dem letztern Theile nach findet sich der Name bei *Augustin*, Quaest. in Judid. Lib. VII. quaest. 16. Tom. III. p. 788. ed. *Bassan.*: *Baal* Punice videntur dicere *dominum*, unde Balsamen, quasi *Dominum coeli* intelliguntur dicere: *samen*, quippe apud eos *coeli* appellantur. *Sanchon.* p. 14: *Βεελσάμην ... ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι.* 80) Vergl. Anm. 72 auf vorherg. Seite. 81) Hannibal ap. *Corn. Nep.* Hannib. c. 2.: Pater meus Hamilcar, puerulo me, in Hispaniam imperator proficiscens Carthagine *Jovi Optimo Maximo* hostias immolavit. Auch nach *Polyb.* III, 11 geschah dies im Tempel des Zeus. 82) *Sanchon.* p. 14. 83) *Phot.* Bibl. p. 343. Vergl. p. 39. Andere Stellen Phön. I. Bd. S. 256. 84) Vergl. die Stellen Phön. I. Bd. S. 185 fg. 85) Num. 8, 3. 86) Dieser Gottesname kommt häufig in Inschriften vor, Num. 9, 1. 11, 1. 14, 1, die sämmtlich in Ghelma gefunden sind. Siehe unten in dem Art. über phön. Sprache. בעל מן, welches noch im samaritanischen Pentateuch mit Auslassung des Ajin Num. 32, 38 geschrieben ist, entspricht dem alttestamentlichen Baalsnamen in dem nom. propr. בֵּית בַּעַל מְעוֹן, Beth-Baal-meon, Jos. 13, 17, welcher seine Analogie in dem Baal-zebul, בַּעַל זְבוּל, „Herr der Wohnung," d. h. des Himmels, bei den Juden aber als Name des Obersten der Dämonen, *κατ' ἀντίφρασιν*, der Hölle. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 260.

87) *Sanchon.* p. 14. 88) *Strab.* XVII, 3, 16. p. 834, nach der sicheren Lesart: *Ἄμμωνος βαλίθωνος πρὸς θυσκοσπίαν.* Schon Großkurd bemerkt zu der Stelle, was mir Phön. I. Bd. S. 256 unbekannt geblieben war: „Mir scheint *βαλίθων* ein ursprünglich phönizischer Beiname Ammon's zu sein, zusammengesetzt aus Baal und einem andern Worte, dessen Bestimmung ich andern überlasse." Die übrigen Formen des Namens findet man Phön. I. Bd. S. 256. Über die Aussprache iton st. itan s. den Art. phönizische Sprache. 89) Gewöhnlich מלקרת, Melit. I, 1. Heracl. A. B. D. E u. a. auch מלקר, Heracl. C. Einmal ist der Name vollständig מלכקרת geschrieben Carth. 14, 3. 4, über die in jüngeren Inschriften vorkommende Form מקר s. unten über phön. Sprache. Beide Formen finden sich auch in der Verbindung בעמלקרת st. בעלמלקרת, Carth. 15 und בעל מקר Trip. 2, 1. Über die griechische Schreibung s. auch unten Anm. 24. S. 387. 90) Vergl. Phön. I. Bd. S. 176 fg. 387 fg. 91) *Athen.* IX, 45. p. 392. *Cic.*, De nat. Deor. III, 16. 92) *Ampel.* lib. mem. c. 9. 93) Phön. I. Bd. S. 415 fg.

mens Herakles kannten, so wurde auch in Tyrus und in dem abhängigen Culte zu Gades ein Herakles nach seinen verschiedenen Modificationen unterschieden [94]), so gab es auch in Tyrus verschiedene Auffassungsweisen dieses Gottes und dem entsprechende mythische Charaktere. In Inseltyrus wird schon im 10. Jahrh. zwei alter Tempel desselben gedacht; der eine, in dem die von Herodot bewunderten Säulen, eine goldene und eine smaragdene, sich befanden [95]), wird auch ein Tempel des Zeus oder des Zeus Olympios genannt [96]), in dem andern feierte schon Hirom das Fest der Auferweckung des Herakles [97]), und Herodot nennt dieses Heiligthum das des thasischen Herakles [98]). Ein noch älterer Tempel befand sich in der Continentalstadt Paläytrus [99]). Diesen verschiedenen Culten gehen mehre mythische Personificationen zur Seite. Zuerst zwei Brüder, der eine Usoos, der andere Samemrumos [1]) genannt; die Mythe des ersteren lehnt sich an Inseltyrus und an das dortige Heiligthum; der Name und die Mythe des andern knüpft sich an Palätyrus, und so repräsentiren beide auch in ihrem Charakter zwei differente Seiten in der Idee des einen Gottes, weswegen sie als ein feindseliges Brüderpaar gedacht wurden [2]). Parallel diesen (wahrscheinlich älteren) Personificationen gehen zwei andere, welche Herakles genannt werden, aber ihrem mythischen Charakter nach ebenfalls sich unterscheiden. Der eine, in Tyrus wohnende, Herakles heißt Sandan [3]), er derselbe, welcher unter gleichem Namen in Cilicien, Lydien, Kappadocien und bei den Assyrern verehrt wurde: er ist der sogenannte assyrische Herakles, ein Gott im Buhlgewande [4]); der andere Herakles, welcher nach der Mythe ebenfalls in Tyrus gelebt hätte, steht damit im schroffen Gegensatz: er erscheint als ein Gott im Philosophenmantel, **Hercules Philosophus Tyrius** genannt [5]): eine Bezeichnung, welche, so lächerlich sie erscheinen mag, doch eine wesentliche Seite in der Idee des tyrischen Gottes berührt, wonach er den mantischen und mysteriösen Charakter des phrygischen Herakles [6]) theilt, mit dem der tyrische oft verglichen oder verwechselt wird [7]). Wie es mehre Modificationen des tyrischen Baal-Herakles gab, so auch 3) der Astarte, der dritten Hauptgottheit im tyrischen Culte. Die phönizische Religion kannte zwei fast entgegengesetzte Auffassungsweisen dieser Göttin, die etwa nicht blos in der Vorstellung vorhanden, sondern in verschiedenartigen Stammculten begründet waren. Die eine ist die sidonische Astarte [8]), deren Cult schon in der Urzeit Stammcult der Sidonier in Tyrus geworden sein muß, sie, dieselbe Göttin, welche in Carthago verehrt wurde [9]). Um ihren Grundbegriff zu ermitteln, muß mit strenger Ausscheidung aller anderen Nachrichten zunächst lediglich in Betracht gezogen werden, was von dem Culte und dem Charakter der carthagischen und sidonischen Göttin bekannt ist [10]). Nun wird die sidonische Göttin von der unzüchtigen Aphrodite Phöniziens, der biblischen Aschera, stets scharf geschieden [11]), in sofern die sidonische Astarte als reine Jungfrau galt [12]), in der Luna verehrt [13]) und als Kriegsgöttin [14]) dargestellt wurde. In allen diesen Beziehungen kommt sie überein mit der assyrisch-persischen Kriegs- und Mondgöttin Tanais und führt auch in carthagischen Inschriften diesen Namen Tanit, תנת [15]). Von dieser sidonisch-carthagischen Astarte unterscheidet sich aber eine Göttin dieses Namens, die schon in sehr früher Zeit den Cult jener unzüchtigen Naturgöttin sich angeeignet hat, welche aus den biblischen Büchern unter dem Namen Aschera, aus den anderweitigen Nachrichten aber als Baaltis und in verschiedenen anderen Formen bekannt und gewöhnlich Aphrodite heißt. Eine Astarte mit dem Charakter dieser Göttin lernen wir neben der ersteren in Tyrus kennen. Sie wurde nicht in der Luna, sondern in dem Planeten Venus [16]) verehrt; daher die, gewiß alte, Mythe bei Sanchoniathon: Astarte (die tyrische Göttin) habe auf ihren Reisen durch die Welt einen vom Himmel gefallenen Stern gefunden und ihn der heiligen Insel Tyrus geweiht [17]), womit deutlich ge-

94) Vergl. *Philostr.* Vit. Apollon. V, 4. *Klearch.* ap. *Tzetz.* ad *Lycophr.* v. 649. *Zenob.* V, 48. *Diod.* III, 74. 95) *Herod.* II, 45. Vergl. *Theophrast.* de lapid. c. 25. *Plin.* H. N. XXXVII, 19. 96) *Menandr.* ap. *Joseph.* c. Apion. I, 18. Antiq. VIII, 5, 3. *Eupolemus* ap. *Euseb.* Praep. evang. IX, 34. *Theophilus* l. c. Vergl. *Dius* ap. *Joseph.* l. c. 97) *Menander* ap. *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. 98) II, 45. 99) *Curt.* IV, 2. *Justin.* XI, 10, 11.

1) Bei *Sanchon.* p. 16 ist nach dem Gaisford'schen Texte zu lesen: *Σαμημροῦμος ὁ καὶ Ὑψουράνιος.* Vergl. phön. Texte. 1. Th. S. 56. 2) *Sanchon.* p. 16 sq. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 303 fg. 3) *Lync.* p. 290. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 460. *Dindorf* ad Chron. Pasch. Tom. I. p. 267. 4) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 453 fg. 5) *Suid.* v. *Ἡρακλῆς.* Chron. Pasch. T. I. p. 78. *Malala* p. 32. *Cedren.* Tom. I. p. 35. Dieser Charakter eines Weisen wird außer dem tyrischen Herakles auch dem gaditanischen zugeschrieben. *Philostr.* Vita Apollon. V, 4. *Tzetz.* ad *Lycophr.* v. 45. *Cramer*, Anecd. gr. Paris. T. II. p. 380. *Cedren.* p. 33. Vergl. *Serv.* ad Aen. I, 741. *Julian.* ad *Themist.* p. 253. *Maxim. Tyr.* Diss. XXI, 6. Vergl. die folgende Anm. 6) Vergl. *Herodor.* ap. *Clem. Al.* Strom. I, 15. §. 73. p. 360. *Cic.* de nat. deor. III, 16: Alter Hercules traditur Nilo natus, *Aegyptius*, quem ajunt *Phrygias literas* conscripsisse. Phön. 1. Bd. S. 98. Dieser Herkules wird schon von Onomacritus zu den phrygischen Daktylen gerechnet *Paus.* VIII, 31, 1, denen der obenerwähnte Charakter des tyrischen Herakles zugeschrieben wird. Vergl. *Clem. Al.* l. c. p. 360: *τινὲς τῶν Ἰδαίων Δακτύλων σοφούς τινας πρώτους γενέσθαι λέγουσιν, εἰς οὓς ἥ τε τῶν Ἐφεσίων λεγομένων γραμμάτων ... ἀναφέρεται.*

7) Vergl. *Paus.* IX, 27, 5. *Diod.* III, 74. V, 64 mit den Anm. 6 auf dieser S. cit. Stellen. 8) 1 Kön. 11, 5. 33. 2 Kön. 23, 13. *Achill. Tat.* Lib. I. prooem. p. 4. ed. Bip. 9) Phön. 1. Bd. S. 604 fg. 10) a. a. O. S. 607. 11) a. a. O. S. 561. 603 fg. 12) Numen virginale. *Augustin.*, De civ. Dei. II, 26. Virgo Coelestis vergl. *Herodian.* V, 6. *Dio Cass.* LXXIX, 12. Zum Beweise, daß auch die carthagische Göttin durch Unzucht verehrt wurde, berufen sich Münter, Religion der Carth. S. 38, und nach ihm Andere, auf eine schon von Hendrichs (Carthago sive Carthaginensium res publica. p. 211) fehlerhaft mitgetheilte Stelle aus Augustinus (De civ. Dei. IV, 10), welche gar nicht von der carthagischen Cölestis handelt. Vergl. dagegen Phön. 1. Bd. S. 604. Anm. 13) *Lucian*, De Syria Dea. 4. *Herodian.* V, 6. 14) *Virgil.* I, 17: Hic illius *arma*, hic currus fuit. Vergl. Anm. 34 fg. S. 398. Auf Münzen des spätern Carthago's reitet die Göttin auf einem Löwen mit einem Speere in der Hand. Phönizische Münzen stellen die Astarte sehr häufig in kriegerischer Rüstung dar. 15) Vergl. *Gesenius*, Monumenta. p. 114 sq. Phön. 1. Bd. S. 616 fg. 16) *Sanchon.* p. 36. Andere Stellen Phön. 1. Bd. S. 606. 17) *Sanchon.* p. 36.

nug auf eine dem Begriff dieser Göttin ursprünglich fremde und erst später hinzugekommene Vorstellung hingewiesen wird. Wenn ferner die sidonisch-carthagische Göttin als numen virginale verehrt wurde, so galt die Astarte in Tyrus für eine Gattin des Zeus oder Baalsamim [18]), wurde, gleich der Aschera, durch Unzucht verehrt [19]), soll daher nach der Mythe in Tyrus sich zehn Jahre lang Preis gegeben haben [20]). Die tyrische Astarte wird daher auch für jene buhlerische Göttin erklärt, welche dem Adonis vermählt war [21]), wonach also kein Zweifel übrigbleibt, daß diese tyrische, aber gewiß nicht die carthagische und sidonische Göttin sich in Betreff ihres Cultus von der Baaltis und den verwandten unzüchtigen weiblichen Dämonen wenig unterschied.

Wenden wir uns zu den Hauptgottheiten des nördlichen Phöniziens bei den nichtsidonischen Stämmen, so begegnen uns hier andere Namen, mannichfach verschiedene Culte und Gebräuche und daher auch ein theilweise abweichender Mythenkreis, ein sicherer Beweis, daß die hier wohnenden Stämme sich bedeutend von dem südlich wohnenden Stamme der Sidonier unterschieden. Bei dem alten Volksstamme der Gibliter in den Städten Byblus und Berytus finden wir statt der tyrisch-sidonischen Trias die drei Hauptgottheiten El, Baaltis und Adonis. 1) El, אל, oder Kronos [22]) galt für den Stifter der beiden ältesten phönizischen Städte Byblus und Berytus [23]), entspricht somit in dieser Eigenschaft, die ihn zugleich als erste und älteste Localgottheit daselbst charakterisirt, dem Baal als Melkarth von Tyrus, wie denn auch in der That Spuren vorkommen, daß er als *πολιοῦχος* in den beiden genannten Städten den Namen Melkarth führte [24]). Was sein Verhältniß zu Baal Baalsamim, dem ersten Gott des tyrisch-carthagischen Cultes, betrifft, so bemerkt man eine große Verwandtschaft, die an ursprünglicher Identität nicht zweifeln läßt, dabei aber auch manche Verschiedenheit. Denn einmal waren El und Bel oder Baal Namen eines einzigen Gottes, was von dem höchsten Gott der Phönizier, Syrier und Babylonier bekannt ist [25]). Sodann wird auch gewöhnlich der höchste carthagisch-tyrische Gott Baalsamim mit ebendiesem Namen *Κρόνος* oder mit dem entsprechenden lateinischen Namen Saturnus bezeichnet. Endlich charakterisiren der Name אל [26]), welcher Gott schlechthin bedeutet und als Eigenname nur von diesem Kronos und vom Baal vorkommt, dann der ganze Mythenkreis, der sich an ihn, den Gott der Berytier und Byblier, anlehnt, ferner sein Cult und namentlich die Stellung zu den höchsten weiblichen Gottheiten, mit denen er im Culte und in der Mythe in Conjunction trat, diesen Gott als den höchsten des alten Phöniziens, weswegen er in der mythischen Auffassung auch als alter Landeskönig erscheint, von dem die übrigen Götter ihre Herrschaft in den Staaten, in denen sie verehrt wurden, erhielten [27]). Obgleich nun so die Identität des höchsten Gottes im tyrisch-carthagischen und im Culte des nördlichen Phöniziens unzweifelhaft wird, so wurden doch beide durchaus nicht völlig identificirt. Denn während Baal Baalsamim aus dem Kreise der phönizischen Mythologie ausgeschlossen blieb, hat sich an den El oder Kronos ein großer Mythenkreis angelehnt, welcher in jüngerer Zeit auch die griechischen Mythen vom Kronos aufgenommen hatte. Wenn nun augenscheinlich dieser mythische Charakter des sogenannten Kronos den wesentlichen Unter-

18) *Athen.* IX, 45. p. 392. *Cic.* De nat. Deor. III, 16. 19) Vergl. Phön. I. Bd. S. 636 mit 453. 20) *Epiphan.* Opp. Tom. II. p. 107. 21) *Cic.*, De nat. Deor. III, 23. *Lyd.*, De mensib. IV, 24. 22) Siehe oben. Der Name ist in den Fragmenten des Sanchoniathon bei Eusebius *Ἦλος* in bessern Handschriften geschrieben, weswegen auch Gaisford in seiner Ausgabe der Praeparatio evangelica das *Ἴλος* der ältern Ausgaben entfernt hat, Tom. I. p. 81 sq. Bei *Damascius* in Phot. Bibl. p. 343 findet sich die Form *Ἤλ*, bei *Serv.* ad Aen. I, 642 *El*, in Personennamen ist dagegen die Aussprache *il*, *yl* nicht selten. Vergl. phön. Texte. I. Th. S. 47 fg. Spuren von dem alterthümlichen Gebrauche des Gottesnamens *El*, als nomen proprium, finden sich in den Angaben des alten Testaments von einem Umtausch dieses Namens mit dem Mosaischen יהוה, vergl. Exod. 6, 3 mit Gen. 17, 1. 35, 11. 48, 3 und vielleicht in den Ausdrücken ארזי אל Ps. 80, 11, הררי אל Ps. 36, 7, d. h. alte Cedern, alte Berge; vergl. Deut. 33, 15. Hab. 3, 5, ein Sprachgebrauch, welcher sich in ähnlicher Weise mit *Κρόνιος*, *Κρονικά*, Saturnius, verbindet. 23) Vergl. *Sanchon.* p. 28. Oben Anm. 29 fg. S. 382. 24) Auf der Gemme von Beirut steht מלקרת באר „Melkarth von Ber" oder Berytus. Köhne, Zeitschrift für Münz-, Siegel- und Wappenkunde. Jahrg. 1843. S. 379. An Herakles darf dabei mit Benary (a. a. O.) nicht gedacht werden; denn der Name Melkarth drückt nicht den mythischen Begriff des Herakles aus, sondern bezeichnet lediglich den Charakter des Gottes als *πολιοῦχος*, weswegen in der ersten maltesischen Inschrift das phönizische מלקרת in der griechischen Übersetzung durch *ἀρχηγέτης*, בעל dagegen durch *Ἡρακλῆς* ausgedrückt ist. Da nun El oder Kronos in dem Charakter eines *ἀρχηγέτης* in Berytus bekannt ist, so kann auch nicht zweifelhaft sein, daß er in der angeführten Inschrift unter dem מלקרת zu verstehen sei. Denselben Charakter hat aber der Kronos von Byblus, welcher auch in der Mythe von dem höchsten Gott in Berytus nicht unterschieden wurde. Bei *Plutarch.* de Is. c. 15 heißt dieser *Μάλκανδρος* und erscheint hier als alter König von Byblus und als Gatte der Astarte. Er ist unstreitig der El des Sanchoniathon (vergl. Phön. I. Bd. S. 252. 342), und der Name ist nur, wie gewöhnlich die fremden Eigennamen, gräcisirt aus Melkarth. Die griechischen Formen des letztern Namens stehen auch dem *Μάλκανδρος* des Plutarch noch näher als der in Inschriften vorkommenden Form מלקרת. Der Name findet sich im Eusebius an folgenden Stellen: De laud. Constant. c. 13. §. 3: *Φοίνικες Μελκάθαρον* [v. *Μελκάνθαρον*] *καὶ Οὔσωρον καὶ τινας ἄλλους ἀτιμοτέρους θνητοὺς πάλιν ἄνδρας θεοὺς ἀνηγόρευσαν.* Dieselbe Stelle kommt vor in der von Lee edirten syrischen Übersetzung der Schrift des Eusebius: On the Theophania or divin manifestation of our Lord and Saviour Jesus Christ 1843. lib. II. c. 71, wo der syrische Text ܡܠܟܘܬܪܘܕܘܢ, Malkuthrudun, und ܐܘܣܘܪܘܢ, Usurun hat. Die dritte Stelle in den Fragmenten des *Sanchon.* p. 32 lautet nach dem Text von Gaisford: *Μέλκαθρος ὁ καὶ Ἡρακλῆς*, wozu Gaisford (Tom. I. p. 84) als Varianten den codd. *Μέλκανθρος* A. H. *Μελύμαρθος* C. *Μέλμαρθος* und aus der Ausgabe von Vigerus *Μέλκαρθος* gibt.

25) Vergl. *Damasc.* ap. *Phot.* p. 343. *Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἤλ καὶ Βῆλ καὶ Βωλαθὴν ὀνομάζουσι.* Vergl. *Serv.* ad Aen. I, 642 u. 729. Andere Stellen, in denen Baal bei den Phöniziern, Syrern, Babyloniern und Carthagern Kronos oder Saturnus genannt wird, sind Phön. I. Bd. S. 185 fg. mitgetheilt. 26) *Sanchon.* p. 26. *Ἦλον τὸν καὶ Κρόνον* und öfters p. 28. 42. Vergl. oben Anm. 87. S. 376 und 22 auf dieser Seite. 27) Vergl. Phön. I. Bd. S. 254 fg.

schied vom Baal Baalsamim bildete, so dürfte es auch nicht schwer sein, den Gesichtspunkt festzustellen, unter dem beide wieder zusammenkamen. Denn wie die beiden Modificationen des tyrischen Baal, des Baal Baalsamim und des Baal Melkarth, auf die Grundidee von einem unoffenbarten und von einem sich offenbarenden Gott zurückgehen, so unterschied auch die phönizische Theologie einen zweifachen Kronos, den Einen, welcher ganz der mythischen Sphäre anheimfällt, als welchen wir den Gott von Byblus und Berytus kennen, den andern, welcher ihr entzogen blieb, den carthagisch-tyrischen Baal Baalsamim; jenen nennt sie den Demiurgen, diesen aber bezeichnet sie als den Gott, welcher den Demiurgen leitete [28]): eine Ansicht, welche übrigens sich in allen orientalischen Religionen wesentlich wiederfindet, da die beiden einander parallel gehenden Auffassungen der Gottheit: die mythische oder volksthümliche und die höhere, die Idee eines höchsten Wesens auf zwei Subjecte zu übertragen pflegt, die nur in der Vorstellung von einander verschieden waren. — Neben dem alten Culte des El tritt im nördlichen Phönizien der Cult zweier unzertrennlich verbundenen Gottheiten, welcher in dieser Verbindung im ganzen mittleren und südlichen Palästina nirgends sich vorfindet, der Aphrodite mit ihrem Adonis, später immer mehr in den Vordergrund. Beide sind leider an den einzelnen Orten, wo sie verehrt wurden, nicht immer mit ihrem heimathlichen Eigennamen (denn Adon, Adoni war die allgemeinste Benennung aller Götter, siehe oben) bekannt; indessen wissen wir soviel, daß die mannichfachsten Modificationen von Adonis und Aphrodite vorhanden waren. Wir führen zuerst die Culte der sogenannten Aphrodite, je nach einzelnen Localitäten im nördlichen Phönizien, an. a) Am berühmtesten ist die Aphrodite von Byblos (Ἀφροδίτη Βυβλίη) [29]), auch mit der Dione verglichen, mit einheimischem Namen aber Baaltis oder בעלתי, meine Herrin, genannt [30]), ein Name, welcher in der Form Beltis außerdem noch von der babylonischen Hera vorkommt [31]). Wie wir die Baaltis von Byblus kennen, fällt sie einerseits mit der kanaanitischen Aschera zusammen, in sofern ihr Dienst mit Prostitution verbunden war [32]); sie unterschied sich aber von ihr durch die Conjunction mit dem Adonis [33]), welcher mit der syrischen Göttin Tingata unzertrennlich verbunden war. Von der Tingata unterschied sie sich aber wieder namentlich dadurch, daß schon in alter Zeit der ägyptische Isis- und Osiriscult, und daher die Vorstellungen von beiden, mit der Baaltis und dem ihr zur Seite stehenden Adonis sich verschmolzen hatten. Ihr Tempel in Byblus heißt daher auch ein Heiligthum der Isis [34]) und in Folge dieser Synkrasie hatte sich eine große Menge höchst mannichfacher Mythen an ihren Cult in Byblus geknüpft, welche schon Apollodor aus älteren Mythographen kannte [35]). — Baaltis war die Schutzgöttin von Byblus, weswegen die Mythe sagt, El habe ihr die Herrschaft über Byblus verliehen [36]). b) Auch in Berytus bestand ein uralter Aphroditecult [37]). Hier soll die Göttin, nach ihrer Geburt im Meerschaume, zuerst gelandet sein [38]) und mit dem Adonis die Nymphe Beroe oder Berytus gezeugt haben [39]). Der phönizische Name der Göttin von Berytus wird zwar nicht genannt; es kann indessen nicht zweifelhaft sein, daß es die Göttin ist, die hier neben Esmun und El verehrt wurde, dieselbe, welche hier neben Kronos auch Rhea [40]), Δηώ [41]), und neben Esmun die Mutter der Götter Astronoe heißt [42]) und höchst wahrscheinlich identisch ist mit der dem Namen nach ebenfalls verstümmelten Astynome [43]), welche mit einheimischem Namen Astarte Naama, oder עשתרת נעמה, oder Naama, die Holde, die Huldin, hieß [44]).

---

28) Vergl. die Stelle aus einer ungedruckten Schrift des *Damascius ap. Creuzer*, Melett. fasc. I. p. 45: *Οἱ Φοίνικες πρῶτον μὲν δαίμονα αὐτὸν (τὸν Κρόνον) ποιοῦντες εἰληχότα τὸν δημιουργόν· ὡς οὖν τοῦ ἡμετέρου βίου προνοεῖ ὁ δαίμων, οὐ καταβαίνων εἰς αὐτὸν, ἀλλ' ἐξῃρημένως οὕτω καὶ ὁ Κρόνος τοῦ κόσμου προέστηκεν· οὐ κοσμοποιὸς ὢν αὐτόθεν, ἀλλὰ τοῦ κόσμου κηδεμὼν καὶ εὐεργέτης, καὶ ἀποπληρώτης τοῦ κοσμικοῦ βίου παντὸς καὶ πρός γε ἔτι αὐτοῦ δημιουργοῦ, ἔπειτα καὶ δημιουργὸν αὐτὸν ἀνυμνοῦσι τὸν Κρόνον τὸν προχειρισμὸν τῆς δημιουργίας ἐν ἑαυτῷ θεασάμενον.* 29) *Lucian.* de Dea Syria. 5. 30) *Sanchon.* p. 36: *καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν τῇ θεᾷ Βααλτίδι δίδωσι* λ. 31) *Abyden. ap. Euseb.* Praep. evang. IX, 41: *ὅ τε Βῆλος ἐμὸς πρόγονος ἥ τε βασίλεια Βῆλτις* nennt beide der sterbende Nebukadnezar. Vergl. *Hesych.* v. *Βήλθης* (st. *Βῆλθις*) *ἡ Ἥρα ἢ Ἀφροδίτη.* Wenn es außerdem noch J. Lydus, nachdem er von der Purpurgattung blatta geredet, bemerkt: *ὅθεν καὶ Βλάττα ὄνομα Ἀφροδίτης ἐστὶ κατὰ τοὺς Φοίνικας.* De mensib. I, 19. p. 10, so kann dieses nur für eine Verstümmelung von בעלת oder בעלתא gehalten werden.

32) Vergl. *Lucian.* De Dea Syria. c. 6. 33) Ib. u. A. 34) *Plutarch.* De Is. et Osir. c. 16. 35) *Apollod.* II, 1, 3. *Lycophr.* v. 831. *Plutarch.* l. c. *Lucian.* l. c. *Steph. Byz.* v. *Βύβλος.* *Cyrill. Alexandr.* Comment. ad Jes. 18. *Procop. Gaz.* Comment. ad Jes. 18. *Eustath.* ad Dionys. v. 912. p. 278. Etym. m. v. *Βύβλος.* 36) s. Anm. 30 auf dieser Seite. 37) *Nonn.* Dionys. XLI, 146. 38) l. c. v. 98. 39) l. c. v. 155. 40) *Sanchon.* p. 30. 36. 41) *Nonn.* Dionys. XLI, 68. 42) *Damasc. ap. Phot.* Bibl. p. 352: *ὁ ἐν Βηρυτῷ ... Ἔσμουνος, ὃν Ἀσκληπιὸν ἑρμηνεύουσιν, οὗτος κάλλιστος ὢν θεῶν καὶ νεανίας ἰδεῖν ἀξιάγαστος, ἐρώμενος γέγονεν, ὥς φησιν ὁ μῦθος, Ἀστρονόης θεοῦ Φοινίσσης, μητρὸς θεῶν.* 43) Chron. Pasch. Tom. I. p. 66. *Cedren.* Tom. I. p. 28. *Ἀστυνόμη;* vergl. *Nonn.* Dionys. XLI, 291 und *Ἀστρονόη* sind gräcisirte Formen des Namens Astarte, deren es manche gibt, wie *Ἀστέρια Cic.*, De nat. Deor. III, 16. *Ἀστροάρχη Herodian.* V, 6. *Εὐστάρτη* Chron. Pasch. Tom. I. p. 163. Vergl. *Joan. Lyd.*, De mensib. IV, 44. p. 80: *οἱ δὲ Φοίνικες Ἀστάρτην τὴν σφῶν πολιοῦχον, οἱονεὶ τὴν ἀστερίαν ἢ τὴν τοῦ ἄστεος ἀρετὴν εἶναι τὴν Ἀφροδίτην βούλονται.* 44) Von diesem Namen kommen mannichfache Spuren vor. Die Stelle im Plutarch (de Is. et Osir. c. 15): *ὄνομα δὲ τῷ μὲν βασιλεῖ Μάλκανδρον εἶναί φασιν· αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν, οἱ δὲ Νεμανοῦν, ὅπερ ἂν Ἕλληνες Ἀθηναΐδα προςείποιεν* führt auf eine Form נְעָמָה, in phönizischer Aussprache נעמוּ. Wie bei Plutarch Nemano und Astarte neben einander stehen, so entsprechen sich auch die punischen Eigennamen Gidde-Neme *Plaut.* Poen. V, 3, 22, d. i. גַּד־נַעֲמָה „Glück der Huldin" und גַּדְעַשְׁתֹּרֶת Gad- oder Gidde-Astoret, „Glück der Astarte" in der dritten carthagischen Inschrift. Daß Neme in dem ersteren Namen Gottesname ist, sieht man auch aus dem zweimal in kittischen Inschriften (Cit. 1 u. 2 *Ross*) vorkommenden Namen גַּדְמֶלְקָרְת Gad- oder Gidde-Melkarth. Eine Erinnerung an den unzüchtigen Cult dieser Göttin in Tyrus hat sich noch in der rabbinischen Fabel erhalten, daß Naama, das Weib Lamech's, die Schwester Zilla's (צִלָּה, die

c) In Abhängigkeit vom Culte der Baaltis zu Byblus war jener der Aphrodite zu Aphaka (Ἀφροδίτη Ἀφακῖτις)[45], berüchtigt aus der späteren Zeit des Heidenthums durch die hier gefeierten unzüchtigen Orgien[46]. Als Stifter des alten Heiligthums wird der mythische Vater des Adonis, Kinyras, König von Byblus, bezeichnet[47], weil Adonis auch hier neben der Aphrodite verehrt wurde, wie denn die Mythe den phönizischen Namen Aphaka mit den an den Adonienfesten begangenen Orgien zusammengebracht hat[48]. Wie die byblische Baaltis, so war auch die aphakitische Göttin synkretistisch mit der Isis zusammengeschmolzen, deren Reise nach Phönizien aus diesem Grunde bis in diese Gegend ausgedehnt wurde[49]. Andererseits unterschied sie sich von der Baaltis und näherte sich der syrischen Derketo; denn ihr waren die Fische heilig[50], was ebenso wenig von der Baaltis bekannt ist, wie der siderische Charakter, von dem Spuren im Culte zu Aphaka sich vorfinden[51]. d) Noch eine andere Modification dieser Göttin war die Venus Architis[52], zu Arke oder Cäsarea am Libanon, deren von Macrobius beschriebenes Bild[53] auch auf den Münzen dieser Stadt erscheint, mit verschleiertem, auf die linke Schulter gesenktem Haupte, den verlorenen Jugendgemahl betrauernd[54]. Sie kommt mit der syrisch-babylonischen Salambo, welche den verlorenen Adonis sucht und beklagt[55], einer Form der Mylitta, überein, und stellt nur eine Seite in der Idee der großen Naturgöttin dar, in sofern diese die der Zeugungskraft beraubte winterliche Erde repräsentirt[56]. e) Endlich wird als Localgottheit des nördlichen Phöniziens noch die Beruth genannt. Sie hatte in der Nähe von Byblus einen uralten Cult und wurde hier neben ihrem Gemahl Eljun verehrt, von dem die Mythe sagt, daß er von wilden Thieren auf der Jagd zerrissen worden[57]. Wenn sie hiernach mit der Göttin, die dem Adonis zur Seite steht, unter einen Gesichtspunkt fällt, so unterscheidet sie sich jedoch wieder von dieser durch ihre, wie es scheint, vorzugsweise kosmogonische Potenz, in welcher sie neben Eljun, „dem Höchsten," als die Erzeugerin des Himmels und der Erde bei Sanchoniathon erscheint. Ihr Name Βηρούθ, ברית, kann nur Cypresse (ברות) bedeuten. Diese Deutung erscheint im Hinblick auf den Cult und Charakter dieser Göttin vollkommen begründet, erstens durch den alterthümlichen Baumcult, welcher der kanaanitischen Naturgöttin so wesentlich war[58], zweitens durch die kosmogonische Bedeutung, welche die Fichte, Eiche u. s. w. als Symbol der Allmutter hatte, und aus der die Mythe geflossen ist, daß aus einem Baume, oder, wie Andere specieller angeben, aus einer Fichte oder Eiche alles geworden ist[59]. — 3) Die männlichen Gottheiten, welche den so charakterisirten weiblichen im nordphönizischen Culte überall zugesellt sind, kommen, bei aller Verschiedenheit, doch darin sämmtlich überein, daß sie als schöne Jünglinge gedacht wurden, die in der Fülle der Lebenskraft durch ein unglückliches Geschick dahin gerafft, nach der Mythe von der ihr beigesellten Göttin, in der That aber im Culte betrauert, und darnach wieder zum neuen Leben auferweckt wurden. Somit ist denn klar, daß sie im Wesentlichen eine und dieselbe Seite im Naturleben repräsentiren, dessen Absterben und Wiedererwachen durch alljährlich wiederkehrende Feste gefeiert wurde. Wir müssen uns hier um so eher damit begnügen, diese Götter je nach den einzelnen Localitäten ihres Cultes und nur im Allgemeinen nach ihrem unterschiedenen Charakter zu bezeichnen, da der Specialnachrichten nur wenige sind, allgemeine Angaben aber, z. B. über Adonis, aus einer synkretistischen Zeit stammen und oft nur sehr abgeleitete Culte berühren. In jüngerer Zeit erscheint als eine Hauptgottheit des nördlichen Phöniziens Adonis[60], dessen Cult aus Assyrien nach Phönizien gekommen ist[61], weswegen auch in alten phönizischen Colonien, z. B. in Afrika und Spanien, nicht eine leise Spur seines sonst so außerordentlich verbreiteten Cultus sich vorfindet; selbst der Philonische Sanchoniathon, der sich sonst nicht immer mit Glück in der Rolle eines Urschriftstellers zu behaupten weiß, kennt den später so berufenen Gott noch nicht, sondern erwähnt statt seiner nur verwandte Erscheinungen. In synkretistischer Verschmelzung mit diesem assyrischen Gott lernen wir im nördlichen Phönizien später folgende Localculte kennen: a) des Gauas oder Gauan, des Adonis von Byblus. Sein einheimischer Name ist nur aus Lykophron bekannt, welcher in Byblus „das beweinte Grab des Gauas" (κλαυσθέντα Γαύαντος τάφον) erwähnt[62]. Sein Scholiast bemerkt dazu: Gauas sei Name des Adonis bei den Cypriern[63]; da Andere des

Dunkete) Gen. 4, 19. 22, welche an die in Tyrus verehrten Schwestern Asteria und Latona *Cic.* De nat. Deor. III, 16 erinnern, das Kebsweib des Samuel und des unzüchtigen Dämons Asmodi, Königin von Tyrus gewesen sei, Phön. 1. Bd. S. 636, in welcher Eigenschaft die phönizische Mythe die Astarte nennt. Damit hat man noch die Stelle in Eusebius' Chronik, übers. d. Hier. p. 7 zu vergleichen, wo es, in Annäherung an die obige Vergleichung von Plutarch, von der Naama heißt: *Noema*, quam et ipsam aliqui dicunt *Minervam*.

45) *Zosim.* Hist. 1, 58. 46) Vergl. unten Anm. 9. S. 421. 47) *Lucian*, De Dea Syria. c. 9. 48) s. Etym. m. s. v. 49) Vergl. *Hygin.* Poet. Astron. II, 41 mit *German.* ad *Arati* Phaenom. c. 24. 50) Hier soll die Aphrodite in einen Fisch verwandelt sein. *German.* l. c. 51) Am Wallfahrtsfeste senkte sich ein Stern in den See von Aphaka, welcher für die Göttin gehalten wurde. *Sozom.* H. E. II, 3. 52) *Macrob.* Saturn. 1, 21. 53) l. c.: Simulacrum hujus deae in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens, lachrymae visione conspicientium manare creduntur, quae imago praeter quod lugentis est, ut diximus, deae *terrae* quoque *hiemalis* est. 54) *Eckhel*, Doctr. num. vett. Tom. III. p. 361. 55) *Hesych.* u. Etym. m. v. Σαλαμβώ. *Lamprid.* Heliog. c. 7. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 585. 56) Vergl. Anm. 53 auf dieser Seite. 57) *Sanchon.* p. 24. Phön. 1. Bd. S. 575.

58) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 568 fg. 59) *Pherecyd.* ap. *Clem. Al.* Strom. VI, 6. §. 53. *Nonn.* Dionys. XII, 55. *Philostr.* Vita Apollon. VI, 37. *Steph. Byz.* v. Μίλητος. 60) *Suid.* v. Ἀδώνια. *Nonn.* Dionys. III, 109. 61) *Macrob.* Saturn. I, 21. Vergl. *Athen.* XIII, 35. p. 575. *Aelian.* H. A. XII, 25. *Ammian.* XIX, 1. 62) *Lycophr.* v. 831. 63) *Tzetz.* ad *Lycophr.* 831: ὁ Ἄδωνις Γαύας παρὰ Κυπρίοις καλεῖται.

Adonis Grab in Byblus[64]) und seines Trauerfestes daselbst gedenken[65]), so ist mithin גָּאוֹן, der Hohe, der Erhabene, einheimische Bezeichnung des Gottes[66]). Statt seiner nennt Sanchoniathon in der phönizischen Urzeit eine Gottheit des Ackerbaues, Namens Ἀγροίηρος oder Ἀγρότης[67]), dessen Holzbild[68]) auf einem mit Ochsen bespannten Wagen am Feste des Gottes umhergeführt wurde, als die höchste Gottheit der Byblier, als welche anderweitig Adonis bekannt ist[69]). Es gnüge hier auf diesen Grundcharakter des Gottes von Byblus, als Gottheit des Ackerbaues, welcher sich noch in den Deutungen, wonach Adonis die gereiste Feldfrucht[70]), oder das der Erde anvertraute Samenkorn[71]) ist, erhalten zu haben scheint, hingedeutet zu haben, indem wir es Specialuntersuchungen überlassen müssen, die allmälige Gestaltung des Begriffes vom Adonis im Einzelnen nachzuweisen. b) Als ebenso alterthümlich erscheint der schon gedachte Cult des Eliun, (עליון), in der Nähe von Byblus. Sanchoniathon nennt den Gott in richtiger Übersetzung Ὕψιστος[72]) und er kommt somit der Bedeutung des Namens nach mit dem Adonis Gauas von Byblus überein. Wahrscheinlich ist er der zu Kalaat-Fakna bei Byblus verehrte Gott, in dessen Tempel D. v. Richter die Inschrift: Λετ. ἐπὶ Θόλῳ διὰ Ῥαββόμου ἐπιμελητοῦ τοῦ Μεγίστου Θεοῦ ᾠκοδομήθη[73]) fand. Auch die Mythe, die ihn durch wilde Thiere umkommen läßt, deutet auf eine nur local abweichende Gestaltung des Adonis hin, welcher vom Eber ebenfalls in der Nähe von Byblus getödtet wurde. Endlich kennen wir im nördlichen Phönizien noch Cultusstätten c) des kabirischen Gottes Esmun in Berytus, den wir noch weiter unten zu erwähnen Gelegenheit finden werden, und des Memnon, welcher ebenfalls diesem Kreise von Gottheiten angehört[74]). In Phönizien und Syrien werden drei Heiligthümer dieses Gottes genannt, das erste bei Apamea, wo ein alljährliches Trauerfest gehalten wurde[75]); ein zweites Memnonium am Flusse Baudas bei Paltos wird schon von Simonides erwähnt und war in der Mythe gefeiert[76]); ein drittes befand sich an dem Flusse Belus[77]). Auch hier[78]), wie an den beiden erstern Cultusstätten, soll Memnon nach der Mythe begraben sein. Memnon's phönizischer Name (sein Cult stammte aus dem mittleren Asien und zwar aus Assyrien) ist durch ausdrückliche Nachrichten nicht bekannt; da aber Adonis oder vielmehr eine Form desselben ebenso wie Memnon Ἀῶος[79]) genannt wird, da beide in der Mythe Söhne der Eos heißen[80]) und ein dem Adonis heiliger Fluß auf Cypern griechisch Ἀῶος, phönizisch aber Σέραχ-ος hieß[81]), so ist die Vermuthung begründet, daß Serach oder זֶרַח, d. h. sol oriens et splendens, phönizische Bezeichnung dieses Gottes war. Hinweisungen auf einen andern persischen Namen enthalten die häufigen Verwechselungen des Memnon mit dem Könige Kyrus[82]) und die Angabe, daß Adonis auf Cypern Κίῤῥις hieß. Memnon würde demnach mit persischem Namen Khurusch, d. h. die Sonne, geheißen haben[83]). Sein Cult mag sich, seit der in der assyrischen Periode wahrnehmbaren Hinneigung der phönizischen Culte zum Gestirn- und Lichtdienste, dem eines der älteren verwandten phönizischen Götter angeschlossen haben.

Einen engeren Kreis von Gottheiten des ersten Ranges bilden diejenigen, welche als die großen Staats- und Landesgötter von allen phönizischen Staaten gemeinsam verehrt wurden. Dieses sind die acht Kabiren, später gewöhnlich „die Sadykskinder," auch „die Kinder"[84]), die Patäken, phön. פַּתָּחִי, d. i. Kinder (Abkömmlinge) des Phtha[85]), genannt und in

64) *Lucian.*, De Syria Dea. c. 6. 7. 65) Vergl. die Anm. 35 auf Seite 388 citirten Stellen. 66) Diese Etymologie würdige man nach der Übersetzung im *Sanchon.* p. 20: παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως Θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται und nach den ähnlichen Bezeichnungen des Adonis, welche Phön. 1. Bd. S. 543 beigebracht sind. Hiernach ist denn auch die Änderung Ἰαῦας st. Ἰαώ unstatthaft. 67) *Sanchon.* p. 20. Vergl. Anthol. gr. Tom. III. p. 339 Tauchn.: Ἄγριος Ἄδωνις. 68) Wahrscheinlich dasselbe ξόανον, welches Plutarch (l. c.) in dem Tempel des Adonis und der Baaltis erwähnt. 69) *Eustath.* ad *Dionys.* v. 919. Tom. I. p. 228. *Eckhel*, Doctr. num. vett. Tom. III. p. 361. 70) Etym. m. v. Ἄδωνις. *Joan. Lyd.*, De mensib. IV, 44. p. 77. *Euseb.* Praep. evang. III, 11. 13. *Sallust.*, De diis. c. 4. 71) *Hieron.* ad Ezech. c. VIII. Tom. III. p. 750. Vergl. Schol. ad *Theocrit.* Idyll. III, 48. 72) *Sanchon.* p. 24. 73) Wallfahrten im Morgenlande. S. 100. 553. n. II. J. v. Francke, Latein. und griech. Inschriften. S. 123. 74) Vergl. über Memnon Fr. Jacobs Vermischte Schriften. 4. Bd. S. 66 fg. 75) *Oppian.* Cyneg. II, 150 sq. 76) *Simonides* ap. *Strab.* XV, 3, 2. p. 728. Vergl. *Dictys Cret.* De Bell. Troj. VI, 10. 77) *Joseph.* Bell. Jud. II, 18, 2.

78) Vergl. *Tzetz.* Schol. ad Posth. 345. 79) Über diese Bezeichnung des Memnon s. *Philostr.* Vit. Apollon. VI, 4, die Inschrift bei Jacobs a. a. O. S. 119 und *Isid.* Origg. XV, 1. 48, wo zu lesen: *Aous* (st. Aeos) *Tithoni* (st. Typhonis) filius Paphum condidit. Adonis führt diesen Namen schon bei Panyasis; s. *Hesych.* v. Ἠοίην. Vergl. Etym. m. v. Ἀῶος. 80) Vergl. über Adonis *Phileas* im Etym. m. v. Ἀῶος. *Apollod.* III, 14. über Memnon *Hom.* Odyss. IV, 187. *Hesiod.* Theog. 984 u. A. 81) Vergl. *Parthenius* im Etym. m. v. Ἀῶος. *Nonnus* Dionys. XIII, 459 sq. Phön. 1. Bd. S. 229. 2. Bd. 1. Bch. Cap. 10. Anm. 25. 26. 82) *Ampel.* lib. mem. 8. *Hygin.* Fab. 223. *Vib. Sequest.* p. 38. ed. *Oberlin.* *Anonym.* de incredib. c. 2 in *Gale*, Opusc. mythol. p. 86. *Isid.* Origg. XV, 1, 10. Vergl. mit *Herod.* V, 53. 54. VII, 151. *Strabo* XV, 2. p. 728. *Paus.* IV, 31, 5. 83) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 299. 84) Vergl. Anm. 86 auf folg. Seite. 85) Vergl. *Herod.* III, 37. In phönizischer Schreibung kennen wir jetzt, nachdem dies Folgende bereits 1846 niedergeschrieben war, den Namen des Phtha aus der jüngst 1847 bekannt gewordenen Inschrift von Ipsambul, die von einem עבדפתח, Abd-Phtha, herrührt. *Judas*, Etude demonstrative. Pl. 6. Um die grammatische Form und Bedeutung des Wortes Φθᾶ, פְּתַח, und dessen Patronymicum פַּתָּחִי, Πάταικος, festzustellen, gehe ich von der Thatsache aus, daß der ägyptische Gott nach seinem Namen (Bunsen, Ägypten. 1. Bd. S. 451, welcher mir übrigens an dieser Stelle unrecht thut, indem er behauptet, ich leite Phön. 1. Bd. S. 653 den Namen des ägyptischen Gottes aus dem Griechischen ab, was mir nicht einfallen konnte, — bemerkt: „Phthah hat keine ägyptische Ableitung, nicht einmal Analogie") und nach seiner ganzen Eigenthümlichkeit nicht der ägyptischen, sondern der phönizischen Sphäre angehört, und vergleiche den Namen und Beinamen des phönizischen Hephästus, welcher in der unten Anm. 14. S. 412 citirten Stelle des Mochus dreimal nach einander Χουσωρὸς Ἀνοιγεύς, „Chusor, der Eröffner" heißt, woraus man sieht, daß Ἀνοιγεύς Übersetzung eines dem Chusor wesentlichen Epithetons ist. Demnach ist die Verglei-

jüngerer Zeit mit den Dioskuren combinirt [86]), weswegen da, wo in Phönizien Kabirencult war, die Städtemünzen sie gemeiniglich als Dioskuren, oder mit den Emblemen derselben darstellen [87]), in Berytus [88]), Tripolis [89]), Orthosia [90]), Tyrus [91]) und Paltus [92]). In ihrem alterthümlichen Charakter als die großen Bundes- und Landesgötter Phöniziens [93]) charakterisiren sie die auf den Münzen von Tripolis befindlichen Inschriften: *Θεῶν Καβίρων Συρίων* oder *Συρίων Καβίρων* [94]). In dieser, von den drei großen phönizischen Staaten gegründeten und, wie sich nach allen Analogien voraussetzen läßt, mit gemeinsamem Culte ausgerüsteten Central- und Bundesstadt waren daher die Kabiren als Localgottheiten im ersten Range, wie die tripolitanischen Münzen darthun, welche in der Beischrift oder in bildlicher Darstellung regelmäßig sie aufweisen. Ferner erscheinen sie in ihrem oben bezeichneten Charakter auf den Kriegsschiffen der phönizischen Staaten. Denn außer dem gewöhnlichen Insigne eines je verschiedenen Götterbildes, welches am Hintertheile aller Schiffe sich befand, waren auf den Kriegsschiffen noch die Kabiren in der Patäkengestalt im Vordertheile [95]) aufgestellt; hier nehmen sie offenbar einen höheren Charakter, als den der Schiffsgötter, und dieselbe Bedeutung in Anspruch, welche das Bild der Pallas auf den Kriegsschiffen der Athener hatte [96]). Besonders bedeutsam für diesen Charakter der Kabiren, als der Schutzgötter des Landes, ist die Stellung, welche der achte Kabir, Esmun, in dem abhängigen carthagischen Culte einnahm; denn in sofern sein Heiligthum in der Altstadt, der Byrsa, und auf dem höchsten Punkte derselben gelegen war [97]), da, wo sonst das numen patrium seinen Sitz hatte, überragt er an Wichtigkeit noch die aus der Mutterstadt verpflanzten Culte der ersten sidonisch-tyrischen Götter, des Baal und der Astarte [98]). Und so weiset auch noch manches Andere, z. B. der Umstand, daß in seinem Heiligthume die Staatsverhandlungen gepflogen [99]) und die publica sacra aufbewahrt wurden [1]), unverkennbar darauf hin, daß der kabirische Cult im Tempel des Esmun auch in Carthago das gemeinsame Band war, welches die einzelnen zum Bundesstaate der zu Carthago

---

chung von פָּתַח, eröffnen, vollkommen sicher, und es handelt sich nur noch um die grammatische Form und die Bedeutung des Namens. Bei Ermittelung der Form wird man sich streng an die überlieferte Aussprache *Φθᾶ* halten und demnach von פְּתַח ausgehen müssen. פְּתַח ist entweder chaldaisirende Form פְּתַח st. פָּתַח, „er hat eröffnet," oder abgekürzte Namensform für יִפְתַּח, „er eröffnet," d. h. der Eröffner, wie z. B. יִצְחָק, er lacht = der Lacher, יִהְיֶה er ist = der Seiende u. a. Was die Abkürzung der nomina propria angeht, die in der dritten Person des zweiten Modus steht, so ist sie im Hebräischen ganz durchgreifend; wir fügen aus der großen Menge von Fällen, wo beide Formen neben einander vorkommen, nur einige Beispiele an, wo die Namen auf dieselben Orte und Personen gehen: יִבְלְעָם Jos. 17, 11 aber 1 Chr. 6, 55 בִּלְעָם; יַעֲקָן Num. 33, 31 neben עֲקָן Gen. 36, 27; יַאֲזַנְיָה Jer. 35, 4 fg. aber Jer. 40, 5 fg. יְזַנְיָה; יְחִזְקִיָּה Hos. 1, 1 u. öfters neben חִזְקִיָּהוּ 2 Kön. 18, 1 fg. So ist, um Namen, in denen das Wort *φθᾶ*, natürlich in seiner appellativen Bedeutung, vorkommt, beizubringen, פְּתַחְיָה, Phtha-ja, 1 Chr. 24, 16 und öfters soviel als יִפְתַּחְיָה, „Jehova eröffnet," und entspricht der Bedeutung nach dem Namen eines Thales Jiphtha-el, יִפְתַּח־אֵל, Jos. 19, 14. 27 „Gott eröffnet," und dem Namen des Richters Jiphtha, יִפְתָּח, „er eröffnet," LXX, *Ἰε-φθά* (Richt. 11, 12 fg.), wo wir in letzter Sylbe den Gottesnamen wieder haben. Wenn nun, wie wir nicht bezweifeln, *Πάταικος* von Phtha abzuleiten ist, so kann es nur Patronymicum p'thachi, păthachi פְּתָחִי, יִפְתָּחִי, wie z. B. יִזְרְעֵאלִי, 1 Kön. 21, 1 sein, welches sich, der Ableitung nach, zu פְּתַח verhält, wie *Καβειρίς*, *Καβειρίδες* zu der Mutter *Καβείρα*, indem ja die Kabiren oder Patäken ebenfalls für Kinder des Phtha galten, *Herod.* III, 37. Die Aussprache *Παταΐκος*, *Πάταικος* ist aber ihrem letzten Theile, ... *αΐκος*, nach, sicher nicht phönizisch und überhaupt nicht semitisch, sondern, wie ich schon a. a. O. nachgewiesen habe, griechisch; denn welche Bewandniß es auch mit der dort vorgeschlagenen Etymologie haben mag, so ist *Πάταικος*, *Παταΐκος* ein gewöhnlicher griechischer Name; vergl. z. B. *Plut.* Solon. c. 6. *Herod.* VII, 154. *Paus.* V, 9, 1 u. a. St. bei Pape, Wörterbuch der griech. Eigennamen. S. 307 und die Appellativa *παταικίων*. *Bekker*, Anecd. gr. Tom. I. p. 193. 298. Die Bildungen *ἐπιπάταικος Hesych.* v. *Γίγων* und *ἀπαταικός* Etym. m. v. *Παταικός* zeigen, daß das Wort schon von den Alten als griechisch angesehen worden ist. Über die Bedeutung des Wortes Phtha s. w. u. Anm. 16. S. 393.

86) *Damasc.* ap. *Phot.* Bibl. p. 352: *Σαδύκῳ γὰρ ἐγένοντο παῖδες, οὓς Διοσκούρους ἑρμηνεύουσι καὶ Καβείρους, ὄγδοος δὲ ἐγένετο ἐπὶ τούτοις ὁ Ἔσμουνος.* *Sanchon.* p. 22: *ἐκ δὲ τοῦ Συδὺκ Διόσκουροι, ἢ Κάβειροι, ἢ Κορύβαντες ἢ Σαμοθρᾶκες.* (Vergl. *Lobeck*, Aglaopham. p. 1212 sq. 1278.) p. 18: *κατὰ τοῦτον χρόνον οἱ ἀπὸ τῶν Διοσκούρων σχεδίας καὶ πλοῖα συνθέντες* λ. Doch nennt Sanchoniathon sie auch ohne dieses Interpretament *Κάβειροι*. p. 38: *Βηρυτὸν δὲ (δίδωσι) Ποσειδῶνι καὶ Καβείροις* (nach Gaisford st. *Καβήροις*), und das.: *οἱ ἑπτὰ Συδὺκ παῖδες Κάβειροι καὶ ὄγδοος αὐτῶν ἀδελφὸς Ἀσκληπιός.* Die gewöhnliche Bezeichnung war, wie aus diesen Stellen erhellet, die Sadykskinder, und nach dem Namen der Insel Cossura (s. oben) zu schließen, schlechthin die Kinder. 87) Vergl. *Noris*, Annus et Epochae Syromacedonum. p. 99 sq. *Eckhel*, Doctr. numm. vett. Tom. III. p. 374 sq. 88) *Eckhel* l. c. p. 354. 89) l. c. p. 375. 90) l. c. p. 364. 91) l. c. p. 385. 92) l. c. p. 323. 93) In diesem Charakter erscheinen auch die Kabiren von Memphis. Vergl. *Cic.* de nat. deor. III, 22.

94) *Eckhel* l. c. p. 374 sq. 95) Herodot (III, 37) kennt die Patäken nur auf den Kriegsschiffen der Phönizier: *ἔστι γὰρ τοῦ Ἡφαίστου τὤγαλμα τοῖσι Φοινικηΐοισι Παταΐκοισι ἐμφερέστατον, τοὺς οἱ Φοίνικες ἐν τῇσι πρῴρῃσι τῶν τριηρέων περιάγουσι.* Da ein phönizisches Kriegsschiff nicht Jedermann eine bekannte Erscheinung war, so fügt er noch bei: *ὃς δὲ τούτους μὴ ὄπωπε, ἐγὼ δέ οἱ σημανέω· πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησίς ἐστι.* Wären die Patäken auf allen Schiffen der Phönizier gewesen, so würde Herodot gewiß den allgemeinen Ausdruck *νηῦς* gebraucht haben, oder würde, wenn sie auf den phönizischen Kauffartheischiffen, *γαῦλοι*, die er (III, 136) wol von den *τριήρεις* unterscheidet, gewöhnlich gewesen wären, diese genannt haben, da er eine Bekanntschaft mit denselben bei seinen Lesern voraussetzen konnte. Die Stelle des *Suidas* v. *Πάταικοι*, *θεοὶ Φοινικικοὶ ἐν ταῖς πρύμναις ἱδρυμένοι*, Vol. II. Pars 2. p. 143 *Bernh.* und *Hesych.* v. *Πάταικοι*, *θεοὶ Φοίνικες οὓς ἱστᾶσι κατὰ τὰς πρύμνας τῶν νεῶν* sind von Herodot abhängig und irren auch darin, daß sie die Patäken auf das Hintertheil der Schiffe versetzen, weil hier die Götterbilder aufgestellt waren. Vergl. *Bochart*, Chanaan. p. 791. 96) Vergl. auch *Macrob.* Saturn. I, 20. 97) Vergl. vom alten Carthago *Appian.* Pun. c. 130, vom neuern *Apul.* Flor. IV, 18. Tom. II. p. 89. ed. *Hildebrand*, aber folgende auch für die Stellung des Gottes wichtige Notiz: vestros etiam *deos*, sagt Apulejus zu den Carthagern, *religiosius* veneror... Principium .. ab Aesculapio deo capiam, qui arcem nostrae Carthaginis indubitato numine propitius respicit. 98) Sie waren die dii patrii in Carthago. *Serv.* ad Aen. IV, 680. 99) *Liv.* XLI, 22.

1) *Appian.* l. c. c. 81.

gehörenden Städte vereinigte. Mit dieser Bedeutung der kabirischen Götter steht denn auch im Zusammenhange, was wir von ihren Namen wissen. Als die großen Landesgötter und Penaten führen sie den Namen **Kabirim**, d. h. **die Großen, die Mächtigen**, כבירים [2]). Die kabirischen Namen der Einzelnen scheinen im gewöhnlichen Leben nicht genannt worden zu sein; daß sie nach einer hieratisch festgesetzten Ordnung als **der Erste** oder **der Höchste**, **der Zweite** u. s. w. genannt wurden, deutet der Name des **Esmun**, „**der Achte**," und die neben ihm erwähnte **Siebenzahl** [3]) der anderen an. Wie sich hierin jene ehrfurchtsvolle Scheu nicht verkennen läßt, womit von den Alten die heiligen Namen und die Ceremonien der Schutz- und Landesgottheiten geheim gehalten wurden [4]), so wird man auch in gleicher Weise die Mysterien zu beurtheilen haben, die sich an den Cult der phönizischen Kabiren anschlossen. Daß ihr Cult mysteriös war, kann man im Hinblick auf den geheimnißvollen Charakter dieser numina ἄῤῥητα und nach den durchgreifenden Analogien anderer Kabirendienste voraussetzen. Bestimmter weist darauf hin, was Sanchoniathon von den **Mysterienschriften** der Phönizier oder zunächst der Berytier meldet. Sie sind ihm zufolge **von den acht Kabiren unter Anleitung des Taaut abgefaßt**, dann **von den Vorstehern der Mysterien geheim gehalten** und mit Zusätzen versehen, wobei Sanchoniathon noch auf einen geheimnißvollen Götternamen hindeutet, den „die drei Buchstaben" bezeichnen und den ein Hierophant, Isiris, erfunden habe [5]). Ferner werden auch Mysterien im Heiligthume am Berge Kasius, wo nach Sanchoniathon, die Kinder der Kabiren den heiligen Dienst eingerichtet hatten, ausdrücklich erwähnt [6]). Den Kabirenvater **Sadyk, der Gerechte** [7]), wird man für ein mythisches Abstractum zu halten und entweder (nach Analogie der Ableitung der **Sadukäer** von einem **Sadok**) aus dem Charakter der kabirischen Mysterien [8]), oder wahrscheinlicher aus der Hauptvorstellung dieser Mächte als der **in Gerechtigkeit waltenden Landes- und Bundesgötter** abzuleiten haben. Was den Ursprung des phönizischen Kabirencultus angeht, so steht er mit der ältesten Geschichte im engen Zusammenhange. Er gehört in die Zeit, wo Berytus noch ein Centralpunkt für Phönizien war und kann als Landescult nur zunächst von da aus über die übrigen phönizischen Städte sich verbreitet haben. Denn in Berytus, welches die Mythe als die älteste Stadt und als die erste Metropole des Landes kennt, waren die Kabiren die πολιοῦχοι, was von einer andern ältern Stadt Phöniziens nicht bekannt ist. Die Mythe leitet die Stiftung des berytischen Kabirencultes von dem alten Landeskönige El oder Kronos ab, der bei seinem Weggange aus Phönizien den Sydykskindern die Stadt übergeben haben soll [9]). Daher wird auch Esmun, der achte Kabir, vorzugsweise ein Gott von Berytus genannt [10]) und mit den übrigen sieben ist er auf Münzen von Berytus dargestellt [11]). Von Berytus verbreitete sich der Cult nach Ägypten; denn die Mythe sagt, daß die Kabirenkinder, auf einer Fahrt durch Sturm zum Berge Kasius verschlagen, hier, zum Danke für die Rettung, ein Heiligthum gründeten [12]). Diese Mythe von der Stiftung eines kabirischen Heiligthums am Eingange von Ägypten und an einem Orte, wo eine Hauptstation für den Land- und Seehandel war, ist besonders darum von Wichtigkeit, weil sie Vieles in dem phönizischen Kabirencultе, welcher schon in sehr alter Zeit in Ägypten heimisch geworden ist, aufklärt [13]). — Alle kabirischen Gottheiten mit Sicherheit einzeln zu bestimmen, dazu reichen unsere Nachrichten nicht hin. Im kabirischen System hatte jede ihren bestimmten Namen und ihre Ordnung, wie an Esmun, „dem Achten," deutlich ist, ferner ihren besondern Cult und auch ihren Mythenkreis. Daher werden sie von den übrigen Gottheiten, mit denen sie doch theilweise identisch sind, in ihrem kabirischen Charakter unterschieden. Allein es lag in der Natur der Sache, daß dieser ihr particularer Charakter den einzelnen Göttern auch außerhalb der kabirischen Ordnung anhaften blieb, sowie es gleichfalls wol geschehen konnte, daß verwandte Gottheiten kabirisch unter einen Gesichtspunkt fallen. Indem wir nach diesen andeutenden Bemerkungen den Kreis der acht kabirischen Mächte näher zu bestimmen suchen, so ist 1) **Chusor-Phtha** zu nennen, auch Chu-

2) Vergl. *Gruter*, Inscrippt. antiq. p. 319. n. 2. *Serv.* ad Aen. III, 12. 264. *Macrob.* Saturn. III, 4. Vergl. Anm. 53. 55. S. 394. 3) Vergl. Anm. 86 auf vor. Seite. Eine planetarische Bedeutung hat diese Siebenzahl der Sadykskinder ursprünglich gewiß nicht gehabt, mit größerer Wahrscheinlichkeit würde man annehmen, daß sie aus politischen Verhältnissen hervorgegangen ist und auf einer Siebentheiligkeit der phönizischen Stämme beruhete. Vergl. Deut. 7, 1. Apg. 13, 19. 4) *Macrob.* Saturn. III, 9. Vergl. *Serv.* ad Aen. II, 351. **Ambrosch**, über die Religionsschriften der Römer, Zeitschr. für Philos. und kath. Theologie. Jahrg. 1843. 3. Heft. S. 45. 5) *Sanch.* p. 38 sq. 6) *Sext. Empir.* adv. Mathem. III, 24. p. 184. 7) Bei Damascius, vergl. Anm. 86 auf vor. Seite, ist der Name ohne Varianten *Σάδυκος* geschrieben. Bei Sanchoniathon schwanken die Lesarten; p. 38, wo Vigerus' Text *Συδύκ* gibt, hat Gaisford (p. 87) nach Handschriften *Συδέκ*, und gibt als Variante *Σύδου*, aus cod. A. H; p. 22, wo der Name zweimal vorkommt, gibt Gaisford (p. 79) *Συδύκ*, und fügt als Varianten bei: „*Συδέκ* B. C. et sic infra, *Συδέκ* D. F. G." *Συδέκ* scheint daher bei Sanchoniathon richtige Lesart zu sein. Dieses würde nicht Adj., sondern Subst. צֶדֶק, **die Gerechtigkeit, Frömmigkeit** sein. בְּנֵי צֶדֶק, „Söhne der Frömmigkeit" würde nach einem semitischen Sprachgebrauche **die Frommen** bedeuten. Indessen spricht doch gegen diese Lesart Philo's (p. 22) Deutung *δίκαιος*. Wir ziehen daher im Hinblick auf Damascius die Lesart *Συδύκ* vor, eine Adjectivform צַדִּיק, welche in erster Sylbe mit i oder y, aber auch mit kurzem hellen Vocale gesprochen werden konnte, grade so, wie auch das phönizische נְצִיב, griechisch *νάσιβ, νέσιβ, νίσιβ* geschrieben wurde. *Steph. Byz.* v. *Νίσιβις*. Vergl. die Aussprache der LXX. in *Συχέμ, Συμεών, Φυλιστιείμ*.

8) Vergl. *Diod.* V, 49 von den Eingeweiheten in Samothrake: *γίνεσθαι δέ φασι καὶ εὐσεβεστέρους καὶ δικαιοτέρους*. 9) Vergl. Anm. 86 auf vor. Seite. 10) *Damasc.* l. c. p. 352: *[illegible] ὁ ἐν Βηρυτῷ Ἀσκληπιὸς οὐκ ἔστιν Ἕλλην οὐδὲ Αἰγύπτιος, ἀλλά τις ἐπιχώριος Φοίνιξ.* Vergl. *Strab.* XVI, 2. p. 756. 11) Vergl. *Eckhel.* l. c. p. 359. 12) *Sanchon.* p. 28. Über den Tempel und Cult daselbst vergl. *Joseph.* Bell. Jud. IV, 11, 5. *Achill. Tat.* Erot. III, 6. *Sext. Emp.* adv. mathem. III, 24. p. 184. Auf dem gleichnamigen Berge in Syrien war kein Tempel und er kann daher bei Sanchoniathon nicht gemeint sein. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 609. 13) Vergl. **Bunsen**, Ägypten. 1. Bd. S. 454 fg.

for oder Usor genannt [14]), der phönizische Hephaistos und von allen Kabiren, die von ihm, als Phtha, den Namen P'thachi, Pathachi, gräcisirt *Παταικοι*, d. h. Kinder oder Abkömmlinge des Phtha, hatten [15]), der Erste. Sein Doppelname Chusor Phtha kommt schon als *Χουσωρὸς Ἀνοιγεὺς* in einem der ältesten Fragmente der phönizischen Literatur, bei dem Sidonier Mochus, vor, und hat hier eine kosmogonische Bedeutung; denn er *Ἀνοιγεὺς*, der Eröffner, in Übersetzung von פתח, פָּתַח, genannt, weil er das Weltei gespalten und daraus den Himmel und die Erde gebildet [16]); Chusor, phönizisch חֹשֶׁר, חושור, die Ordnung [17]), heißt er in dieser kosmogonischen Stellung, weil die erste Ordnung der Dinge sein demiurgisches Werk ist. Wie er in dieser Beziehung mit dem ägyptischen Phtha zusammentrifft [18]), so auch in seinem andern Namen *Ζεὺς Μειλίχιος*. So hieß der griechische Zeus als der freundliche Beschützer derjenigen, die sich ihm mit Sühngaben naheten, und in diesem Charakter entspricht dem phönizischen Gott der gewöhnliche Titel, den der ägyptische in Hieroglyphenschrift führt: „der Herr gnädigen Antlitzes." Was Sanchoniathon außerdem von ihm meldet, daß er das Eisen und die Bearbeitung desselben erfunden, mit Zaubersprüchen und Magie sich beschäftigt, ferner Fischergeräth und die Schiffahrt erfunden, entspricht ganz seinem kabirischen Charakter und den Begriffen des mit ihm verglichenen griechischen Hephaistos. Auf phönizischen Münzen von Malaca erscheint er mit dem Kabirenhute und der Zange [19]), auf den Kabirenmünzen von Ebusus oder Iviza in der Tracht und der Gestalt des Hephaistos, mit dem Schurzfell und Hammer und hinkenden Fußes [20]). Seiner Verehrung in Spanien und in Afrika gedenkt Cicero [21]); außerdem sind als namhafte Stätten seines Cultus Tyrus [22]), wo er neben der Lichtgöttin Onka verehrt wurde, ferner Carthago, wo festliche Aufzüge ihm zu Ehren erwähnt werden [23]), und Neucarthago in Spanien [24]) bekannt. 2) Dem Chusor steht dem Namen und der Bedeutung nach die weibliche Gottheit Chusarthis zur Seite, nach Sanchoniathon ein Beiname der Thuro [25]). Die Deutung dieser Namen ist nicht im mindesten zweifelhaft. חֹשֶׁרֶת bedeutet die Ordnung, תּוֹרָה, phön. תורא, aber das Gesetz [26]). Sie ist die Göttin, welche die von dem Demiurgen geschaffene Einheit und Ordnung im Weltorganismus erhält, das personificirte Gesetz der ewigen Ordnung der Dinge, dieselbe phönizische Göttin, in welcher griechische Berichte die Harmonia wiederfinden und von deren Cult in Sidon [27]), Tyrus [28]), Gabala [29]), Berytus [30]), Amathus auf Cypern [31]), und im phönizischen Afrika [32]) mannichfache Spuren vorkommen. In Gabala wurde sie mit aramäischem Namen Dotho, דתא, d. i. Gesetz, genannt. Hier wurde ihr Schleier, *πέπλος*, aufbewahrt [33]) und sie erscheint auf den Münzen von Gabala in diesem Schleier als syrische Göttin auf einem von Löwen getragenen Throne [34]), wie sie denn auch nach der Mythe [35]) und im Culte [36]) deutlich die Astarte ist und als die Allmutter [37]) bezeichnet wird. Mythisch aufgefaßt ist sie heilige Schriftstellerin, Ausle-

14) Die Stelle des Mochus, welche ihn *Χουσωρὸς Ἀνοιγεὺς* nennt, s. unten Anm. 14. S. 412. Den Namen *Χουσώρ* erhalten wir jetzt durch den von Gaisford emendirten Text des Eusebius (T. 1. p. 78 [bei *Orelli* p. 18]): *τὸν Χουσώρ* (Var. *Χουσώρ*, die älteren Ausgaben wol nur aus Versehen *Χρυσώρ*) *λόγους ἀσκῆσαι, καὶ ἐπῳδὰς καὶ μαντείας· εἶναι δὲ τοῦτον τὸν Ἥφαιστον, εὑρεῖν δὲ καὶ ἄγκιστρον καὶ δέλεαρ καὶ ὁρμιὰν καὶ σχεδίαν· πρῶτόν τε πάντων ἀνθρώπων πλεῦσαι· διὸ καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν μετὰ θάνατον ἐσεβάσθησαν· καλεῖσθαι δὲ αὐτὸν Δία Μειλίχιον*. In den älteren Ausgaben stand hier *Διαμίχιον*; Gaisford hat den obigen Text wieder hergestellt und gibt folgende Varianten *διὰ μειλίχιον* cod. C., *Δία μειλίχιον* D. E., *δία μειλίχιον* S. (Sylloge var. lectt. in cod. Harlejano) codd. E. G. u. coll. *Voss.* Mit dem *Χουσωρὸς* bei Mochus und dem *Χουσώρ* bei Sanchoniathon ist offenbar identisch *Οὔσωρος* (s. Anm. 24. S. 387); denn der Buchstabe Cheth wird in semitischen Texten bei griechischen und lateinischen Schriftstellern ebenso oft weggelassen als ausgedrückt. 15) s. Anm. 85. S. 390. 16) Vergl. Anm. 44. S. 412. Ob diese Deutung des schon oben (Anm. 85. S. 390) erklärten Namens, so alt sie ist, auch den ursprünglichen Gottesbegriff wieder gibt, und ob nicht vielmehr die Mythe vom Phtha als Eröffner des Welteis erst aus der Deutung des Namens geflossen ist, wäre freilich eine andere Frage. Dem alterthümlichen biblischen Sprachgebrauche einer-, und dem Geiste der orientalischen Naturreligionen andererseits scheint es mehr angemessen zu sein, das eröffnen in der Bedeutung פתח רחם, gebären machen, zu nehmen (vergl. Gen. 29, 31. 30, 22. 20, 18. 1 Sam. 1, 5. 6. Job. 3, 10), sodaß פתח wesentlich dasselbe ausdrückte wie Mylitta, מולדתא, d. h. „das Gebärenmachen" (Phön. 1. Bd. S. 587). Die phallische Natur scheint auch dem ägyptischen Kabir Phtha ebenso wesentlich zu sein (Wilkinson a. a. O. S. 253) als dem phönizischen. Vergl. mit Herodot's Beschreibung eines phönizischen Patäken: *Πυγμαίου ἀνδρὸς μίμησίς ἐστι*. III, 37, über eine solche Patäkenform *Lucian.* de Syria Dea. c. 16: *μικρὸς ἀνὴρ χάλκεος, ἔχων αἰδοῖον μέγα*. 17) *Χουσώρ* würde man am leichtesten in der Participialform חוֹשֵׁר, der Ordner, der ordnende Demiurg, nehmen, Phön. 1. Bd. S. 508. 285; allein hierbei bleibt der dunkele Vocal in der letzten Sylbe unerklärt; denn die Participialformen lauten im Phönizischen dober, duber, gewiß aber nicht dubor, Phön. Texte. 1. Th. S. 85. Auch weiset die Deutung in der Stelle des Mochus Anm. 14. S. 412 *ὁ δὲ Ἀνοιγεὺς Χουσωρὸς ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις* auf ein Substantiv hin, wofür denn auch die Form des Wortes spricht, die mit den phönizischen Ulom, עולם, hebr. עֵילָם עוֹלָם, Hurom, Hirom, חירם, חורם, hebr. חִירָם übereinkommt, und demnach phönizisch חושור lautet, in hebräischer Formation חֹשֶׁר oder חִישׁוֹר, d. i. die Ordnung, ein Abstractum anstatt des Concretum, ganz entsprechend dem Namen der dem Chusor zur Seite stehenden weiblichen Göttin *Χούσαρθις*, חֹשֶׁרֶת. Vergl. Anm. 26 auf dieser Seite. 18) Über Phtha als Demiurgen *Jablonski*, Pantheon. Tom. I. p. 45. Wilkinson a. a. O. S. 249.

19) *Florez*, Medallas de España. Tab. LVI. n. 9. 16. 20) *Gesenius*, Monum. Tab. 39. XII. G. H. 21) *Cic.* De nat. deor. 1, 30. 22) *Achill. Tat.* II, 14. 23) *Himer.* ap. *Phot.* Bibl. p. 377. 24) *Polyb.* X, 10. 25) *Sanchon.* p. 42: *Θουρὼ ἡ μετονομασθεῖσα Χούσαρθις* (Var. *Εὔσαρθις*; — *Χρύσαρθις* bei Orelli ist Druckfehler). 26) *Χούσαρθις* ist Segolatform und kommt der Vocalisation nach mit dem hexaplarischen *χουσάρθ* st. חֹשֶׁרֶת überein. Dem Chusor neben der Chusarth entspricht ganz die kosmogonische Dyas bei den Babyloniern *Ἄσσωρος*, אשור, Ordnung, neben *Κισσάρη*, קשר, Verbindung. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 508. 285. Über *Θουρώ* das. S. 508. 27) *Athen.* XIV. p. 658. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 513. 28) *Nonn.* Dionys. XL, 356 sq. 29) *Paus.* II, 1, 7. 30) In den Mythen von Berytus bei *Nonn.* Dionys. XLI, 316 sq. 31) *Paus.* IX, 41, 2. 32) Vergl. *Nonn.* Dionys. XII, 365. 33) *Paus.* IX, 41, 2. 34) Vergl. Movers a. a. O. S. 285. 35) Vergl. *Pherecyd.* ap. *Apollod.* III, 4, 2. 36) Vergl. *Paus.* IX, 41, 2. 37) *Nonn.* l. c. XLI, 277. 314.

gerin nämlich der heiligen Bücher des Taaut [38]), aber auch Aufbewahrerin der vom Aion Ophion oder Ulom aufgezeichneten himmlischen Schicksalsbücher [39]). Der kabirische Charakter der Chusarthis erweiset sich theils aus ihrer Stellung neben Chusor-Phtha, mit dem sie nach Namen und Bedeutung unzertrennlich ist, theils aus der noch zu erwähnenden Conjunction mit dem ebenfalls kabirischen Kadmus und der Analogie der Harmonia im Kabirencults zu Samothrake und in Theben, dessen Zusammenhang mit dem Culte der phönizischen Kabiren in der Kadmusmythe unzweideutig hervortritt. Mit der Chusarthis scheint kabirisch unter einen Gesichtspunkt zu fallen die dem Chusor-Phtha zugesellte Onka. Sie wird als die Athene bei den Phöniziern bezeichnet [40]) und die Athene wol *Φοινίκη* genannt, unter welchem Namen sie in Korinth verehrt wurde [41]). Nach anderen Angaben hieß die phönizische Athene *Σάωσις* [42]), oder auch *Σίγα* [43]). Die ersteren Namen weisen auf eine ägyptische Göttin Ank, Anuke, hin, welche in Conjunction mit der sogenannten ägyptischen Athene oder der Neit von Saïs verehrt wurde [44]). Onka war, wie die saïtische Göttin, ein Lichtwesen, erscheint daher auf Münzen von Malaca mit einem Strahlenkranze [45]) und wird bald als Tochter des Sonnengottes [46]), bald als die von der Sonne erleuchtete Luna [47]) charakterisirt. Als eine Eigenthümlichkeit der phönizischen Athene wird die sexuale Verbindung bezeichnet, in der sie mit dem Kabir Hephaistos oder Chusor stand [48]), und in dieser Verbindung wurde sie namentlich in Tyrus [49]) und in dem davon abhängigen Culte in Malaca verehrt. Auf den Kabirenmünzen von Malaca mit der Inschrift מלכת ist bald Chusor-Phtha mit kabirischen Insignien auf der einen und ein weibliches Strahlenangesicht auf der andern Seite dargestellt, bald aber sind die Köpfe beider verbunden, mit Kabirenkappen ausgestattet und als Insigne ist die Zange des Chusor-Phtha beigefügt [50]). 3) Als kabirische Göttin nimmt ferner die Astarte eine Hauptstelle ein; denn sie war in ihren vielfachen Formen die eigentliche Landesgöttin Phöniziens [51]), welches von ihrem Culte das heilige Land [52]) genannt wurde. Sie wird ferner als die „größte Astarte" bezeichnet, was Übersetzung des phönizischen כבירה, *Kaβειρώ* [53]), zu sein scheint, und ist häufig auf phönizischen Städtemünzen neben zwei Kabiren abgebildet [54]). Wie eine schätzbare Mittheilung Varro's lehrt [55]), wurde sie als terra neben Taaut als coelum verehrt, und entspricht in dieser Conjunction ganz der großen samothrakischen Göttin in ihrer Stellung neben dem vierten Kabir Kadmus, oder Hermes. 4) Kadmus oder Taaut. Daß der phönizische Kabirencult einen Kadmus kannte, wie die verwandten phönizisch-pelasgischen Culte, läßt sich mit Grund nicht bezweifeln. Wir beschränken uns hier auf folgende Hauptbeweismomente. In Tyrus wurde Kadmus als Erfinder der Arznei göttlich verehrt [56]) und wird daher auf Münzen von Tyrus mit der Patera in der Hand abgebildet [57]). Somit haben denn die zahlreichen Angaben, wonach der historisirte Kadmus ein Tyrier war [58]), einen Anknüpfungspunkt in der Localmythe von Tyrus. Ferner weiß die phönizische und speciell die sidonische Mythe von einer Flucht des Kadmus [59]) mit der Harmonia aus Phönizien. Diese Mythe, aus welcher die spätere von einer Aussendung des Kadmus, — die, ebenfalls in Anknüpfung an die griechische, den Colonienführer Kadmus zu einem Sidonier macht [60]), — um die Schwester Europa aufzusuchen, entstanden ist,

38) *Sanchon.* p. 42. 39) *Nonn.* l. c. XII, 32 sq. XLI, 340 sq. 40) *Steph. Byz.* v. *Ὀγκαῖαι*: *Ὄγκα, ἡ Ἀθηνᾶ κατὰ Φοίνικας.* Vergl. *Selden* l. c. p. 214. *Valkenaer* ad *Eurip.* Phoen. v. 1069. p. 725; m. Phön. I. Bd. S. 642. 41) *Lycophr.* v. 658 von Odysseus: *κλῶπα Φοινίκης θεᾶς*, wozu die Scholien bemerken: *Φοινίκη ἡ Ἀθηνᾶ ἐν Κορίνθῳ.* Auf einen phönizischen Ursprung dieser Göttin in Korinth weiset auch ihr Name *Ἑλλωτίς*, den sie mit der Europa und der ihr entsprechenden phönizischen Göttin gemeinschaftlich hat; s. unten Anm. 63. S. 408. 42) Vergl. Plutarch in der Anm. 44. S. 388 citirten Stelle. 43) *Paus.* IX, 12, 3. 44) Wilkinson a. a. O. S. 26. Bunsen a. a. O. S. 465. 45) Vergl. Anm. 50 auf dieser Seite. 46) Des tyrischen Herakles bei *Nonn.* Dionys. XL, 375: *μαῖα σοφῆς ὠδῖνος ἀμήτορος εἰκόνα Μήνης Ὠδίνεις τριέλικτον.* *Julian.* orat. in Solem. p. 149. Vergl. *Ampel.* lib. mem. 10. *Macrob.* Saturn. I, 17. 47) Vergl. *Nonnus* et *Julian* l. c. 48) *Achill. Tat.* II, 14, von Tyrus: *Ἔνθ' Ἥφαιστος ἔχων χαίρει γλαυκῶπιν Ἀθήνην.* Vergl. *Nonn.* Dionys. III, 109. 49) s. die vorherg. Anm. 50) *Flores*, Medallas de las Colonias, Municipios y Pueblos Antiguos. (Madrid. 1757.) Tab. XIII. n. 18. Tab. LVI, 9. 10. 51) *Achill. Tat.* I, 1: *ἡ τῶν Φοινίκων, καλοῦσιν αὐτὴν Ἀστάρτην.* Vergl. *Joan. Lyd.* in der Anm. 43. S. 388 citirten Stelle.

52) *Archestratus* ap. *Athen.* I, 52. p. 29. Vergl. IX, 67. p. 409. 53) *Sanchon.* p. 34: *Ἀστάρτη ἡ μεγίστη.* Vergl. die Stelle in der Schrift eines Anonymus: De Saracenorum principe et pseudopropheta Mohammede in *Sylburg's* Saracenica. p. 70: *καὶ τὴν παρ' Ἕλλησιν Ἀφροδίτην λεγομένην, τοῦτ' ἔστι τὴν ἡδονὴν προσκυνοῦντες καὶ τὸν ταύτης ἀστέρα, ταύτης γὰρ τὸν ἀστέρα τὸν ἑωσφόρον εἶναι μυθολογοῦσιν, ἣν δὲ καὶ Κουβὰς* (كُبَار) *ἑαυτῶν καταμφάτῳ ἐπωνομάσαντες γλώσσῃ, ὅπερ ἐστὶ μεγάλη*, und ebendas. p. 1 aus Etym. Zigab. Panoplia Dogmatica: *προσκυνοῦντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβὰρ τῇ ἑαυτῶν ἐπονομάζουσι γλώττῃ, δηλοῖ δὲ ἡ λέξις αὕτη, τὴν μεγάλην.* Ibid. p. 85. Andere Stellen dieser Art gibt schon *Lobeck*, Aglaoph. p. 1227. Da der Cult der Astarte bei den alten Arabern (Astor, عثتر, s. oben Anm. 16. S. 380) angetroffen wird, so liegt die Vergleichung dieser Stellen nicht so abseits, wie Lobeck (l. c.) meint. 54) Vergl. Anm. 75. S. 395. 55) De ling. lat. V, 10: *Principes dii* coelum et terra, qui in Aegypto Serapis et Isis, *Taautes et Astarte apud Phoenices*, in Latio Saturnus et Ops. Terra enim et coelum, ut Samothracum initia docent, sunt *dii magni*. 56) *Plutarch.* Sympos. III, 1, 2: *Τύριοι μὲν Ἀγηνορίδῃ, Μάγνητες δὲ Χείρωνι, τοῖς πρώτοις ἰατρεῦσαι λεγομένοις ἀπαρχὰς κομίζουσι, ῥίζαι γάρ εἰσι καὶ βοτάναι, δι' ὧν ἰῶντο τοὺς κάμνοντας.* 57) *Eckhel*, Doctr. Numm. vett. Tom. III. p. 389. 58) *Herod.* II, 49. IV, 45. *Eurip.* Phoen. 203 sq. 641 sq. *Oppian.* Cyneg. IV, 291. *Nonn.* Dionys. XL, 356. *Eustath.* ad Dionys. 195. 911. p. 121. 276. *Eudocia* p. 112. *Palaeph.* de incred. 15, 3. *Sync.* p. 298. Chron. Pasch. Tom. I. p. 76. *Cedren.* Tom. I. p. 28. *Malala* p. 28. *Cramer*, Anecd. gr. Paris. Tom. II. p. 238. *Stat.* Theb. II, 613. III, 405. *Claudian.* Epigr. IV, 5. *Consul Stilict.* I, 318. Auf tyrischen Münzen ist Kadmus häufig abgebildet. *Eckhel* Tom. III. p. 389. 59) *Athen.* XIV, 77. p. 658. *Androtion.* fr. 28 in den Schol. ad *Pind.* Isthm. VII, 13. 60) Kadmus war aus Sidon nach *Aristoph.* Ran. 1250. Vesp. 220. conf. *Hesych* *Γλυκερῷ Σιδονίῳ.* *Lucian.* de Syria Dea. 4.

hat aber ihren Grund in der Feier eines kabirischen Festes, in welcher die entschwundene Harmonia aufgesucht wurde, und von ebendiesem Feste des Verschwindens der Göttin und der sich anschließenden Vermählungsfeier kommen in den localen sidonischen und tyrischen Mythen sehr mannichfache Beziehungen vor [61]. Sodann ist der phönizische Kadmus, ganz entsprechend dem Hermes, der Erfinder vieler Einrichtungen und Künste: in Phönizien hat er die Steingruben (lapidicinae) [62], die Arzneiwissenschaft [63] und auch die Schreibekunst [64] erfunden. Besonders wird er (ganz im Charakter der alterthümlichen Sagen von den Kabiren und idäischen Daktylen) mit den Bergwerken combinirt. In Thrazien soll er die Goldbergwerke [65]), in Böotien aber die Kupfergruben eröffnet haben [66]. Auch als dienendes Wesen erscheint der phönizische Kadmus in der durchaus localen phönizisch-cilicischen Mythe vom Typhon, die ihn als Rathgeber des Zeus einführt [67]). Im Kreise der kabirischen Götter erscheint in jüngerer Zeit an der Stelle des alten Kadmus eine ägyptische Gottheit, Folge einer Synkrasie, wie sie bei den meisten Göttern Phöniziens bemerklich wird. Es ist der Taaut des Sanchoniathon, Taautes bei Varro. Einerseits kommt er zwar mit dem ägyptischen Thoth überein, aber nach seinem kabirischen Charakter unterscheidet er sich von ihm; denn der phönizische Taaut war Uranos, und wurde in diesem Charakter neben der großen Kabirin Astarte, als der Erde, verehrt [68]). In dieser Stellung bezeichnet Varro beide als die dii principes der Phönizier. Hierin kommt Taaut mit dem phallischen Hermes-Kadmus überein, welcher als κόσμος gedeutet wird [69]), während Thoth nicht in dieser, sondern in der dem phönizischen Taaut ganz fremden Eigenschaft als Lunus bekannt ist [70]). Dagegen entspricht er als Verfasser der priesterlichen Bücher [71]) ganz dem ägyptischen Thoth und theilt in seiner Stellung als Rathgeber des El oder Kronos [72]) und als Erfinder [73]) den Charakter beider, des Thoth und des Kadmus-Hermes. Als Kabir erscheint übrigens in bildlichen Darstellungen auch der ägyptische Thoth mit der Kabirenkappe des Phtha [74]). 5 u. 6) In den phönizischen Städten, wo kabirischer Cult vorherrschend war, wurden zwei männliche Gottheiten neben der Astarte verehrt. Sie werden in späteren bildlichen Darstellungen als Dioskuren dargestellt und der Astarte als höchster Landesgottheit in verschiedener Stellung unter- oder nebengeordnet [75]). Diese Übertragung aus der griechischen Mythologie setzt voraus, daß der phönizische Cult und die Mythologie die Anknüpfungspunkte dazu boten, daß mithin eine solche Trias von Landesgottheiten, die den beiden griechischen Dioskuren und der ihr gewöhnlich beigesellten weiblichen Göttin entsprach, im Kreise der kabirischen Mächte Phöniziens bereits vorhanden war, als seit der macedonischen Zeit dieser Synkretismus aufkam. Eine solche Trias von Landesgottheiten kennen wir nur aus Sanchoniathon, welcher in mythologischer Deutung die Cultusverhältnisse Phöniziens erzählt: „Astarte, die große Göttin, und Zeus Demarus und Adod, der König der Götter, haben gemäß dem Rathschluß des Kronos das Land regiert" [76]), eine mythologische Notiz, die, in Erwägung des Grundcharakters der kabirischen Mächte als Landesgottheiten und im Hinblick auf die erwähnte, so bevorzugte Trias schließen läßt, daß jene Dioskuren, die neben der Astarte so oft auf phönizischen Münzen vorkommen, ebendiese beiden Gottheiten, Demarus und Adod, sind. Beide kommen zwar unter den sonst hinlänglich bekannten Localgottheiten mit diesen Namen nicht vor; was jedoch bei ihrer höheren Potenz nur schließen läßt, daß sie nur verschiedene Formen von bekannten phönizischen Gottheiten des ersten Ranges waren. Adod ist als erste Gottheit der Syrer neben der Derketo bekannt [77]); er wird auch in abweichender Aussprache Adad, Hadad, und in einer besonderen Modification, in der er dem Adonis entspricht, Hadad-Rimmon genannt [78]). In Palästina kommen Spuren von seinem Culte schon in früher Zeit vor [79]); da selbst die Form

Achill. Tat. Erot. I, 1. *Nicand.* Theriac. 608. *Dict. Cretens.* I, 2. II, 26.

61) Vergl. unten. 62) *Theophrast.* apud *Plin.* VII, 57. 63) s. Anm. 56 auf vorhergehender Seite. 64) Vergl. *Bekker*, Anecd. p. 783. Fragm. script. gr. ed. *Didot.* p. 29. *Clem. Alex.* Strom. I, 31. §. 105. p. 382. 65) Wenn Plinius (VII, 57) sagt: Auri metalla et conflaturam *Cadmus* Phoenix *ad Pangaeum* montem: ut alii Thoas (!) et Eaclis in Panchaia, — Hyginus (fab. 274) dagegen: *Sacus Jovis filius* in Panchaia in monte (!) Taso aurum primus invenit, so liegen hier freilich eine Menge Entstellungen vor, die auf Euhemerus hinweisen; allein Sacus und Kadmus, welche in diesen Angaben einander entsprechen, sind offenbar nur verschiedene Namengebungen des einen Wesens, welches Σωχὸς oder Σωκὸς genannt wird und bald als Hermes (*Suid.* Etym. magn.), bald als Vater der Kureten und als Gatte der Combe oder Kybebe erscheint (*Nonn.* Dionys. XIII, 147. 152. *Hesych.* und *Zon.* s. v.). Σωχὸς scheint phrygische oder lydische Bezeichnung des Hermes zu sein und erinnert an Σεχές, wie nach *Hesych.* s. v. Hermes bei den Babyloniern hieß. Mit diesen Angaben von Erfindung der Bergwerke durch Kadmus-Hermes und Sacus-Hermes gehen die unten Anm. 31. S. 406 gegebenen Nachrichten, nach denen dem Hermes oder dem Aletes die Erfindung zugeschrieben wird, gewiß auf eine Quelle zurück. 66) *Plin.* H. N. VII, 57. 67) *Olympiod.* ad *Plat.* Phaed. p. 251. *Nonn.* Dionys. I, 395 sq. 68) s. Anm. 55 auf vor. Seite. 69) Vergl. *Olympiod.* l. c. 70) *Wilkinson* l. c. Tom. V. p. 9. 71) *Sanchon.* p. 6. 38. 42.

72) *Sanchon.* p. 26. 73) l. c. p. 6. 74) Bunsen a. a. O. S. 465. 75) Vergl. die Darstellungen auf den Münzen von Tripolis bei *Eckhel* l. c. p. 372. 373, von Orthosia p. 364, von Tyrus S. 385. 76) p. 34. 77) *Macrob.* Saturn. I, 13: *Adad* ... hunc ergo ut *potentissimum* adorant deum: sed subjungunt eidem deam nomine *Atargatin*, omnemque potestatem cunctarum rerum his duobus attribuunt. Vergl. *Plin.* XXXVII, 71 und die Art. *Adad*, *Hadad* dieses Werkes. 78) Vergl. Hitzig, Commentar zu Jes. 17, 8 und zu Zach. 12, 10. Phön. 1. Bd. S. 196 fg. 79) Vergl. den edomitischen Königsnamen הדד, Gen. 36, 36. 39. 1 Kön. 11, 14 fg. und den palästinensischen Ortsnamen Hadad-Rimmon, das spätere Maximianopolis. Da die äthiopische Sprache ein semitischer Dialekt ist, so befremdet es nicht, bei *Cedren.* p. 656 einen König von Axum, Namens Adad, anzutreffen, was einen Cult dieses Gottes auch bei den Äthiopiern voraussetzt. Den syrischen Gottesnamen רמון, 2 Kön. 5, 18, glaubte Rödiger (vergl. *Ross*, Hellenica. I, 2. p. 119) in dem phönizischen Personennamen einer kittischen Inschrift wieder zu finden, von dem jedoch nur noch die Buchstaben עבד...ן vollkommen deutlich, die übrigen hier mit Punkten bezeichneten aber theilweise erloschen sind. Rödiger liest עבד רמן בן, Abdrimmon, Sohn; — dann würde

seines Namens Hadod anstatt Hadad phönizisch ist [79]), so kann, bei der vielfältigen Übereinstimmung und Abhängigkeit der Culte im nördlichen Phönizien von den syrischen, bei dem entschieden syrischen Charakter des Adonis, Sanchoniathon's Adodus als alte Landesgottheit des nördlichen Phöniziens und zwar als andere Bezeichnung des Adonis nicht bedenklich sein. Wie Adod als Landesgottheit und als „König der Götter" den Kabiren angehört, ebenso muß auch Adonis als der „Größte der Götter" des nördlichen Phöniziens ihnen zugezählt werden, wie denn auch Spuren von kabirischen Darstellungen desselben vorkommen [81]). Wir halten demnach ihn für einen Gott jener kabirischen Trias von Landesgöttern, die als die beiden Dioskuren und als Astarte auf phönizischen Münzen, und in der hier in Rede stehenden Stelle des Sanchoniathon in gleicher Potenz vorkommen. Der dritte in dieser großen Trias, dem Sanchoniathon nächst der „großen Astarte," aber noch vor dem „Götterkönige Adodus" eine Stelle anweiset, findet im Kreise der phönizischen Gottheiten keinen, der ihm in solcher Stellung gleichkommen könnte, als den Baal. Darauf weiset auch sein Name *Ζεὺς Δημαροῦς* hin, welcher auf eine phönizische Form „Baal Demarun" schließen läßt. Dem Baal oder Zeus entspricht er auch als Vater des Melkarth oder Herakles [83]), welcher letztere sonst ein Sohn des Baal oder Zeus genannt wird [82]). Sein vollständiger Name בַּעַל תִּימְרוּן, Baal Demarun, dessen letzter Theil in einem Flusse Phöniziens *Δαμούρας* [84]) oder *Ταμύρας* [85]), jetzt Nahr Damur, und in dem Namen eines phönizischen Priestergeschlechtes auf Cypern, der *Ταμιράδαι* [86]), sich erhalten hat, ist eine Verbindung wie Baal-Chamman, und erklärt sich, ganz sowie dieser letztere Name von den Symbolen des Gottes, den Säulen, welche תֹּמֶר תִּימוֹר תִּימֹרָה genannt wurden [87]). — 7) Den acht Kabiren kann ferner mit Sicherheit beigezählt werden der phönizische Herakles. Als einer der höchsten Götter Phöniziens konnte er in diesem Kreise von Landesgöttern nicht fehlen. Von seinem kabirischen Charakter kommen daher mannichfache Spuren [88]) und von kabirischer Darstellung desselben ausdrückliche Angaben vor [89]). 8) Esmun, אשמן, von den Griechen und Römern mit Äsculap verglichen [90]), heißt zwar, wie schon die Alten den Namen deuten [91]), der Achte, weil er, wie die Mythe sagt, der achte Sohn des Sadyk war, wurde aber unter den Kabiren vorzugsweise hoch verehrt und wird daher unter den Kabirengöttern von Berytus ausgezeichnet [92]). Anderswo ist in Phönizien ein bevorzugter Cult desselben nicht bekannt. Dagegen zeugen von der hohen Verehrung, die er auf Cypern und in Carthago genoß, die sehr zahlreichen Eigennamen in kittischen und punischen Inschriften [93]), besonders aber seine

---

jedoch der Buchstabe ב in ק, wovon die oberen Züge noch deutlich sind, hier eine ganz abnorme Bildung haben. Nach den noch vorhandenen Resten der Buchstaben erscheint keine andere Lesung statthaft als עבד אשמן, wie schon de Saulcy gelesen hat (Revue de Philologie. Tom. I. p. 504). Die Bedenklichkeit, welche Rödiger dagegen erhebt, daß der Name אשמן nicht mit Ajin geschrieben werde, erledigt sich durch die häufige Verwechselung des Alef und Ajin in phönizischen Inschriften, die selbst in dem Namen Esmuns sich findet; s. unt. Art. Phönizische Sprache.

80) Mehre Beispiele dieser Art siehe unten in dem Art. Phönizische Sprache. 81) Nach Hesychius hieß er auf Cypern *Πυγμαίων* s. v. Vergl. Anm. 16. S. 393. 82) *Sanchon.* p. 32: *τῷ δὲ Δημαροῦν τι γίνεται Μέλκαθρος* (st. *Μελίκαρθος*, s. oben Anm. 24. S. 387) *ὁ καὶ Ἡρακλῆς.* 83) s. Anm. 91. 92. S. 385. Durch diese Genealogie des Zeus Demarun erweiset er sich zugleich als altphönizische Gottheit, wonach Phön. I. Bd. S. 661 zu berichtigen ist. 84) *Polyb.* V, 68, 9. 85) *Strab.* XVI, 2. p. 756. 86) *Hesych.* v. *Ταμιράδαι.* Vergl. *Tacit.* Hist. II, 3. 87) Bei Jer. 10, 5 ist תֹּמֶר מִקְשָׁה nach der Auffassung in der Epist. Jer. v. 70: *ἐν σικυηράτῳ προβασκάνιον* eine Säule oder ein Priap im Gurkenfelde. Im Talmud (Joma fol. 28) ist תימורא דשמשא, eine Sonnensäule, תימורא של לבנה, eine Mondsäule. Vergl. *Buxtorf*, Lexicon. p. 2608. Eine ältere Gestaltung des Baal Thimarun scheint der im alten Testamente vorkommende Baal Thamar, בעל תמר, Richt. 20, 33 zu sein, ein Name, welcher in seiner Bedeutung „Palmenbaal" einen Wink für die richtige Deutung des Namens Tamyras und der zahlreich sich anschließenden Formen gibt. Eine Spur von einer weiblichen Gottin mit einem hierher gehörigen Namen, welcher für die Deutung der *Ταμιράδαι* auf Cypern wichtig ist, finde ich in der *Θυμαρέτη*, der Mutter des Adonis, *Schol.* ad *Dionys.* Perieg. v. 509. p. 354, welcher in der griechischen Mythe die *Μύῤῥα* substituirt ist. Daß diese in einen Myrrhenbaum verwandelt wird, welcher nach zehn Monaten platzt und den Adonis hervorgehen läßt (*Apollod.* III, 14, 4), kann nur für Entstellung einer einheimischen phönizischen Mythe angesehen werden; denn die Myrrhenstaude gehört nach Arabien, wo sie einheimisch ist, der Schauplatz der Mythe ist aber Cypern oder Phönizien. Wenn *Θυμαρέτη*, wie sich kaum zweifeln läßt, die ursprüngliche Namensform statt *Μύῤῥα* ist, so würde die einheimische Mythe eine Palme anstatt der Myrrhe genannt haben; denn תָּמָר, תִּמֹרָה, thamar, thimora, bedeutet im Hebräischen die Palme, *φοῖνιξ*, was an den Vater des Adonis *Φοῖνιξ* bei *Hesiod.* Prob. ad Aen. X, 18 erinnert. Daß die Palme ein phallisches Symbol im vorderasiatischen Culte war, sieht man aus einer im assyrisch-babylonischen Style gehaltenen Darstellung auf einem Cylinder bei *Lajard*, Recherches sur le culte, les symboles, les attributs et les monuments figurés de Venus. (Par. 1837.) Tab. I. Fig. 2, wo eine Palme in einen Phallus ausläuft.

88) Dahin gehört es z. B., wenn der phönizische Herakles zu den idäischen Daktylen gerechnet wird, welche von den Alten so oft mit den Kabiren verwechselt werden. Vergl. *Paus.* IX, 27, 5: *Ἡρακλέους τοῦ καλουμένου τῶν Ἰδαίων Δακτύλων, οὗ δὴ καὶ Ἐρυθραίους τοὺς ἐς Ἰωνίαν καὶ Τυρίους ἱερὰ ἔχοντας εὕρισκον*, *id.* VIII, 31, 1. Vergl. die folg. Anm. 89) *Hesych.* v. *Γιγγρῶν οἱ δὲ Γιγῶν, Πάταικος, οἱ δὲ Αἰγύπτιον Ἡρακλέα*, womit zu vergleichen Pausanias in der vorstehenden Anm. und in der nachfolgenden Stelle VII, 5, 3 von dem Herakles in Erythrä: *τὸ δὲ ἄγαλμα… ἀκριβῶς ἐστιν Αἰγύπτιον· σχεδία γὰρ ξύλων, καὶ ἐπ' αὐτῆς θεὸς ἐκ Τύρου τῆς Φοινίκης ἐξέπλευσε* κ. Vergl. oben Anm. 5 fg. S. 386. 90) Vergl. Anm. 86. 10. S. 391. 392. 91) Anm. 86. S. 391. 92) Anm. 10. S. 392. 93) Kein Name erscheint in diesen Inschriften so häufig bald einfach, bald zusammengesetzt; einfach kommt אשמן als Personenname in den bisher edirten phönizischen Inschriften fünfmal vor: Cit. 5, 1. 22, 1. 33, 4. Carth. 8, 1. Inscr. II, 4 de Lamare; noch häufiger ist עבדאשמן, Abdesmun, Diener des Esmun, achtmal: Cit. 12, 1. Cit. 1 u. 2. Ross.-Carth. 1, 3. 4. 1, 5. 8, 2. 9, 2. Athen. 3; אשמנצלח, Esmunsalach, Esmun beglückt, zweimal: Cit. 8, 2. *Athen.* 3; אשמנעזר, Esmunijer, Esmun erweckt, zweimal: Cit. 17, 1. Cit. 3 *Ross.* Ferner אשמנחן, Esmunchan, Esmun begnadigt, Cit. 21. אשמנשלם, Esmunsillem, Esmun vergilt, *Athen.* 3. בדאשמן, Bodesmun, portio Esmuni, Cit. 3, 3 und in der Inschrift von Marseille, Z. 2. 19. In lateinischen und griechischen Personennamen ist mir nur einmal der Name in Asmunius, Bischof von Ticualta in Numidien, begegnet, bei *Harduin*, Acta Concil. Tom. I. p. 1080.

schon gedachte Stellung im carthagischen Culte. Außerdem werden seine Heiligthümer in phönizischen Colonien, in Afrika[94]), Spanien[95]), Sicilien[96]), oft erwähnt. Auf den Kabirenmünzen der Balearen erscheint er als Schlangenhalter und, in Hinweisung auf seinen solarischen Charakter, umgeben acht Strahlen sein Haupt[97]).

Hiermit ist der Kreis derjenigen Gottheiten abgeschlossen, die außer ihrer Hauptbedeutung, wonach sie für allgemein wirkende Naturmächte gehalten wurden, auch als numina patria einen höheren Charakter in Anspruch nehmen. Nächst ihnen erwähnen wir je nach besonderen Classen die Gottheiten, welche nach ihrem Charakter oder Culte von untergeordneter Bedeutung waren. Wir nennen zuerst Gottheiten mit siderischer Potenz. Wie fast alle, dieser zweiten Ordnung angehörenden göttlichen Mächte in zwei Classen zerfallen, je nachdem sie, wie oben weiter ausgeführt worden, einen reinen oder gemischten Charakter haben, so leidet diese Theilung namentlich auf die Gestirngottheiten Anwendung. Denn die Gestirne, insbesondere die Sonne, der Mond und die übrigen fünf Planeten wurden als solche verehrt. Wie aber bereits oben nachgewiesen, scheiden die Quellen sehr wol die Gestirngottheiten als solche von den Gottheiten mit universeller Bedeutung und mythisch-anthropomorphistischem Charakter, denen eine siderische Beziehung geliehen wurde. In Hinweisung auf ihre siderische Potenz sind daher Sonne, Mond oder Sterne die gewöhnlichen Attribute der Hauptgötter Phöniziens auf Münzen und in anderen Darstellungen. Allein so wenig wurden diese für Gestirne gehalten, daß sie vielmehr in allen genaueren Nachrichten über den Cult der Phönizier sehr wol von den göttlich verehrten Gestirnen unterschieden[98]) und nur von unwissenden oder einseitig berichtenden Schriftstellern für Sonne, Mond u. s. w. ausgegeben werden. Es kann daher nichts irriger sein, als die bis auf die neueste Zeit so oft ausgesprochene Ansicht, daß die phönizischen und die vorderasiatischen Gottheiten Sterne oder gar glückbedeutende Sterne gewesen seien. Es zeigt sich vielmehr überall, was wir hier nur andeuten können, wie je nachdem auswärtige Einflüsse auf die Gestaltung der phönizischen Religionsideen einwirkten, der siderische Charakter der Götter bald in den Vordergrund tritt, bald völlig verschwindet, und wie nicht selten dieselben Gottheiten, z. B. die Astarte, welche in Sidon und Carthago[99]) für die Mondgöttin, in Tyrus[1]) aber für die Göttin des Planeten Venus galt, in ganz verschiedener siderischer Potenz verehrt wurden. Nach dieser Vorbemerkung lassen wir zuerst die planetarischen Gottheiten nach ihrer gewöhnlichen Reihenfolge mit der angegebenen Unterscheidung folgen. Die Sonne. Ein reiner Sonnendienst wird, wie bei den Israeliten, auch in Phönizien erst seit der assyrischen Periode in Aufnahme gekommen sein[2]). Der einzige Ort, wo ein reiner Sonnencult in Phönizien erwähnt wird, Heliopolis, hatte nach ausdrücklicher Angabe[3]) ihn zunächst aus Assyrien. Später wird er durch das häufige Vorkommen der phönizischen Namen Abdsems, עבדשמש (zweimal in phönizischen Inschriften von Athen), und Ἡλιόδωρος bezeugt[4]). Die Sonnenrosse und der Sonnenwagen, welche in der assyrischen Periode am Tempel Jehova's abgöttisch verehrt wurden (2 Kön. 23, 11), hatten auch in Phönizien ihren Cult. Das läßt der wiederholt in phönizischen Inschriften vorkommende Name Abdsusim, עבד ססם, d. h. „Verehrer der Rosse," schließen[5]); denn die Rosse, welche dem Sonnengotte geheiligt waren, galten für die Symbole der vier mythischen Sonnenrosse, denen von den Persern, als göttlichen Wesen, Opfer und andere den Göttern zustehende Ehrenbezeigungen dargebracht wurden[6]). Ein Sonnenwagen, bei den Persern Symbol des bildlich nicht dargestellten höchsten Gottes[7]), war auch zu Mabug am Euphrat[8]), im phönizischen Heliopolis[9]), in Emesa[10]), und kann nach Analogie des Wagens der Astarte, und nach manchen Andeutungen[11]) auch im Culte des Baalsamim oder Melkarth vorausgesetzt werden. Wenn nun auch reiner Sonnendienst sicher erst ein jüngeres Element der phönizischen Religion ist, welches schwerlich über das achte Jahrhundert hinaufreicht, so ist doch die Verehrung der Sonne, die Licht und Leben in die Natur ausströmt, zu sehr in dem Grundcharakter derselben als Naturreligion begründet, als daß die überaus zahlreichen solarischen Elemente, welche nach unsern Nachrichten sich an die Ideen der Hauptgottheiten anschließen, nicht für sehr alt gehalten werden sollten. Die älteste Spur davon findet sich in einem Fragmente tyrischer Annalen, wonach Hirom im 11. Jahrh. zuerst die Auferweckung des (tyrischen) Herakles im Monate Peritius feierte[12]), eine Angabe, welche den solarischen Charakter des tyrischen Baal in der ältesten Zeit außer

94) In Afrika außer in Carthago, s. Anm. 2 fg. S. 392; in Oea, *Apul.* de Magia c. 55. T. II. p. 558. ed. *Hildebrand* und in Lambesa. Vergl. die Inschrift bei Shaw, Reisen. S. 118. 95) *Polyb.* X, 10, 8. 96) Ib. I, 18, 2. 97) Vergl. *Gesenius*, Monum. Tab. 39. XIII. M. N. 98) Hier nur ein Beleg statt vieler. Baal oder Herakles war Sonnengott; er war aber so wenig die Sonne selbst, daß diese vielmehr mit einem besondern Culte sehr oft, so z. B. in Jerusalem, 2 Kön. 23, 5, in Carthago, *Polyb.* VII, 9, 2. im syrischen Culte, *Zosim.* Hist. I, 61 und namentlich in Hierapolis, *Lucian*, De Syr. Dea. c. 34 neben dem der Hauptgötter gedacht wird. 99) s. Anm. 13. S. 386 1) s. Anm. 16. S. 386.

2) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 65 fg. 3) *Macrob.* Saturn. I, 23: simulacrum Jovis Heliopolitani ... diu habitum apud Assyrios, *postea* Heliopolim *commigravit.* 4) Von Phöniziern und Cyprern häufig, z. B. Anthol. gr. VI, 24. VII, 476. 2 Makk. 3, 7 fg. 5) Cit. 2, 1. *Pococke*, Cit. 3 *Ross.* 6) *Dio Chrysost.* Orat. Tom. II. p. 95. ed. *Reiske*: *ὁ μὲν δὴ λαμπρότατος ἵππος καὶ ποικιλώτατος, αὐτῷ τε Διῒ προσφιλέστατος, ὧδέ πως ὑμνούμενος ὑπ' αὐτῶν, θυσίας τε καὶ τιμὰς ἅτε πρῶτος, εἰκότως πρώτας ἔλαχε.* 7) l. c. p. 92. 8) *Lucian.*, De Syr. Dea. c. 34 sq. 9) *Macrob.* Saturn. I, 23. 10) *Herodian* V, 6. 11) Bei *Nonn.* Dionys. XL, 379 sq. fährt der tyrische Herakles den Sonnenwagen mit den vier Sonnenrossen. Vergl. damit die Münztypen von Philadelphia, dem alten Rabbat Ammon, bei *Eckhel* Tom. III. p. 351: „*ΗΡΑΚΛΕΙΟΝ. Ρ. Μ. Α.* Currus a *quatuor equis* tractus," und: „*ΗΡΑΚ... ΑΙΙΛΛΛ Sacellum quadrigis* vectum," wozu Eckhel bemerkt: „sacellum statis diebus per pompam traduci solitum." 12) Vergl. unten Anm. 18 fg. S. 421.

Zweifel setzt. Wie er in der Mythe Sonnenheld ist, welcher, wenn die Gluth der Sonne im Winter erloschen scheint, nach der einen Auffassung sich zur Ruhe legt und schläft [13]), nach der anderen vom Typhon getödtet wird [14]), beim Beginn des Frühjahrs aber, wenn die Sonne sich in jugendlicher Kraft wieder erneut, zum kräftigen Leben erwacht, so ist im Culte die in Form einer aufsteigenden Flamme gebildete Spitzsäule sein solarisches Symbol. Von diesen göttlich verehrten Säulen, die in seinem Heiligthume in Tyrus oft erwähnt werden und im A. T. den Namen חַמָּנִים, Chammanim, führen [15]), heißt Baal in punischen Inschriften Baal-Chamman, בַּעַל חַמָּן (von חָמַם, heiß sein, und im Substantiv חַמָּה, die Sonne, aber nicht sowol die Sonne schlechthin, sondern dieselbe, wenn sie heiß ist). Auch der höchste Gott Baal Baalsamim wurde in der Sonne verehrt [16]), ohne daß ihm, wie dem Baal Melkarth, der mythische Charakter des Sonnenhelden eigenthümlich gewesen wäre; die Sonne war nur ein Abbild jener vollendeten Herrlichkeit seines Wesens, bei welcher der Phönizier mit den Worten: gune Bel Baalsamim, בארבי בל בעל שמים, d. h. „bei der Herrlichkeit des Baal Baalsamim," schwur [17]). Auch die übrigen höheren männlichen Gottheiten hatten einen solarischen Charakter. So galt Esmun-Äsculap, der achte Kabir, für den von der Sonne ausströmenden und in den Geschöpfen wirksamen Licht- und Lebensgeist [18]) und wie daher der Sonnenlöwe [19]) sein und auch des Baal Melkarthis [20]) Symbol war, so war auch der ihm verwandte *Γενναῖος*, welcher im Sonnentempel des phönizischen Heliopolis verehrt wurde, in der Löwengestalt dargestellt [21]). Ferner wied auch Adonis häufig als Sonnengott charakterisirt [22]). Für einen Gott mit solarischer Bedeutung wird man auch jenen Apollo halten, dessen Cult in Phönizien und in phönizischen Colonien oft und theilweise als uralt gedacht wird [23]). Besonders abir zeigt sich der vorwiegende solarische Charakter der phönizischen Religion in der Stellung der übrigen planetarischen Gottheiten zum Sonnengott. Von ihm, den sie, gleichsam einen Reigen bildend, als den König des Himmels umkreisen, empfangen sie ihre Kräfte; und wie ihr Licht nur ein Widerstrahl des Sonnenlichtes ist, so sind auch ihre Kräfte nur Ausflüsse aus der physischen und geistigen Lebensfülle des Sonnengottes, der sie in die sieben Himmelssphären ausgießt, wo sie zuletzt vom Monde aufgefangen werden, der sie der Erde zutheilt. An ihr participirt aber vorzüglich der Planet Venus, weil er der Sonne am nächsten ist, der Erde die Fruchtbarkeit und animalische Lebenskraft den lebenden Wesen mittheilt, und Julian, aus dem diese Ideenreihe entnommen ist [24]) und der die phönizische Theologie hierbei als seine Quelle anführt, setzt hinzu, daß die Phönizier den Aziz oder Mars und den Monimus oder Mercur darum auch in Edessa als *πάρεδροι* der Sonne verehrten, weil sie ihre von der Sonne empfangenen wohlthätigen Kräfte der Erde mittheilten. — Der Mond. Dem Sonnendienste geht überall Mondcult zur Seite und so genoß auch bei den Phöniziern das freundliche Nachtgestirn, dem je nach seinen wechselnden Phasen das Alterthum wohlthätige oder verderbliche Einflüsse zuschrieb, eine sehr hohe Verehrung, wie, nach phönizischen Religionsschriften, Philo's Sanchoniathon und Plutarch, angeblich aus carthagischen, bezeugt [25]). Spuren davon haben sich in dem phönizischen Namen Benchodesch, בנחדש [26]), d. h. Sohn des Neumondes, welcher mit dem in Inschriften entsprechenden griechischen *Νουμήνιος* [27]) häufig ist, auch in der Feier der Neomenien [28]) erhalten, die bei den Palästinensern und Syrern bis in die spätere Zeit gefeiert wurden. Es gab aber wieder mannichfache Modificationen in den Begriffen der Gottheiten, welche der Luna entsprechen. Der phönizische Cult in Gades weiset einen Lunus, *Μήν*, als Zeitgott auf [29]), wie denn überhaupt Mondcult in den phönizischen Colonien des Westens häufig war [30]). Ferner wurde Astarte als Mondgöttin verehrt [31]), womit die doppelte Seite ihres Charakters als gute und böse Göttin (Bona coelestis, Inferna coelestis) wieder im Zusammenhange steht. Als Mondgöttin hatte sie, ganz sowie der Sonnengott, in der Mythe und auch im Culte ihren Wagen. Während er auf Rossen fuhr [32]), leitete sie ein Gespann von Rindern [33]). In Carthago gedenkt Virgil [34]) ihres Wagens, und auf Münzen von Sidon ist derselbe häufig

13) Vergl. 1 Kön. 18, 27. 14) Vergl. unten Anm. 58. S. 419. 15) s. unten Anm. 38 fg. S. 418. 16) *Sanchon.* p. 14: ... *τὸν ἥλιον· τοῦτον γάρ, φησί, θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι.* Vergl. über Baal als Sonnengott bei den übrigen Semiten Phön. 1. Bd. S. 180. 17) *Plaut.* Poen. V, 2, 67. 18) Vergl. *Damasc.* ap. *Phot.* p. 352 mit *Paus.* VII, 23. *Macrob.* Saturn. I. 20. 19) Vergl. *Philostr.* vita Apollon. I, 34. *Paus* II, 26, 9. Der „Löwenhalter Äsculap" in Askalon (*Ἀσκληπιὸς λεοντοῦχος*) bei *Marin.* Vita Procli c. 19, welcher eine Parallele an dem *Ἀσκληπιὸς ὀφιοῦχος* hat, muß man mit jener auf assyrisch-babylonischen Cylindern oft vorkommenden Figur vergleichen, welche den Sonnenlöwen am Hinterfuße in der Luft schwebend erhält. Vergl. z. B. bei Lajard a. a. O. Tab. I. Fig. 4. 20) Vergl. *Macrob.* Saturn. I, 20. 21) *Damasc.* ap. *Phot.* p. 348: *τὸν δὲ Γενναῖον Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος.* 22) *Macrob.* Saturn. I, 21 u. A. 23) Dieser Apollo, wohl zu unterscheiden von dem aus Sicilien nach Carthago und Tyrus gekommenen Apollo, *Diod.* XVII, 41. *Curt.* IV, 3, 21, hatte einen alten Cult in Utica, *Plin.* XVI, 79, Carthago, *Appian.* VIII, 79; von ihm war das Promontorium Apollinis genannt und er ist wol jener libysche Apollo bei Aristoteles, *Clem. Al.* Protrept. II, 28. p. 24. *Ampel.* lib. mem. c. 9. In Phönizien hatte er einen heimischen Cult in Dor, *Joseph.* c. Apion. II, 9, in Askalon, *Euseb.* H. E. I, 6, 1, und in Marathus, *Eckhel*, Doctr. numm. vett. Tom III. p. 363.

24) Orat. in Sol. p. 135. 149 sq. 25) Vergl. Anm. 24 fg. S. 381. 26) *Athen.* 2. Cit. 34, 3. 4. 27) *Athen.* 2 ist בן חדש in der griechischen Übersetzung durch *Νουμήνιος* ausgedrückt. Als Name eines Phöniziers kommt *Νουμήνιος* z. B. bei *Boeckh*, Corp. inscr. gr. Tom. II. p. 1047 vor. 28) Über die Feuer zu Ehren der Himmelskönigin an den Neomenien vergl. Jer. 7, 18. 44, 17 fg. Mischna Rosch Hasch. II, 6. 29) *Aelian.* ap. *Eustath.* ad *Dionys.* v. 451. p. 185. 30) Vergl. *Florez*, Medallas. Tab. 4. 34 fg. 43. 51. 54. 57. 59. 64 fg. 31) s. unten. 32) s. Anm. 6—11 auf vorhergehender Seite. 33) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 376. 34) Aen. I, 17: Hic illius arma, *hic currus fuit*, wo Servius schon das Richtige ahnt: aut *vere cur-*

abgebildet [35]). Auch die Onka, oder die phönizische Athene wird als Mondgöttin charakterisirt, in sofern sie das von der Sonne empfangene Licht unseren Planeten zuwende [36]). Unter welchem Gesichtspunkte die fünf übrigen Planeten von den Phöniziern verehrt wurden, ist aus bestimmten Nachrichten und sicheren Andeutungen nur von einzelnen derselben und im Allgemeinen nur in soweit bekannt, als ihnen ein verschiedener, ein guter oder böser, Einfluß beigemessen wurde [37]). Die astrologische Ansicht von den Planeten, wie sie aus jüngerer Zeit bekannt ist, kann hierbei nicht verkannt werden; sie hat zwar in allen semitischen Religionen niemals so tiefe Wurzel geschlagen, wie man wol im Hinblicke auf die Astrologie des jüngeren Morgenlandes geschlossen hat; allein es finden sich doch manche Spuren, daß schon in sehr früher Zeit von Babylonien her astrologische Einflüsse auf die Gestaltung der phönizischen Gottheiten eingewirkt haben, und es fehlt selbst nicht an Hinweisungen auf einen alten rein siderischen Cult einzelner Planeten bei den Phöniziern. Es sei daher zur näheren Charakteristik der hier weiter einzeln zu nennenden planetarischen Götter bemerkt, daß die chaldäische Astrologie, in deren Reflex mehre Götter Phöniziens erscheinen, die sieben Planeten in drei Classen eintheilte. Zwei von ihnen, Jupiter und Venus, galten als gute, zwei, Mars und Saturn, als böse Mächte; die drei anderen, Sol, Luna und Mercurius, hatten einen gemischten Charakter, bald gut, bald böse wirkend [38]). So galt nun der, nächst der Luna in der Ordnung der Wochentage folgende Planet Mars oder *Πυρόεις* im asiatischen Licht- und Gestirndienste als Feuergestirn und als naturfeindliche Macht, in welcher Eigenschaft er jener Gottheit beigelegt wurde, welche unter mancherlei Namen im ganzen vorderen Asien in dem verzehrenden Feuerelemente verehrt wurde [39]). Bei den vielen Relationen, in denen der tyrische Baal Chamman oder Herakles zu ihm steht und bei den ausdrücklichen Angaben, daß Baal's, oder, nach Andern, des chaldäischen Herakles Gestirn, der Planet Mars war [40]), wird es wahrscheinlich, daß Mars auch der dem Baal Chamman geweihte Stern war. Eine Form desselben scheint der Gott Nergal, נרגל, zu sein, welcher aus biblischen Angaben bei den Assyrern und Babyloniern und zwar als Mars bekannt ist und dessen Namen in einer jüngst zu Athen wieder entdeckten phönizischen Inschrift erscheint [41]). Ein solarischer Mars wird in Emesa erwähnt und *Ἄζιζος*, עזיז, d. h. der Starke, genannt [42]), womit der Namensbedeutung und vielleicht auch dem Charakter nach der Sadid (שדיד, der Gewaltige) des Sanchoniathon übereinkommt, von dem die Mythe sagt, daß er vom eigenen Vater El enthauptet worden [43]). Von der Verehrung des Planeten Mercur bei den Phöniziern ist nichts Näheres bekannt; zwar wird ein phönizischer Mercur im Culte und in der Mythe Spaniens gedacht [44]), und auch die Carthager hatten ihren Hermes, dem das Promontorium Hermaeum heilig war; allein man wird diesen Gott für den Hermes-Kadmus oder Taaut zu halten haben, welcher eine kosmische, nicht aber eine siderische Bedeutung hatte. Eher könnte man vermuthen, daß ein als phönizisch bezeichneter Gott in Edessa, welcher Hermes genannt und dem ein solarischer Charakter beigelegt wird [45]), zugleich eine planetarische Bedeutung gehabt habe. Sein einheimischer Name wird bald *Μόνιμος*, bald *Μόκιμος* geschrieben [46]), ersteres ohne Zweifel gräcisirte, letzteres die einheimische Aussprache. מכים würde der Verkehrte, Treulose, Listige bedeuten und sich auf seinen planetarischen Doppelcharakter (Superis gratus et Imis) beziehen können. Die Spuren von der Verehrung des Planeten Jupiter beschränken sich auf die Mittheilung des Epiphanius [47]), daß die Juden ihn *Χωχὲβ Βάαλ*, d. i. כוכב בעל, Stern des Baal, nannten, was die schon an sich wahrscheinliche Vermuthung bestärkt, daß die Griechen und Römer den Planeten nach dem Namen des *Ζεύς* oder Jupiter benannten, weil er in der planetarischen Ansicht der Semiten dem höchsten Gotte, d. h. dem Baal, geweiht war. Ob aber der alte palästinensische Ortsname Baal Gad, בעל גד (Jos. 11, 17 u. a.), Beziehung auf den Planeten Jupiter hatte, wie Gesenius [48]) vermuthete, bleibt bei dem Mangel aller sicheren Spuren von einem astrologischen Charakter der alten Götter Kanaans um so mehr zweifelhaft, da die Erwähnung eines babylonischen Gottes Gad, גד (Jes. 65, 11), d. h. Glück, ebenfalls nicht mit hinlänglicher Wahrscheinlichkeit auf den Planeten Jupiter schließen läßt. Desto zahlreicher sind die Nachrichten von einem Culte des Planeten Venus, welcher bald als reiner Gestirndienst erscheint, bald aber sich dem Culte der höheren weiblichen Gottheiten angeschlossen hatte. Eines Cultes der ersteren Art wird im phönizischen Coloniallande Tartessus gedacht, wo an der Mündung des Baetis ein Heiligthum des

---

rum, quo secundum Homerum in bello (al. coelo) utitur, *aut thensam* significat, qua deorum simulacra portantur, habere enim Junonem currus certum est.

35) *Noris* l. 3. p. 416. *Eckhel* l. c. p. 369: hujus Astartes protome saepe proponitur *intra vehiculum* in numis Trajani et Hadriani aevo signatis, quod est instar sacelli quatuor columnis fulti et rotis impositi inclusa latus deae protome. 36) s. Anm. 46. 47. S. 394. 37) *Euseb.* praep. evang. 1, 6: *Φοίνικας τοιγαροῦν καὶ Αἰγυπτίους πρώτους ἁπάντων κατέχει λόγος ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας θεοὺς ἀποφῆναι, μόνους τε εἶναι τῆς τῶν ὅλων γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς αἰτίους.* 38) Vergl. *Plutarch.* de Is. c. 48. Phön. 1. Bd. S. 162 fg. 39) Phön. 1. Bd. S. 187 fg. 339 fg. 40) a. a. O. S. 188. 41) Vergl. phön. Texte. 1. Th. S. 82.

42) *Julian.* Orat. in Sol. p. 150. Vergl. bei *Orelli*, inscriptt. selectt. latt. collectio. Tom. I. nr. 4968: Deo *Azizo* Bono. Ein König des Namens in Emesa wird erwähnt *Joseph.* Antiq. XX, 7, 1. 8, 1. 43) *Sanchon.* p. 30. 44) Anm. 32. S. 406. 45) *Julian.* orat. in Sol. p. 154: *οἱ τὴν Ἔδεσσαν οἰκοῦντες, ἱερὸν ἐξ αἰῶνος ἡλίου χωρίον Μόνιμον αὐτῷ καὶ Ἄζιζον συγκαθιδρύουσι* l. 46) z. B. in palmyrenischen Eigennamen; s. Inscriptt. graecae Palmyr. cum schol. et annotat. *Edwardi Bernardi* et *Thomae Schmithi.* (Traj. ad Rhen. 1698.) p. 1 sq. Daß Mokimus der Monimus des Julian ist, sieht man auch aus der inscr. l. l. c. p. 1: *Γίχος Μοκίμου τοῦ καὶ Ἀκιαβίσου*, wonach dieser Mokimus auch אח עזיז, Bruder des Aziz, oder *πάρεδρος* hieß, wie eben Julian den Monimus charakterisirt. 47) *Epiph.* adv. Haer. 1, 16, 2. Tom. I. p. 34. 48) Commentar zum Jes. 2. Th. S. 337 fg.

Morgensterns (*Φωσφόρου ἱερόν*) war [49]). Auf den rein siderischen Charakter dieses Cultes weiset der Name dieser Göttin hin, welche in römischer Zeit in Spanien Lux divina genannt wird [50]), ein Name, welcher mit den orientalischen Bezeichnungen dieses Planeten im A. T.: הֵילֵל בֶּן שָׁחַר, „Glänzender, Sohn der Morgenröthe" (Jes. 14, 12), bei den Arabern Alilat, „die Leuchtende," von הלל leuchten, bei den späteren Juden, nach Epiphanius [51]) *Σεροῖα*, d. i. זְהָרָה, arabisch زهرة und bei Hesychius s. v. *Ζαρῆτις*, die Hellglänzende, ganz übereinkommt. Gewöhnlicher aber wurde der Planet Venus als ein der Zeugung und dem Leben günstiges Gestirn, in Conjunction mit der weiblichen Naturgöttin, in deren mannichfach verschiedenen Modificationen, verehrt, und nichts ist daher gewöhnlicher, als ein Stern über dem Haupte oder neben den Abbildungen dieser Göttin. Die Phönizier verehrten im Planeten die Göttermutter, welche daher (mit gräcisirtem Namen) *Ἁρμονίη, Ἀστυνόμη* [52]), d. h. עשתרת נעמה, Astoret naama, oder schlechthin Naama, die Holde, genannt wurde [53]) und für eine Modification der Astarte zu halten ist, deren und der Göttermutter siderischer Potenz, als Planeten Venus, die Alten oft gedenken [54]). Endlich ist von dem Culte des Planeten Saturn außer der allgemein gehaltenen Angabe, daß die Phönizier und Syrer den höchsten Gott El oder Baal „quadam sacrorum ratione" als Sol und zugleich als Saturnus ansahen [55]), speciell nur bekannt, daß dieses Gestirn dem Gott von Byblus und Berytus, El oder Kronos, also dem höchsten Gott in seiner mythischen Erscheinung, beigelegt wurde. Nach seinem Tode, sagt die euhemeristische Fassung der Mythe, wurde ihm, dem alten Landeskönige Phöniziens, der Stern des Kronos geweiht [56]). Daß so drei Gestirne, Sol, Jupiter und Saturnus, einem Gotte, dem Baal, heilig waren, kann bei den den phönizischen Gottheiten nur äußerlich aufgedrungenen planetarischen Charakter und bei den mannichfachen Gestaltungen des Baal nicht befremden. Dasselbe findet sich sogar in der Ansicht der Babylonier, welche, obgleich der planetarische Charakter ihrer Religion noch mehr ausgeprägt ist, dennoch nach den bestimmtesten und glaubwürdigsten Angaben, dem sogenannten *Ζεὺς Βῆλος*, in der Sonne und zugleich in dem Planeten Saturn huldigten [57]). Übrigens ist im ganzen höhern Alterthum noch keine Spur davon anzutreffen, daß der phönizische Saturn in seiner planetarischen Potenz als böses Princip aufgefaßt wurde, wozu ihn erst die jüngere morgenländische Astrologie gemacht zu haben scheint. Der höchste Stern war dem höchsten Gott als Schicksalsmacht geweiht. Die Bahnen der übrigen Planeten umkreisend, schien er auch die darin vorherbestimmten Schicksale der Welt und ihrer Bewohner zu ordnen [58]), galt daher in der babylonischen Religion für das einflußreichste Gestirn und so auch nothwendig für des höchsten Gottes Domicil. Außer den planetarischen Gottheiten wurden nach jüngeren Nachrichten noch andere Gestirne göttlich verehrt, wovon manche Sternmythen noch deutlich, hier jedoch nur beiläufig zu erwähnende Spuren enthalten [59]).

Die Verehrung der Elemente, Wasser, Feuer, Erde, Luft, welche Sanchoniathon nächst den Gestirnen zu der zweiten Classe der „physischen Götter" rechnet [60]), schloß sich, ebenso wie der Gestirndienst, theils dem Culte der höheren Gottheiten an, theils bestand er unabhängig von demselben als reiner Elementardienst. 1) Das Wasser erhielt wie die Götter seine Opfer. Zu Aphaka wurden die der Venus Aphacitis bestimmten Opfergaben in den heiligen See gesenkt [61]). Dasselbe ist vom todten See [62]) und von anderen Gewässern Palästina's [63]) bekannt. Dem Poseidon zu Ehren wurden die Opferthiere entweder ins Meer geworfen, oder deren Blut hineingeschüttet [64]). Im punischen Afrika bestand noch in Augustinus' Zeit die Sitte, Opferfleisch in die Quellen und Flüsse zu werfen [65]). Auf diese Sitte scheint es sich zu beziehen, wenn der Fluß Belus bei Acco als cere-

49) *Strab.* III, 1, 9. p. 140. 50) Der handschriftliche Text bei *Strab.* l. c. lautet zwar: *τὸ τῆς Φωσφόρου ἱερόν, ὃ καλοῦσι Λουκεμδουβίαν*, v. *Λουκεμβδουβίαν*, allein lux dubia gibt keine entsprechende Vorstellung, und ich beurtheile daher den Text nach dem Culte der Lux *divina* in Placentia. Vergl. die Inschriften bei Orelli (l. c. N. 2022): P. HELIVS. CELER. LVC. DIVINAE. V. S. und N. 2023: A. BVRTVS. LVC. DIVINAE und lese bei Strabo *Λοῦκεμ δίβιναν*. 51) a. a. O. 52) Vergl. Anm. 42. S. 388. 53) Anm. 44. S. 388. 54) Phön. 1. Bd. S. 599. 55) *Serv.* ad Aen. I, 729. 56) *Sanchon.* p. 42. 57) Vergl. mit der bekannten Stelle *Diod.* II, 30: *τὸν νῦν ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων Κρόνον ὀνομαζόμενον ἐπιφανέστατον δὲ καὶ πλεῖστα καὶ μέγιστα προσημαίνοντα καλοῦσιν Ἥλιον*. *Serv.* ad Aen. I, 729: Belus primus rex Assyriorum (der babylonische Bel), quos constat *Saturnum, quem et Solem dicunt*, Junonemque coluisse... Apud Assyrios autem Bel dicitur quadam sacrorum ratione *et Saturnus et Sol*. *Hygin.* poet. astron. 42: Saturnus secunda stella *dicitur Solis* quem *alii Saturnum* dicunt. Hanc Eratosthenes a Solis filio Phaethonem appellatam dicit. Letronne in der Abhandlung: Du système planétaire des Chaldéens im Journal des Savans. Jahrg. 1839. p. 579 *sq.* weiset nach, daß der griechische Name des Planeten Saturn *Φαίνων* von dieser chaldäischen Ansicht abhängig ist. Vergleicht man nun noch so bestimmte Angaben über den Planeten Saturn, wie *Simpl.* de Coelo in dem Commentar zu *Aristoteles* de Coelo. Tom. IV. p. 499. ed. Acad. Berol.: *ὃν Ἥλιον ἀστέρα οἱ παλαιοὶ προσηγόρευον* und die ähnliche Stelle bei Letronne (p. 582) aus einem ungedruckten Pappeus: *Φαίνων δ' ὁ τοῦ Κρόνου [ἀστὴρ τὴν ζώδι]ων κίνησιν διεξέρχεται ἐν ἔτεσιν λ'* mit den überaus zahlreichen Nachrichten, wornach der höchste Gott aller Semiten und sogar der Juden Kronos, Saturn oder sein Stern genannt wird, Phön. 1. Bd. S. 185 fg. 254 fg., so ist es wol nur der Unbekanntschaft mit der Sachlage zuzuschreiben, wenn noch jüngst wiederholt die siderische Potenz des Baal als Saturnus in Abrede gestellt worden ist.

58) *Tacit.* hist. V, 4. *Joan. Lyd.* De mens. IV, 11. 59) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 164. 527. 530. 60) *Sanchon.* p. 8: *φυσικοὺς δὲ ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τοὺς λοιποὺς πλανήτας ἀστέρας καὶ τὰ στοιχεῖα καὶ τὰ τούτοις συναφῆ θεοὺς μόνους ἐγίνωσκον*. 61) *Zosim.* Hist. I, 58. *Sozom.* H. E. II, 3. 62) *Damasc.* ap. *Phot.* p. 348. Vergl. *Diod.* V, 4. *Paus.* VIII, 7. *Aelian.* H. A. XII, 1. *Maxim. Tyr.* Dissert. VIII. 8. 63) *Sozom.* H. E. II, 4. 64) Vergl. Mischna Cholin II, 9 mit *Diod.* XIII, 86. 65) *August.* Epist. 47. n. 4. Opp. omn. Tom. II. p. 149. ed. *Bassan.*

moniis sacer[66]) bezeichnet wird. Auch Menschenopfer wurden dem Elemente dargebracht. Bei Joppe zeigte man noch in späterer Zeit Altäre auf einem Felsen im Meere, wo nach der Mythe die Andromeda geopfert werden sollte[67]). Von solchen Opfern weiß auch die carthagische Geschichte[68]). Auch das Schwören bei den Flüssen und Quellen, worauf im A. T. manche Beziehungen vorkommen[69]), muß bei den Phöniziern gewöhnlich gewesen sein. So wurde beim todten See geschworen[70]). Einen Beleg dazu gibt auch der Bundeseid, den Hannibal und der Ausschuß des carthagischen Senats, außer bei andern Göttern, auch bei den „Flüssen, Wiesen und Quellen" leistete[71]). Die Göttlichkeit des Elementes bekunden ferner die Quellen in den Heiligthümern[72]), oder auch die Heiligthümer an den Flüssen[73]) und Seen[74]). Von der Heiligkeit der Flüsse Phöniziens zeugen ihre Namen, die sie mit den Göttern gemeinschaftlich haben: Adonis und Mars oder Lycus bei Byblus[75]), Belus[76]), Typhon oder der Orontes, auch Draco und Ophites genannt[77]), ferner der Tamyras oder Demarus[78]), der Sabbathsfluß bei Arke[79]); und so scheinen noch die späteren Namen anderer Flüsse Phöniziens, El Kadir, Rivus Balaniá, Kadischa, Erinnerungen aus der heidnischen Vorzeit zu enthalten. An manchen Flüssen waren Heiligthümer, die in der Mythe gefeiert sind[80]); andere Flüsse sind in die Mythologie verflochten, wie der Fluß bei Beirut, den der Riese Kronos ganz ausgesoffen, als er den Betyl verschluckt[81]), oder die Flüsse, in die des verwundeten Adonis[82]) und des Uranus Blut[83]) geflossen. — Heilige Seen werden bei den Tempeln zu Askalon[84]), Aphaka[85]) und Hierapolis[86]) erwähnt, und sind gleichfalls in die Mythologie verflochten. — Die Brunnen und Quellen waren nach mythischer Ansicht Nymphen[87]) und haben zum Theil bis auf den heutigen Tag ihre Heiligkeit im Volksglauben erhalten, z. B. ein Brunnen bei Berytus mit heiligen Fischen[88]), ein Brunnen in Tyrus, bei dem die Bewohner noch bis in die jüngste Zeit das gleich weiter zu erwähnende alte Fest der Vermählung des Meergottes mit den Quellnymphen feiern[89]). Daß das Meer in der mannichfachsten Weise unter den Göttern seine Repräsentanten hatte, kann bei dem so complicirten Polytheismus eines am Meere wohnenden, seefahrenden Volkes nicht befremden. Leider erfahren wir aber nur griechische Namen der Meergottheiten. Wir erwähnen zuerst den Cult des Poseidon, von dem wir in Berytus[90]), Tyrus[91]), in Carthago[92]) und in andern phönizischen Colonien[93]) durch ausdrückliche Nachrichten wissen. In Sidon wird ein *Θαλάσσιος Ζεὺς*[94]) erwähnt, wie anderswo in phönizischen Colonien eine Venus marina[95]), wobei nicht zweifelhaft sein kann, daß diese die Astarte, deren Element das Meer war und die mit dem Meere wol identificirt wird[96]), jener aber der gewöhnlich mit Zeus verglichene Baal war. Von localen Culten der Meergottheiten kennen wir außerdem nur noch einen *Ὠκεανὸς* in Tyrus[97]) und einen *Πόντος* in Berytus, dessen Reliquien daselbst verehrt wurden[98]). Daneben führt Sanchoniathon, leider wieder mit griechischer Namengebung, noch andere Meergottheiten auf, den Nereus, einen Sohn des Belus[99]), den Typhon, welchen auch die Ägyptier als böse Meergottheit verehrten[1]), und die Sidon, bei Sanchoniathon die Erfinderin des Gesanges, die man darnach und im Hinblick auf ihre genealogische Verknüpfung mit den Sibyllen und der Lamia[2]) für eine den Sirenen verwandte mythische Gestalt und für eine orakelgebende Meergottheit wird halten dürfen. So ist also das Meer in der mannichfachsten Weise und je nach verschiedener Auffassung durch männliche und weibliche Gottheiten vertreten und konnte daher in mystischer Auffassung und im Culte mit der einen oder andern identificirt werden, wobei dann das Meerwasser bald als Symbol der männlichen, bald aber auch der weiblichen Gottheit erscheint. Man sehe weiter unten über die Feste der Vermählungen des Quellwassers mit dem Meerwasser. — 2) Feuer. Der Feuercult nimmt bei allen semitischen Völkern eine vorzügliche Stelle ein und war schon in alter Zeit, wie aus dem alten kanaanitischen Molochsculte bekannt ist, in Palästina Landes-

66) *Plin.* H. N. XXXVI, 65. 67) *Pompon. Mela* I, 11. *Hieronym.* Comment. in Jon. App. omn. Tom. III. p. 1473. 68) *Diod.* XIII, 86. Münter, Religion der Carthager. S. 62. 1. Aufl. 69) Am. 8, 14. Gen. 21, 31. 26, 32. 70) *Damasc.* l. c. p. 348 a. Vergl. *Steph. Byz.* v. *Παλιχή*. 71) *Polyb.* VII, 9, 2. 72) *Strab.* III, 5. p. 172 sq. *Plin.* II, 100. Geopon. II, 6. 73) Anm. 80 auf dieser Seite. 74) Vergl. Anm. 84 fg. auf dieser Seite. 75) *Joan. Lyd.* de mens. IV, 44. p. 80. *Lucian.* De Dea Syria. 8. *Nonn.* Dionys. XX, 144. Phön. 1. Bd. S. 665 fg. 76) s. Anm. 66 auf dieser Seite. 77) *Malala.* 197. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 523. 78) s. Anm. 77. 84 fg. S. 395 fg. 79) Vergl. *Joseph.* Bell. Jud. VIII, 26. 80) Dahin gehören die Heiligthümer, welche für Grabstätten des Memnon galten, an den Flüssen Belus und Baudus; s. oben. 81) *Nonn.* Dionys. XLI, 72. Ähnliche Riesensagen bei J. Grimm, Deutsche Mythologie. S. 509. 2. Aufl. 82) *Lucian.* De Dea Syria. c. 8. 83) *Sanchon.* p. 34. 84) *Diod.* II, 4. *Xanthus* ap. *Athen.* VIII, 37. p. 346. 85) *Zosim.* Hist. I, 58. *Sozom.* H. E. II, 5. *Germ.* ad *Arat.* c. 24. 86) *Lucian,* De dea Syria. 46. 87) *Sanchon.* p. 42. *Nonn.* Dionys. XL, 359—365. 538. 88) Phön. 1. Bd. S. 592. 667.

89) s. unt. Anm. 34 fg. S. 422. 90) *Sanchon.* p. 38. *Nonn.* Dionys. XLIII, 19 sq. Vergl. *Eckhel,* Doctr. numm. vett. Tom. III. p. 354. 358. 91) *Nonn.* Dionys. XL, 494. 529. 549. 92) *Serv.* ad Aen. I, 108. *Diod.* XIII, 86. 93) An verschiedenen Stellen im punischen Afrika *Hannon.* Peripl. §. 4. p. 21. *Scyl.* Peripl. §. 111. p. 321. *Ptol.* IV, 3. p. 261 *Wilb.*; phön. Priesterthum des Poseidon in Rhodus *Diod.* V, 58. 94) *Hesych.* *Θαλάσσιος Ζεύς, ἐν Σιδῶνι τιμᾶται.* 95) *Avien.* or. mar. v. 315. 96) Vergl. die Anm. 75 a. dies. S. cit. Stellen aus J. Lydus und Nonnus. 97) Vergl. *Eckhel,* Sylloge. Tab. VI. n. 5. p. 58. Doctr. numm. vett. T. III. p. 390. 98) *Sanchon.* p. 38. 99) p. 32, wo jedoch nach den von Gaisford (p. 84) gegebenen Lesarten zu lesen ist: *κατὰ τούτους γίνονται Πόντος καὶ Τύφων καὶ Νηρεὺς, πατὴρ Πόντου, Βήλου δὲ παῖς* (letztere Worte sind im gewöhnlichen Texte ausgefallen), *ἀπὸ δὲ Πόντου γίνεται Σιδών, ἡ καθ' ὑπερβολὴν εὐφωνίας πρώτη ὕμνον ᾠδῆς εὗρε, καὶ Ποσειδῶν.*

1) *Sanchon.* l. c. Phön. 1. Bd. S. 526. 2) Vergl. Anm. 99 auf dieser Seite und *Clem. Al.* Strom. I, 15. p. 358: *Ἔνιοι δέ φασιν (Σίβυλλαν) ἐκ Μαλιαίων ἀφικέσθαι Λαμίας οὖσαν θυγατέρα τῆς Σιδῶνος.* Auch die Lamia spielt als Tochter des

sitte [3]). Wie Berosus [4]) Feuer und Wasser die ältesten Gottheiten der Babylonier nennt, so bezeichnet auch Sanchoniathon, indem er zu den ältesten mythisirten Göttern der Phönizier *Φῶς, Πῦρ, Φλὸξ* rechnet, welche nach seinem euhemeristischen Systeme darum vergöttert wurden, weil sie den Gebrauch des Feuers erfunden [5]), das Feuer, je nach seinen verschiedenen Erscheinungen und Wirkungen, in der obigen Trias als uralte Götter Phöniziens. Dee Feuercult in Tyrus wird von ihm mythisch abgeleitet. Bei einem Sturme sollen sich die Bäume eines Haines in Tyrus durch Zusammenreiben entzündet haben, weswegen Uso den beiden Elementen, dem Feuer und dem Winde, Säulen auf der Insel Tyrus errichtet, diese angebetet und ihnen Opferspenden von dem Blute der erjagten Thiere dargebracht habe [6]). Diese Mythe bezieht sich auf den Feuercult und die Feuerfeste im Heiligthume des Baal-Melkarth [7]). In den Tempeln des tyrischen Gottes, in der Mutterstadt wie in den Colonien, brannte ein ewiges Feuer [8]). Kein Bild des Gottes war hier aufgestellt; eine Säule, in Form einer aufsteigenden Flamme, wovon er den Namen Baal-Chamman hat, war sein Symbol. Im Tempel zu Tyrus war diese Säule von Smaragd und des Nachts erleuchtet, sodaß ihre Strahlen das Heiligthum erfüllten [9]). Auch in den Tempeln der Astarte brannte ein ewiges Feuer [10]) und mit dem Culte beider Götter waren Feuerfeste zu bestimmten Zeiten des Jahres verbunden [11]). Ferner offenbarten sich die Götter Phöniziens im Feuer. Feurige Lufterscheinungen galten daher für Zeichen der göttlichen Gegenwart. Feuerkugeln oder Feuerflammen erschienen bei den großen Wallfahrtsfesten zu Aphaka und wurden für die Göttin selbst gehalten [12]) — wol die ältesten Spuren von den regelmäßig wiederkehrenden Sternschnuppen. Die „vom Himmel gefallenen Sterne," die Meteorsteine, wurden als Betyle göttlich verehrt. Ein „vom Himmel gefallener Stern" war im Tempel der Astarte zu Tyrus verehrt; die Göttin selbst soll ihn geweiht haben [13]). So sah ferner auch Hanno [14]) auf seiner Reise an der Westküste Afrika's die nächtlichen Feuer an der Sierra Leona und am Berge Atlas für Manifestationen der Himmlischen an, und so mochten auch den phönizischen Seefahrern die Flämmchen der St. Elmsfeuer an den Masten der Schiffe wol für ihre Dioskuren oder Kabiren gelten. — 3) Luft und Winde erscheinen in allen phönizischen Kosmogonien als Mächte, die bei der Weltentwickelung wirksam waren [15]). Die Luft wurde je nach ihrer verschiedenen Beschaffenheit und Einwirkung als das Element des einen oder anderen Gottes angesehen, welcher vermittels ihrer thätig gedacht wurde, sodaß die höheren Gottheiten, die doch eine umfassendere Bedeutung haben, wol mit ihnen identificirt werden. Hiernach wird mit besonderer Beziehung auf die Astarte und die syrische Göttin angegeben, daß die Syrer, Afrikaner (nämlich die Punier) und die Phönizier die Luft verehrten [16]); während Andere, von demselben Gesichtspunkte ausgehend, diese Göttin nur einseitig für das Wasser [17]), oder für das Meer [18]), oder für die aus dem Feuchten zeugende Naturkraft [19]) halten. Ferner gehört dahin Esmun, der von der Sonne ausströmende Licht- und Lebensgeist. Ein Phönizier bei Pausanias nennt ihn daher die Luft, in sofern sie die Gesundheit erhält [20]); endlich auch die phönizische Athene, welche die Physiologen als eine von der Sonne ausströmende ätherische Potenz charakterisiren [21]). — 4) Die Erde. Der Cult der Allmutter Erde schloß sich zwar denjenigen weiblichen Gottheiten an, welche den Begriff des weiblichen Naturprincips in mehr oder minder umfassender Weise in sich vereinigten, und so wird z. B. die Astarte von Varro und A. als die Erde bezeichnet [22]); allein daneben macht sich doch wieder die durchgreifende Erscheinung auch hier bemerklich, daß der Elementarcult unabhängig von dem der Gottheiten des ersten Ranges bestand. Daher wird denn unter den phönizischen und carthagischen Göttern, und unterschieden von den oben bezeichneten Mächten, auch die Erde genannt [23]). Es wurde aber die Erde besonders an denjenigen Stellen, wo sie eine starke Vegetationskraft entwickelt, göttlich verehrt. Daher werden die Wiesen (*λειμῶνες*) unter den Göttern genannt, bei denen die Carthager schwuren [24]); daher auch der Cult der Haine, der starken, lebensfrischen Pflanzen und Bäume, welcher in Palästina und in Afrika bei den Phöniziern von den frühesten Zeiten in so mannichfacher Weise bekundet wird [25]). Die Mythologie der Phönizier führt diesen Cult, in Anerkennung seiner Rohheit, auf die Menschen der Urzeit zurück, „die den Erzeugnissen der Erde (*τῆς γῆς βλαστήματα*) geheiligt, sie Götter genannt und ihnen Opfer und Spenden dargebracht," weil die Geistes-

---

Belus in der phönizischen Mythologie. Schol. in *Aristoph.* Pac. v. 578.

3) Phön. I. Bd. S. 322 fg. 4) S. 69. 5) S. 16. 6) S. 18, wo jedoch mit Gaisford (p. 78) zu lesen ist: *ἀνιερῶσαι δὲ δύο στήλας πυρὶ καὶ πνεύματι καὶ προσκυνῆσαι αἷμα* (st. ἅμα) *δὲ σπένδειν αὐταῖς* κ. λ. 7) s. unten. 8) *Sil. Ital.* III, 29 vom Tempel des Herakles in Gades: Irrestincta focis servant altaria flammae, Sed nulla effigies simulacrave nota Deorum. 9) *Herod* II, 44. 10) Vergl. *Sil. Ital.* I, 102. *Virgil.* I, 416. Phön. I. Bd. S. 611. 621 fg. 11) s. unten Anm. 27. S. 422. 12) Vergl. Anm. 85. S. 401. 13) *Sanchon.* p. 36. 14) Peripl. §. 16. p. 55 *Kluge*. 15) s. unten Anm. 14, S. 412, 26. 28. S. 413.

16) *Jul. Firm. Mat.*, De errore profan. relig. c. 4: Assyrii et pars Afrorum *aerem* ducatum habere elementorum volunt et hanc imaginata figuratione venerantur. Nam hunc eundem nomine Junonis vel Veneris Virginis ... consecrarunt. *Phurnut.* de nat. deor. c. 6 und *Eudocia* Floril. p. 370: *ἡ παρὰ Σύροις Ἀρταγά* (sic) ... *ἣν διὰ τὸ περιστερᾶς καὶ ἰχθύος ἀπέχεσθαι τιμῶσι, σημαίνοντες, ὅτι τὰ μάλιστα δηλοῦντα τὴν τῆς οὐσίας αἵρεσιν ἀὴρ καὶ ὕδωρ ἐστι.* 17) s. die vorherg. Anm. 18) s. Anm. 96 auf vor. Seite. 19) *Plut.* Crass. c. 27: *τὴν ἀρχὰς καὶ σπέρματα ἐξ ὑγρῶν παρασχοῦσαν αἰτίαν καὶ φύσιν.* 20) VII, 23, 6: *ἀνὴρ Σιδώνιος ... ἔφασκε ... Ἀσκληπιοῦ μὲν γὰρ ἀέρα γένει τε ἀνθρώπων εἶναι καὶ πᾶσιν ὁμοίως ζώοις ἐπιτήδειον πρὸς ὑγίειαν.* Vergl. die folg. Anm. 21) Anm. 46. S. 394. Vergl. *Nonn.* Dionys. XL, 374 vom tyrischen Herakles als Sonnengote: *ἀφ' ὑμετέροιο δὲ δίφρου Γήραϊ καὶ νεότητι φύει μορφούμενος αἰών.* 22) Varro in der Anm. 55. S. 394 cit. Stelle. 23) *Polyb.* VII, 9, 2; vergl. XV, 1, 6—7. 24) l. c. VII, 9, 3. 25) Phön. I. Bd. S. 567—583.

kraft der Urmenschen noch nicht entwickelt war [26]). — Als reiner Elementarcult ist ferner auch die Verehrung der Berge Phöniziens anzusehen. Sie galten für Bilder und Symbole der Gottheit und einzelne Berge werden hiernach wol „Gottes Angesicht" genannt [27]). Vor allen andern Bergen des Landes war der schöne waldumkränzte Karmel heilig [28]). Römische Schriftsteller nennen ihn Carmelus Deus [29]) oder mons *et Deus* [30]). Den Libanon, Antilibanon und den Kasius führt die phönizische Mythologie Sanchoniathon's als alte Landesgottheiten und als Riesen ein [31]); der erstere wird als Vater des Samemrumos oder Ὑψουράνιος, oder, was dasselbe ist, des tyrischen Herakles [32]) genannt, und er wird auch misverständlich, in Verwechselung der Phönizier, ein Gott der Juden genannt [33]). Der Antilibanon ist wol der Berg Hermon, welcher bis in die spätere Zeit des Heidenthums verehrt wurde [34]) und schon im A. T. Baal-Hermon genannt wird, ganz sowie der Berg Peor, als mons et Deus, Baal-Peor heißt [35]). Einen großen Ruf hatte der Berg Kasius [36]), mit weitverbreitetem Culte. Wie Sanchoniathon ihn in der Urgeschichte Phöniziens unter den Giganten einführt, so kennt ihn auch Euhemerus als alten Herrscher Syriens [37]). Göttlich verehrt war ferner der Berg, welcher dem Kaiser Elagabal seinen Namen gegeben hat [38]). Wie der Helikon, so hatte auch der Libanon seine Musen — wozu der spätere Synkretismus altphönizische Gebirgsgöttinnen gestempelt haben wird [39]). Ferner wird ein Berg *Θεοῦ πρόσωπον* [40]), in christlicher Zeit in *Εὐπρόσωπον* verwandelt [41]), und ein mons Jovis [42]), der letztere vielleicht der Baal-Hermon, genannt. Der Berg Atlas wurde in Afrika als Gott hochverehrt [43]); es kann daher bei der frühen Bekanntschaft der Phönizier mit der Westküste Afrika's, ferner in Erwägung, daß der Cult der Colonialländer in besonderen Fällen auch in Phönizien in Aufnahme kam, endlich in Betracht, daß die phönizische Heraklesmythe sich des Atlas schon früh bemächtigt hat, gar nicht befremden, ihm in dem Kreise der phönizischen Götter bei Sanchoniathon zu begegnen [44]).

Thierdienst und Thiersymbolik. In einer Religion, welche die Gegenstände des Pflanzenreichs, in denen die Natur ihre Macht und Lebensfülle kundgibt, als göttlich anerkannte, konnte auch der Thiercult nicht ausgeschlossen sein. Zwar steht die Verehrung einzelner Thiere bei den Phöniziern isolirt da; allein man erkannte doch in den verschiedenen Regungen des Thierlebens etwas Göttliches, und hiernach wurden die Götter unter Thierformen dargestellt, oder die Thiere waren wegen hervorstechender Eigenschaften, wegen ihrer Zeugungsfülle, Schönheit, Stärke oder Klugheit, denjenigen Gottheiten, denen man dieselben Eigenschaften zuschrieb, geheiligt, oder auch wurden Thiere aus demselben Grunde, weil in ihnen die Gottheit wirksam und gegenwärtig gedacht wurde, göttlich verehrt. Dieses war mit den Schlangen der Fall. Wir haben schon oben eines Eigennamens Abd-Tannin, עבדתנין, Diener der Schlangen, erwähnt, welcher in einer kittischen Inschrift vorkommt [45]). Wie beliebt ihr Cult bei den Phöniziern war, erhellt schon daraus, daß Philo von Byblus den Schlangencult und die Schlangensymbolik bei anderen Völkern aus den Religionsschriften der Phönizier ableitet, in denen Taaut die Schlangen vergöttert habe [46]). Wir kennen manche dieser Schlangengötter bei den Phöniziern. Sie beteten den Agathodämon in einer lebendigen Schlange an [47]). Andere Götter wurden in Schlangengestalt abgebildet [48]). Den *κόσμος* stellte die religiöse Symbolik der Phönizier als eine kreisförmig gewundene Schlange dar, um anzudeuten: mundum ex se ipso ali et in se revolvi [49]). Mythisch ist dieser Gott, „der alte Ophion," welcher dem Orphischen Phanes parallel steht und in der phönizischen Theogonie des Pherekydes dem Uranus entspricht [50]), verwandt oder identisch mit dem Kadmus und dem Surmubelus [51]), welcher der Thuro Harmonia beigesellt war. Auch der achte Kabir Esmun wurde, wahrscheinlich, wie der ihm gleichgestellte Heilgott Aesculap, in der Schlange verehrt; er wurde mit der Schlange in der Hand abgebildet [52]) und als Schlangenträger (*Ὀφιοῦχος*) an den Himmel versetzt [53]). Endlich wurde auch Typhon mythisch als Schlangengott gedacht [54]). Als Kakodämon erscheint er im Gegensatz gegen den anderen Schlangengott Agathodämon, und spielte in der tyrischen

26) *Euseb.* praep. evang. I, 9. 10. 27) Ein heiliger Berg פנואל in Gilead, Gen. 32, 31, ein anderer *θεοῦ πρόσωπον* am Mittelmeere. Anm. 40 auf dieser Seite. Vergl. über diese Vorstellung *Maxim. Tyr.*, Dissert. VIII, 1: *ἐπεφήμισαν δὲ καὶ Διὶ ἀγάλματα οἱ πρῶτοι ἄνθρωποι, κορυφὰς ὀρῶν, Ὄλυμπον, καὶ Ἴδην, καὶ εἴ τι ἄλλο ὄρος πλησιάζει τῷ οὐρανῷ*, und VIII, 8: ὄρος *Καππαδόκαις καὶ θεὸς καὶ ὅρκος καὶ ἄγαλμα*. Vergl. Anm. 43 auf dieser Seite. 28) *Jambl.* vita Pythag. c. 3. 29) *Sueton.* Vespas. c. 5. 30) *Tacit.* hist. II, 78. 31) *Sanchon* p. 16. 32) s. Anm. 1. S. 386. 33) Etym. magn. p. 564. 34) Phön. 1. Bd. S. 668. 35) Der Berg heißt Peor, Num. 23, 28 aber auch Baalpeor, Hos. 9, 10. 36) Über den Cult des Berges Kasius s. Phön. 1. Bd. S. 668. 37) *Euhemerus* ap. *Euseb.* Praep. evang. II, 2. 38) Phön. 1. Bd. S. 669. 39) Nonnus ruft in seiner phönizischen Mythengeschichte die *Λιβανηΐδες Μοῦσαι* an, *Dionys.* XLI, 11. Daß diese „libanesischen Musen" nicht Geschöpfe des Dichters waren, sieht man aus der Vet. orb. descriptio. §. 13: Eliopolis (mittit) choraulas, maxime quod *a Libano Musae illis inspirent divinitatem dicendi.* 40) *Strab.* XVI, 2. p. 754. 41) *Malala* p. 485. *Cedren.* p. 659. 42) Notit. dignit. c. 31. p. 86. ed. *Böcking.* 43) *Max. Tyr.* Dissert. VIII, 7: *τοῖς ἀνθρώποις τούτοις ἱερόν ἐστι καὶ ἄγαλμα ὁ Ἄτλας.*

44) *Sanchon.* p. 26. 28. Vergl. *Lucian* de Dea Syria. c. 38. 45) Cit. 18, 2. 3. 46) *Sanchon.* p. 44. 46. 48., wo an letzterer Stelle jedoch der Text in den bisherigen Ausgaben des Eusebius ganz verdorben und nach Gaisford (p. 94) zu lesen ist: *Πάντες δὲ τὰς ἀφορμὰς ἀπ' αὐτοῦ παρὰ Τααύτου* (diese Worte fehlen im ältern Texte) *λαβόντες ἐφυσιολόγησαν ὥσπερ πρόκειται. Καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα τὰ διὰ τῶν ὄφεων, ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις* (st. *αὐτοῖς*) *ἀφιέρωσαν, καὶ τούτοις θυσίας καὶ ἑορτὰς ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὅλων.* 47) *Sanchon.* p. 46. 48) Vergl. l. c. p. 48. 49) *Macrob.* Saturn. I, 9; vergl. *Sanchon.* p. 46. 50) s. unten Anm. 83. S. 410. 51) *Sanchon.* p. 42. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 505. 52) *Gesenius*, Monum. Tab. 39. XIII. M. N. 53) Ideler, Über die Sternnamen. S. 110. 54) s. Anm. 77. S. 408.

Heraklesmythe eine bedeutende Rolle [55]). Ebenso beliebt wie diese Darstellung der Götter in der Schlangenform, war die Abbildung derselben in der ganzen oder theilweisen Stiergestalt. Astarte war bald mit dem Stierkopfe dargestellt [56]), eine Symbolik, deren hohes Alter schon der biblische Ortsname Astarot Karnaim [57]) voraussetzt, und deren Allgemeinheit die in den phönizischen Städten Tyrus [58]), Sidon [59]), Karne [60]), Byblus [61]), Sarepta [62]), Joppe [63]), Aphaka [64]), Gaza [65]), localen Mythen von der Jo, Isis und Europa voraussetzen. Auch der ihr zur Seite stehende alte Stammgott der Ammoniter Moloch war nach manchen Andeutungen in der Stierform abgebildet, und überhaupt erscheint der Stier als ein allen semitischen Völkern vorzugsweise geheiligtes Symbol, dessen hohes Alter und allgemeine Verbreitung die von den Kanaanitern erbeuteten Gefäße in den Darstellungen des Triumphzugs des Königs Sethos zu Karnak, in denen ein Stier oder ein Stierkopf, beide zwischen den Hörnern mit dem Halbmond geziert [66]), ferner die gigantischen Stiere, welche Botta zu Khorsabad, in der Nähe des alten Ninive, aufgefunden hat, und endlich die Stiersymbolik bei den alten Israeliten im Osten der semitischen Welt bezeugen, während im Westen namentlich die Darstellungen auf turditanischen Münzen und die Mythen vom Herakles davon Zeugniß geben [67]). Spuren von der Heilighaltung der Stiere bei den Phöniziern finden sich daher manche, auf die hier jedoch nur im Allgemeinen hingewiesen werden kann [68]). Der Darstellung eines Gottes in Löwengestalt haben wir oben [69]) gedacht und fügen dem Gesagten nur noch hinzu, daß die Göttin von Gabala Doto auf einem von Löwen getragenen Thron sitzt [70]), die carthagische Cölestis auf einem Löwen reitet [71]). Der Esel war ägyptisches Symbol des Baal als Gottes aller Semiten [72]) und wird daher so oft von den späteren judenfeindlichen ägyptischen Schriftstellern auch als Sinnbild des Judengottes angegeben [73]). Es scheint demnach, daß Baal, wahrscheinlich zur Bezeichnung seines phallischen Charakters, in alter Zeit in dieser Gestalt abgebildet wurde. Ein Götzenbild in der Gestalt eines Hundes wird noch in späterer Zeit an dem Flusse Kelb, dem alten Lycus oder Mars, bei Berytus erwähnt und muß Symbol des letztern Gottes gewesen sein [74]), dem außer dem Hunde auch das Schwein als dämonisches Thier geheiligt war [75]). Fische [76]), Tauben [77]), Wasservögel [78]), Ziegenböcke waren der Naturgöttin heilig, letztere im A. T. schon als Preis der Prostitution gedacht, weil sie für die der Göttin angenehmsten Opfer galten und von den ihr geheiligten Frauen geopfert wurden [79]).

In einen ganz andern Kreis von himmlischen Mächten treten wir bei den Göttern, denen abstracte Begriffe zu Grunde liegen: die Zeit an und für sich und wieder in ihren größeren und kleineren Kreisen, das menschliche Leben in seinen verschiedenen Abstufungen, menschliche Eigenschaften, Gefühle, Leidenschaften und Zustände werden als Götter der Phönizier genannt. Erwägt man dabei, daß diese Nachrichten meist nur zufällig sind und theilweise selbst von den griechischen Schriftstellern, denen wir eine Erwähnung derselben verdanken, als ihnen auffällige Götterbildungen erwähnt werden [80]), und daß diese merkwürdigen Gestaltungen des alten Götterglaubens sich deutlich nur als einzelne Glieder eines consequent bis ins Sublimste ausgebildeten Systems bekunden, so erscheint der Polytheismus der Phönizier in außerordentlicher Mannichfaltigkeit, und es läßt sich mit Grund vermuthen, daß ihre priesterlichen Bücher Götter in großer Menge aufzuweisen hatten, wie sie in den indigitamentis der römischen Pontifices nicht zahlreicher gewesen sein mögen. Wir erwähnen zuerst die Zeitgötter. Der Begriff der Zeit an und für sich verbindet sich in den semitischen Religionen mit dem höchsten Gotte, welcher als Urwesen den Namen der alte Bel, Belitan, oder schlechthin der Alte führt [81]). In seiner kosmogonischen Stellung war er nach der Lehre der Sidonier die vorweltliche Zeit [82]). Weiter kennen wir dann aus Sanchoniathon [83]) eine Zeitgöttin Ὥρα neben der Εἱμαρμένη, also wol die nach dem Gesetze der Nothwendigkeit wechselnde Zeit. Sodann wird die Zeit wieder an eine Reihe anderer Götter überwiesen, deren zwei Classen „die längere und die kürzere Zeit" repräsentiren, denen, wie es scheint, das Jahr und der Monat, die als Gottheiten verehrt wurden, untergeordnet waren [84]). So läßt sich denn bestimmt voraussetzen, daß auch der Tag und die Nacht ihren Cult hatten, wie denn eine Göttin Ἡμέρα [85]) und Aurora [86]) in der phönizischen Mythologie erscheint und schon das A. T. eine Abstraction der Nacht in dem von der traditionellen Exegese mit der Lamia [87]) identificirten Nachtgespenst Lilith erwähnt. Eine Spur von einer Gottheit des Monats Mai oder des Frühlings scheint sich in dem Namen des

55) *Athen.* IX, 45. p. 392. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 438 fg. 56) *Sanchon.* p. 34. 57) Gen. 14, 5. 58) *Strab.* XVI, 2, 5. p. 750. *Epiphan. Ancor.* Opp. omn. Tom. II. p. 107. 59) *Lucian.* l. c. §. 4. 60) *Lycophr.* 1291. 61) *Apollod.* II, 1, 3. *Plut.* de Is. 15. 62) *Lycophr.* v. 1300. *Tzetz.* ad l. 63) *Tzetz.* l. c. 836. *Eustath.* l. c. p. 276. 64) *Eustath.* ad Dionys. v. 92. p. 103. 65) *Steph.* *Γάζα* und *Ἰόνιον*. *Eustath.* ad Dionys. v. 92. p. 103. 66) *Osburn*, Egypt. p. 144. 67) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 373 fg. 68) a. a. O. S. 375 fg. 69) s. Anm. 21. S. 398. 70) *Noris* l. c. p. 293. 71) Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie. 2. Bd. S. 220. Münter, Religion der Carthager. S. 33. 1. Aufl. *Gesenius*, Monum. Tab. 16. 72) *Osburn* l. c. p. 164. 73) Phön. 1. Bd. S. 297. 74) Siehe oben. 75) Phön. 1. Bd. S. 218 fg. 76) a. a. O. S. 306. 589. 77) a. a. O. S. 632 fg.

78) Phön. Texte. 1. Th. S. 55 fg. 79) Gen. 38, 17. Richt. 15, 1. Vergl. Phön. Texte. 2. Th. S. 49. 80) *Aelian.* ap. *Eustath.* ad Dionys. v. 451. p. 185. *Philostr.* Vit. Apollon. V, 4. 81) s. Anm. 83. 88. S. 385. 82) s. Anm. 6. S. 411. 83) S. 30. 84) *Aelian.* l. c.: *βωμὸς Ἐνιαυτῷ ἵδρυται καὶ Μηνί, ἄλλος εἰς τιμὴν Χρόνου μακροτέρου τε καὶ βραχυτέρου.* 85) Als Schwester des Memnon *Dict. Cret.* VI, 10, bei den Ägyptiern wurde der Gott des Tages Choou als Horus dargestellt, *Wilkinson.* l. c. Tom. IV. p. 409 sq. 86) Als Mutter des Memnon. Vergl. Anm. 79. S. 390. 87) Die Vulgata übersetzt Jes. 34, 14 לילית durch Lamia. Vergl. *Hieronym.* ad l. Phön. 1. Bd. S. 476 fg.

in Sidon verehrten Zauanas erhalten zu haben, welcher von dem Monate Ziv, זו, oder Mai genannt sein würde [88]). — Gottheiten, welche auf die Menschheit als solche in Beziehung standen, sind zunächst *Γένος* und *Γενεά*, welche bei Sanchoniathon [89]) in der theogonischen Reihenfolge obenan stehen. Diese Verbindung der masculinen und femininen Bildung eines Wortes weiset auf eine Eigenthümlichkeit im semitischen Sprachgebrauche hin, wonach im vorliegenden Falle das gesammte Menschengeschlecht [90]), oder vielmehr die göttlichen Urbilder der Menschheit zu verstehen sind, als deren Nachbild die erstgewordenen Menschen angesehen wurden. Nach dieser Vorstellung unterschied auch die chaldäische Lehre ganz in Übereinstimmung mit der Kabbala einen Adam *μονογενής* als göttliches Vorbild für den zweiten Adam als dessen menschliches Nachbild [91]) und die nach der Mythe in Phönizien zuerst gebornen Menschen werden nach derselben Ansicht als „Bild der Götter" [92]) bezeichnet. Auch die verschiedenen Stufen des menschlichen Alters hatten ihre Repräsentanten unter den Göttern. So war in dem durchaus phönizischen Culte zu Gades für das Alter und die Jugend ein besonderer Götterdienst eingerichtet [93]), wobei man an die lange Reihe der Götter erinnert wird, die nach der Ansicht der alten Römer allen einzelnen Momenten des Lebens vorstanden; denn daß die obigen Götter nicht so isolirt dastanden, läßt z. B. die Erwähnung einer damascenischen Göttin schließen, die dem Kindesalter vorstand [94]). Auch die verschiedenen Lebensverhältnisse hatten ihre um sie bekümmerten Genien. So war der Armuth in Gades ein Altar erbaut [95]). Auch die Kunst wurde hier ebenfalls nach Älian [96]) und Philostratus [97]), göttlich verehrt. Im neuen Carthago wird ein Heiligthum der Memoria erwähnt [98]). Menschliche Gefühle und Leidenschaften sind in den erotischen Göttern Liebe und Verlangen, den Kindern der Astarte [99]), personificirt, und wie leicht überhaupt Abstractionen dieser Art, die gewiß auch ihren besondern Cult hatten, in der phönizischen Religion waren, zeigt recht deutlich die große Reihe der noch zu erwähnenden kosmogonischen Götter.

Eine andere Classe von Göttern bilden diejenigen, welche gewissen Lebensordnungen, Geschäften, Ständen oder Corporationen vorstanden. Sie waren ursprünglich wol sämmtlich Gottheiten des ersten Ranges; allein in der particularen Auffassung, wonach sie hier in Betracht kommen, hatten sie einen scharf ausgeprägten Charakter und einen, fremdartigen Einflüssen weniger ausgesetzten, Cult, weshalb es sehr leicht geschehen konnte, daß man sie, mit Festhaltung ihres particularen Charakters, in der gewöhnlichen Vorstellung und daher auch in der Mythe von den Gottheiten des ersten Ranges, die eine universelle Bedeutung haben, unterschied. Dahin gehören die Gottheiten des Ackerbaues, der Viehzucht, des Fischfanges, der Schiffahrt, der Handwerke, welche namentlich aus Sanchoniathon bekannt sind, welcher sie, in Rücksicht auf ihren alterthümlichen Cult, zu den Göttern der älteren Zeit rechnet. Da solche Culte durchaus local waren, so liegt es ganz in der Natur der Sache, daß hier eine große Mannichfaltigkeit zum Vorschein kommt. Dies ist erstens der Fall bei den Gottheiten des Ackerbaues. Als solche ist Dagon, דגון, bekannt, der Erfinder des Getreides und des Pfluges [1]), mit alterthümlichem, über ganz Palästina verbreitetem Culte, wie seine Verehrung bei den Philistäern [2]), die verschiedenen Ortsnamen Bethdagon, Caphardagon [3]) und die wichtige Stellung, welche er im Sanchoniathon neben den ersten Gottheiten einnimmt [4]), zeigen. Neuere Mythologen haben ihn zwar unter Verwechselung der Fischgöttin Derketo zum Fischgott gestempelt, wogegen indessen hier nur erinnert werden mag, daß die verhältnißmäßig zahlreichen Nachrichten, welche wir aus einer Zeit, wo der Cult der Fischgöttin Derketo in Philistäa noch bestand, besitzen, und von palästinensischen Schriftstellern, die diesen Cult kannten und ihn bei der Nennung des Dagon zu erwähnen eine besondere Veranlassung hatten [5]), mit keiner Sylbe der Fischgestalt des Dagon gedenken, sondern ihn mythologisch und mit noch bestimmteter Angabe seines Charakters als *Ζεὺς Ἀρότριος* oder *Ζεὺς Ἀρουραῖος* [6]) bezeichnen. Philo übersetzt seinen Namen richtig durch *σίτων*; denn dagon ist phönizische Aussprache anstatt des hebräischen dagan. Sein vollständiger Name war Baal Dagon, d. h. Gott des Getreides, woraus im Etym. m., mit der häufigen Weglassung des l in Baal [7]), *Βη-τάγων* geworden ist [8]). Mit der gewöhnlichen Bezeichnung des Baal wird er hier Kronos, von Philo und Andern aber Zeus genannt, und war hiernach Baal in der singulären Bedeutung als Gottheit der Getreide-

88) *Hesych.* *Ζαυάνας, θεός τις ἐν Σιδῶνι.* Vergl. Phön. 1. Bd. S. 216 fg. 89) p. 14. 90) Phön. 1. Bd. S. 146. 91) Oben S. 388. Anm. 29. 92) *Nonn.* Dionys. XLI, 65: ... *θεῶν ἴνδαλμα γονῆς αὐτόχθονι ῥίζῃ πρωτοφανὴς χρύσειος ἐμαιώθη στάχυς ἀνδρῶν καὶ Βερόης ναίεσκον πόλιν.* 93) *Aelian* ap. *Eustath.* ad Dionys. 451. p. 185. *Philostr.* Vita Apollon. V, 4. 94) *Damasc.* ap. *Phot.* Bibl. p. 341: *βάβια δὲ οἱ Σύροι καὶ μάλιστα οἱ ἐν Δαμασκῷ τὰ νεογνὰ καλοῦσι παιδία, ἤδη δὲ καὶ μειράκια ἀπὸ τῆς παρ' αὐτοῖς νομιζομένης Βαβίας θεοῦ.* 95) *Aelian.* l. c. *Philost.* l. c. 96) s. Anm. 93 auf dieser Seite. 97) l. c. 98) *Victor Vitens.* de persecut Vandal. I, 3. 99) *Sanchon.* p. 32.

1) *Sanchon.* p. 26: *Δαγών, ὅς ἐστι Σίτων.* p. 37: *ὁ δὲ Δαγὼν ἐπειδὴ εὗρε σῖτον καὶ ἄροτρον, ἐκλήθη Ζεὺς Ἀρότριος.* Lexic. gr. nomm. hebr. in *Hieron.* Opp. Tom. II. p. 202: *Δαγὼν ... Ζεὺς Ἀρουρεύς*, von Hieronymus (l. c.) Jupiter ruralis übersetzt. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 590. 2) Richt. 16, 21 fg. 1 Sam. 5, 5. Zeph. 1, 9. 1 Makk. 10, 83 fg. 3) Phön. 1. Bd. S. 590. 4) *Sanchon.* p. 26. 38. 5) Nämlich auf Veranlassung der Stelle 1 Sam. 5, 5, wo sein Götzenbild näher beschrieben wird. Vergl. aber *Joseph.* Antiq. VI, 1, 1. Bell. Jud. V, 9, 4. *Hieron.* Opp. Tom. II. p. 27. 202. Tom. III. p. 340. *Ephraem. Syr.* Opp. Tom. II. p. 410. Auch die alten Bibelversionen, die ältern jüdischen und christlichen Exegeten wissen von dieser Chimäre der neuern Exegeten und Mythologen, wonach der männliche Dagon die Derketo war, gar nichts. 6) s. Anm. 1 auf dieser Seite. 7) Vergl. die Schreibung [illegible], Carth. 15, [illegible] st. [illegible] im A. T. und andere Fälle in m. Phön. Texten. 1. Th. S. 113. 48. 80. 8) p. 196. l. 52: *Βητάγων, ὁ Κρόνος ὑπὸ Φοινίκων.*

früchte, wie denn auch El, der phönizische Kronos, den Charakter des lateinischen Saturnus hatte[9]). Zwei andere Gottheiten, die eine Ἀγρός, die andere Ἀγρούηρος oder Ἀγρότης erscheinen bei Sanchoniathon[10]) wegen ihrer Zusammengehörigkeit als Brüder; der letztere ist der Gott von Byblus, Gauas-Adonis, hier, nach Sanchoniathon, in dem Charakter als Gottheit des Ackerbaues am höchsten verehrt, mit einem Heiligthume, welches auf einem mit Ochsen bespannten Wagen umhergefahren wurde. In Berytus bildeten die Ἀγρόται einen besondern Kreis von Gottheiten, deren jeder wol eine je besondere Wirksamkeit bei den Geschäften des Landbaues und bei der Zeitigung der Früchte überwiesen war. Hier waren sie zugleich die Schutzgötter der Stadt[11]). — Als Gott der Obstbaumfrüchte erscheint auf einem punischen Denkmale Baal-Chamman abgebildet, wie Trauben und Granatäpfel seinen Händen entsprießen[12]). Der Gott des Weinbaues, den die griechischen Schriftsteller auch in Phönizien Dionysos nennen, wurde in den meisten phönizischen Städten, namentlich in Tyrus[13]), Berytus[14]) und Sidon[15]) verehrt. In Tyrus wurde alljährlich zur Zeit der Weinlese sein Fest gefeiert, an welches sich die Mythe knüpfte, daß Dionysos hier zuerst die Bereitung des Weines gelehrt habe[16]). Auch die herrlichen Weinberge auf dem Libanon soll er gepflanzt haben. Dieser Dionysos ist zwar später mit Osiris verschmolzen, war jedoch ohne Zweifel eine einheimische Gottheit[17]). — Als einen Jägergott charakterisirt Sanchoniathon den Uso-Herakles, welcher mit dem Blute der von ihm erjagten Thiere den Säulen in Tyrus Spenden gebracht und mit den Fellen der wilden Thiere sich bekleidet[18]) — ganz entsprechend dem Charakter des assyrisch-lydischen Ἀγρων oder Sardan-Herakles, den die Mythe in gleicher Weise kennt. Noch andere Götter dieses Charakters erwähnt Sanchoniathon. Aus dem Geschlechte des tyrischen Hypsuranios stammte Ἀγρεύς, welcher die Jagd erfunden[19]), der Vater des Kabir Chusor und selbst wol identisch oder verwandt mit dem kabirischen Jupiter Casius, welcher ebenfalls Ἀγρεύς heißt[20]). Daneben erscheinen als Jäger die Τιτᾶνες[21]), wie denn die Giganten und Titanen nach einer im ganzen Alterthume gewöhnlichen Vorstellung mit dem rohen Waidwerk beschäftigt sind. — Daß dem Fischfange besondere Gottheiten vorstanden, ist bei der Wichtigkeit dieses Industriezweiges bei den Phöniziern[22]) leicht erklärbar. Ein besonderer Kreis derselben, die den je verschiedenen Arten der Fischerei vorgestanden haben müssen, werden als die dii patrii in Berytus erwähnt[23]). Außerdem nennt Sanchoniathon[24]) einen Ἁλιεύς als Erfinder des Fischfangs aus dem Geschlecht des Hypsuranius, also eine tyrische Gottheit, und in genealogischer Combination mit dem ebenfalls tyrischen Chusor-Phtha. Diesem letzteren legt er die Erfindung des Angel, der Lockspeise daran und der Angelschnur bei[25]), was eine Invocation des Gottes bei diesen Theilen des Fischfangs anzudeuten scheint[26]). — Auch den übrigen Handwerken und Beschäftigungen standen einzelne Götter oder ganze Götterkreise vor, welche mythologisch als die Erfinder derselben galten. Als Erfinder der Bergwerke wird Kadmus genannt[27]). Wenn statt dessen Polybius einen Gott Namens Ἀλήτης nennt, welcher neben anderen kabirischen Göttern bei Neucarthago in Spanien eine Cultusstätte hatte[28]), so ist darin nur ein Epitheton des kabirischen Kadmus-Hermes[29]) zu suchen; denn Kadmus heißt gemäß der phönizischen Mythe ἀλήτης, der Umherirrende[30]); neben Kadmus wird auch Hermes als Erfinder der Bergwerke genannt[31]), und Livius[32]) nennt an der betreffenden Parallelstelle anstatt des Aletes seinen Namen wirklich Mercurius. Bei Sanchoniathon erscheint ein besonderer Götterkreis unter dem Namen Ἀλῆται. Diese nennt er auch ἀγρόται, und bezeichnet mit diesem letzteren Namen die Kabiren von Berytus[33]), wie denn auch Kadmus in der phönizischen Mythe als Hirt erscheint[34]) und Hirten wiederum, in Ausdeutung der obigen Mythe die Erfindung der iberischen Bergwerke zugeschrieben wird[35]). In ähnlicher Weise erscheint Chusor-Phtha als der erste Schmied[36]), Kadmus als der erste Arzt[37]), die Kabiren als die frühesten Schiffer[38]) u. s. w.

Daß die chthonischen Gottheiten eine wichtige Stelle einnahmen, darf man schon nach dem finstern Charakter der phönizischen Religion erwarten. Der Gott

9) Vergl. Geopon. II, 19. Phön. 1. Bd. S. 478 fg. 10) p. 20: ἀπὸ τούτων ἐγένοντο ἕτεροι. ὧν ὁ μὲν Ἀγρὸς ἐκαλεῖτο ὁ δὲ Ἀγρούηρος ἢ Ἀγρότης, οὗ καὶ ξόανον εἶναι μάλα σεβάσμιον καὶ ναὸν ζυγοφορούμενον ἐν Φοινίκῃ· παρὰ δὲ Βιβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται. Vergl. Anm. 66. S. 390. 11) Sanchon. p. 36: καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν τῇ θεᾷ Βαάλτιδι, τῇ καὶ Διώνῃ δίδωσι, Βηρυτὸν δὲ Ποσειδῶνι καὶ Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσι. Vergl. Nonn. XLI, 22 von Berytus: δόμος Ἀγρονόμων. Vergl. θεῶν Ἀγρίων ἄντρα zu Krogos in Lycien. Steph. v. Κράγος. Über die Ἁλιεῖς vergl. Anm. 19 auf dieser Seite. 12) Gesenius, Monum. Tab. 23. 13) Nonn. Dionys. XLI, 10 — XLIII, 418. Vergl. Eckhel l. c. p. 359. 14) Vergl. Eckhel l. c. p. 366. n. 27. 42. 48. 15) Achill. Tat. II, 2. Nonn. Dionys. XL, 300 sq. 16) Nonn. Dionys. XLI, 1 sq. 17) Vergl. oben. 18) p. 16 sq. 19) p. 18, nach dem Gaisford'schen Texte p. 75: Χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τῆς Ὑψουρανίου γενεᾶς γενέσθαι Ἀγρέα καὶ Ἁλιέα τοὺς ἄγρας καὶ ἁλιείας εὑρετάς, ἐξ ὧν κληθῆναι ἀγρευτὰς καὶ ἁλιεῖς. 20) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 669. 21) Sanchon. p. 22: ἐκ τούτων ἀγρόται καὶ κυνηγοί· οὗτοι δὲ Ἀλῆται καὶ Τιτᾶνες καλοῦνται.

22) s. oben über Handel und Industrie Anm. 43 fg. 56—62. S. 368 fg. 23) Sanchon. p. 36. s. Anm. 11 auf dieser Seite. Hindeutung auf einen starken Fischfang in Berytus bei Nonn. XLI, 34. 24) In der Anm. 19 auf dieser Seite citirten Stelle. 25) p. 18 sq. 26) Vergl. Aelian. H. A. XV, 6. 27) Plin. H. N. VII, 57. Clem. Al. Strom. I, 16. §. 75. 28) Polyb. X, 10. 11: ... καλεῖται δὲ τῶν τριῶν ὁ μὲν πρὸς ἀνατολὰς νεύων, Ἡφαίστου· ταύτῃ δ' ὁ συνεχὴς Ἀλήτου. δοκεῖ δ' οὗτος εὑρέτης γενόμενος τῶν ἀργυρείων μετάλλων ἰσοθέων τετευχέναι τιμῶν. 29) Vergl. Anm. 65. S. 395. 30) Oft bei Nonn. Dionys. I, 321. IV, 223. XIII, 350. 31) Johannes Antiochenus legt die Erfindung der Bergwerke dem Hermes bei, Cramer, Anecd. gr. Par. Tom. II. p. 386, gewiß nach einer phönizischen Mythe. Vergl. Anm. 65. S. 395. 32) Liv. XXVI, 44. Vergl. Paus. X, 17. 4. Solin. c. 10. 33) Siehe die betreffenden Stellen Anm. 11 u. 21 auf dieser Seite. 34) Nonn. Dionys. II. 1 sq. 35) Diod. V, 35. Aristot. de mirab. auscult. c. 88. Strab. III, 2, 9. p 147. 36) Sanchon. p. 18. 37) Anm. 56. S. 394 38) Sanchon. p. 24.

des Todes, welcher auch zugleich, nach einer Vorstellung, die im A. T. dichterisch ist [39]), Beherrscher der Unterwelt war, hieß Muth, d. h. wie Philo im Sanchoniathon richtig das phönizische מות übersetzt, *Θάνατος* [40]). Als Herrscher in der Unterwelt vergleicht ihn Philo mit dem Pluton der griechischen Mythologie. Von seinem Culte in Gades und Carthago ist Einiges bekannt. In Gades hatte er einen Altar; ihm zu Ehren wurden hier Lobgesänge gesungen [41]). Der carthagische Unterweltsgott, ohne Zweifel ebendieser Muth, wurde von den Römern dem Dispater gleichgestellt, welcher dem etruskischen Mantus, dem Gott des Todes und der Unterwelt, entspricht und wie dieser mit dem Hammer dargestellt wurde [42]). Wie bedeutend aber die Stellung dieses Gottes im carthagischen Culte war, zeigt die grause Verfluchungsformel über Carthago, in welcher er als Dispater an erster Stelle genannt wird [43]); nicht minder bekundet es sich in der Scheu, welche die Römer vor dieser unheimlichen Gottheit in ihren Kriegen mit den Carthagern an den Tag legten. Livius bemerkt als etwas Außerordentliches, daß vor dem Anfange des dritten punischen Krieges und ebenso vor dem ersten Kriege mit Carthago dem Dispater zu Ehren die ludi ad Terentum veranstaltet wurden [44]). In der Mythologie war Mut der jüngste von den sieben Söhnen des Kronos und der Rhea, die einen Kreis chthonischer Gottheiten gebildet zu haben scheinen, und war mit einem seiner Brüder gleich nach seiner Geburt unter die Götter aufgenommen [45]). Er wurde hiernach, vielleicht wegen zwergförmiger Darstellung, wie denn auch der ägyptische Todesgott Besa als häßlicher Zwerg abgebildet ist [46]), als Kind gedacht. Eine Göttin der Unterwelt wird von Philo im Sanchoniathon mit griechischem Namen Persephone genannt. Er erzählt von ihr, wahrscheinlich in euhemeristischer Deutung eines Mythus vom Raube der Göttin durch den Unterweltsgott, Muth oder *Θάνατος*, daß sie als Jungfrau gestorben [47]). Außerdem finden sich vielfache Spuren von dieser Göttin. Die samaritanischen Sichemiten, welche sich selbst als Sidonier bezeichneten [48]), verehrten die Persephone als die Tochter Jephte's und hielten ihr zu Ehren ein Fest [49]); schon bei den Israeliten wird dieses zu Ehren der vom Vater geopferten Tochter alljährlich vier Tage lang gefeierte Fest erwähnt [50]). Hier hat offenbar ein Synkretismus stattgefunden, welcher in jüngerer Zeit noch dadurch erleichtert wurde, daß Persephone auch den an Jephte erinnernden Namen Iphigenie führte [51]), und daß die griechischen Mythen von Orestes und der Iphigenie, offenbar in synkretistischer Verschmelzung mit einem phönizischen Culte, in Palästina local geworden waren [52]). Die Vorstellungen von dieser phönizischen Unterweltsgöttin ordnen sich aber dem universellen Charakter der Astarte unter, welche auch als Todes- und Unterweltsgöttin verehrt wurde [53]). Mythisch ist sie jene stierköpfige [54]) Astarte, die als verschwindende Selene umherirrt [55]), oder von einem chthonischen Gott geraubt wird, und welche ältere und jüngere Synkrasie so oft mit der Europa, Harmonia, Io, Isis, Dido mythisch und historisch combinirt hat [56]). Im carthagischen Culte erscheint sie neben der *bona* Caelestis als *inferna* Caelestis [57]), welche mythisch das Schwesternpaar Anna und Dido repräsentirt, die bald als eins [58]), bald wieder als verschieden angesehen werden. Anna, חַנָּה, bedeutet bona; Dido wird schon von den Alten richtig *πλάνητις* (דִידָה, דִידא, abgekürzt aus יְדִידָה) übersetzt [59]) und bezieht sich auf die verschwindende und umherirrende Mondgöttin, welche der Persephone entspricht. Ihren chthonischen Cult in Carthago kennen wir aus Silius Italicus, welcher sie freilich mit der Stifterin von Carthago, Elissa, verwechselt, ein Irrthum, welcher jedoch in den bessern Quellen nicht vorkommt, welche die Stifterin Carthago's Elissa, nicht Dido nennen, oder diese von der Elissa wohl unterscheiden [60]). Ein düsterer Hain von Fichten und Taxus umschattete ihr Heiligthum. Hier wurde neben ihr auch dem Erebus, ohne Zweifel jenem Muth, geopfert. Dabei wird auf Menschenopfer, magische Incantationen und andere grause Bräuche hingewiesen [61]). Der phönizische Name der Persephone scheint Eloti, „meine Göttin" (weibliche Form von El oder Eloah: אֱלֹהָתִי oder אֵלָתִי) gewesen zu sein; denn eine Notiz im Etym. m. sagt, daß die entführte Europa, welche in der

---

39) Vergl. Job. 18, 14. Jes. 28, 15. 40) *Sanchon.* p. 36: *καὶ μετ' οὐ πολὺ ἕτερον αὐτοῦ παῖδα ἀπὸ Ῥέας ὀνομαζόμενον Μοὺθ ἀποθανόντα ἀφιεροῖ. Θάνατον δὲ τοῦτον καὶ Πλούτωνα Φοίνικες ὀνομάζουσι.* Das *ἕτερον αὐτοῦ παῖδα* weiset zurück auf p. 30: *πάλιν τῷ αὐτῷ γίνονται ἀπὸ Ῥέας παῖδες ἑπτά, ὧν ὁ νεώτατος ἅμα τῇ γενέσει ἀφιερώθη.* 41) *Philost.* Vita Apollon. V, 4: *τὸν θάνατον μόνοι ἀνθρώπων παιανίζονται.* *Aelian.* ap. *Eustath.* ad *Dionys.* 451. p. 185: *καὶ Θανάτου (βωμὸς ἵδρυται) εἰς γέρας τῇ κοινῇ ἀναπαύλῃ, ἤγουν τῷ τελευταίῳ δρόμῳ.* 42) *Serv.* ad Aen. X, 198; vergl. *Tertull.* ad nation. I, 10. 43) *Macrob.* Saturn. III, 9: Dispater, Vejovis, Manes *sive vos, quo alio nomine fas est nominare*, ut omnes illam Carthaginem exercitumque ... fuga formidine terroreque compleatis etc. Daß hier nicht zunächst römische Gottheiten angerufen werden, erhellt auch aus der mit dieser Devotionsformel verbundenen analogen Evocation (l. c.): si Deus si Dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela etc. 44) Epit. lib. 49. 45) Vergl. Anm. 39 auf dieser Seite. 46) Vergl. *Wilkinson* l. c. p. 431 sq. 47) *Sanchon.* p. 26. 48) *Joseph.* Antiq. XII, 5, 5.

49) *Epiph.* haer. 78. n. 23. Tom. I. p. 1055: *ἐν Σικίμοις ἐν τῇ νυνὶ Νεαπόλει, θυσίας οἱ ἐπιχώριοι τελοῦσι εἰς ὄνομα τῆς Κόρης, δῆθεν ἐκ προφάσεως τῆς θυγατρὸς Ἰεφθάε, τῆς ποτε προσενεχθείσης τῷ θεῷ εἰς θυσίας.* Vergl. p. 469. 50) Richt. 11, 40. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 552. 51) *Herod.* IV, 103. *Paus.* II, 35, 2. 52) Phön. 1. Bd. S. 622. 53) In der freilich unechten Stelle in *Plaut.* Merc. Act. IV. sc. 6: Diva Astarte, hominum deorumque vis, vita, salus, rursus eadem, quae est *Pernicies*, *mors*, *interitus*. 54) *Sanchon.* p. 34. *Plut.* de Is. et Osir. 19. 20. 55) *Virg.* Aen. I, 742. 56) Vergl. Phön. 2. Bd. 2. Bch. Cap. 2. 57) *Serv.* ad Aen. I, 734. Ein aedes Junonis Infernae als Rest eines phönizischen Cultus in Sardinien, bei *de la Marmora*, Voyage en Sardaigne. Tom. II. p. 486. 52. c. 58) Anna war anderer Name der Dido wie bei *Eustath.* ad Dion. 195. p. 121. *Eudocia* p. 112 gemeldet wird. Darauf kommt auch die Angabe des *Varro* ap. *Serv.* ad Aen. IV, 682. V, 4 hinaus, wonach Anna und nicht Dido sich verbrannt hätte. 59) *Timaeus* fr. 23. *Eustath* et *Eudocia* l. c. 60) Phön. 2. Bd. 1. Buch. 61) Vergl. *Sil. Ital.* I, 81 sq. Über Menschenopfer, welche der Dido zu Ehre fielen, s. Anm. 84. S. 420.

phönizischen Mythe die Astarte ist[62]), und „die jungfräuliche Göttin" (denn so ist offenbar das ἡ Παρθένος aufzufassen), bei den Phöniziern Ἑλλωτία geheißen habe[63]). Als παρθένος kennt aber die phönizische Mythologie die Astarte und daher auch die nach der obigen Seite hin zusammentreffende Persephone[64]).

Außer den bisher genannten Götterkreisen enthalten unsere Quellen bedeutende Spuren von mythologischen Classificationen der Götter. Sie finden sich zwar im Sanchoniathon, also in einer verdächtigen Quelle, vor; allein ein oberflächlicher Blick lehrt doch schon, daß seine mythologischen Perioden und die denselben angewiesenen Götter durchaus nicht willkürlich angesetzt sind, sondern auf hergebrachter Ansicht beruhen, wonach die Götter Phöniziens in der Urzeit drei Myriaden Jahre geherrscht hatten[65]). Sanchoniathon unterscheidet aber deutlich drei Zeitalter und ebenso viele Götterkreise mit bestimmten Classen und Geschlechtern. Dem ersten Kreise gehören zwölf Göttergeschlechter an, welche mit den Kindern der vorweltlichen Götter, Baau und Kolpia, beginnen, und mit den Kabiren, die in die zweite Periode hinüberreichen, abschließen[66]). Es sind Götter von uraltem Cultus, welche die Mythe aus diesem Grunde den höheren Gottheiten des zweiten Kreises der Zeit nach übergeordnet und in die Urzeit des werdenden Menschengeschlechtes, mit dessen Ausbildung sie beschäftigt sind, verwiesen hat. Diese zwölf Göttergeschlechter werden von Sanchoniathon also gruppirt: 1) Aion und Protogonos; 2) Φῶς, Πῦρ, Φλόξ; 3) Kasius, Libanus, Antilibanus und Brathy; 4) Samemrumos oder Ὑψουράνιος und Usoos; 5) Ἀγρεὺς und Ἀλιεύς; 6) Chusor oder Hephaistos, auch Ζεὺς Μειλίχιος genannt und dessen (nicht genannter) Bruder; 7) Τεχνίτης und Γήϊνος Αὐτόχθων; 8) Ἀγρος und Ἀγρούηρος oder Ἀγρότης; 9) die Ἀλῆται und Τιτᾶνες; 10) Ἄμυνος und Μάγος; 11) Μισώρ und Συδύκ und 12) ihre Kinder, die Kabiren mit Esmun und Taaut. Sodann folgen in der zweiten Periode drei Götterherrschaften auf einander, deren Repräsentanten ursprünglich die ersten Glieder einer alten Theogonie gebildet haben müssen[67]), was jedoch nicht hindert anzunehmen, daß sie mythologisch schon frühzeitig der älteren Götterordnung angeschlossen und von Philo (den wir übrigens von einer Travestie des Hesiod bei den Einzelnheiten seiner Mittheilungen hier nicht freisprechen) in dieser Stellung schon vorgefunden wurden. Obenan stehen in dieser zweiten Ordnung Eliun und Berut[68]). Dann folgt Uranos, welcher anfänglich Ἐπίγειος oder Αὐτόχθων geheißen (wie Philo in Hindeutung auf die alte kosmogonische Lehre, wonach der Himmel aus der Erde gebildet wurde, erzählt), mit seiner Schwester und Gattin Γῆ[69]), denen dann El oder Kronos mit zwei, ihm zur Seite stehenden, Rangordnungen von Gottheiten folgt, die der Zahl nach gleich sind, aber dem Range nach sich unterscheiden. Götter des ersten Ranges neben Kronos sind 22[70]), die Philo unter Hinweisung auf die gleiche Zahl der Buchstaben des Alphabets[71]) in folgender Reihenfolge aufführt:

א, El oder Kronos.

ב, Baityl.	ט, Astarte.	ע, Apollo.
ג, Dagon.	י, Rhea.	פ, Pontus.
ד, Atlas.	כ, Baaltis.	צ, Typhon.
ה, Persephone.	ל, Heimarmene.	ק, Nereus.
ו, Athene.	מ, Hora.	ר, Sido.
ז, Zeus Demarus.	נ, Kronos.	ש, Poseidon.
ח, Sadid.	ס, Zeus Belus.	ת, Hadod.

Diese Götter in der Umgebung des Kronos[72]) nennt Sanchoniathon θεοὶ σύνοντες, also dii consentes, dii complices, und zählt deren so viele, als Buchstaben des phönizischen Alphabets sind, in folgender merkwürdigen Stelle: „Vor diesen Begebenheiten (ehe nämlich Kronos aus Phönizien weggezogen) habe Taaut, indem er die Gestalten des Kronos und des Dagon und der übrigen zusammengehörigen Götter nachgeahmt, die heiligen Charaktere der Buchstaben gebildet"[73]). Mit dieser Stelle, deren richtigen Text wir erst jetzt durch die neue Ausgabe des Eusebius von Gaisford besitzen und die in ihrer verdorbenen Gestalt zu den seltsamsten Hypothesen Veranlassung gegeben hat[74]), muß man eine zweite verbinden, in welcher Philo von den Buchstaben des phönizischen Alphabetes[75]) als den Symbolen der höchsten Götter der Phönizier redet und, nachdem er unter Anderm von der symbolischen Bedeutung des schlangenförmigen Theta gehandelt, bemerkt: „Sie (die Phönizier) haben die Buchstaben, welche die Schlangen (durch

62) *Lucian.* De Syria Dea. 4. 63) Etym. magn. p. 332. l. 40: Ἑλλωτία, ἡ Εὐρώπη τὸ παλαιὸν ἐκαλεῖτο. ὅτι οἱ Φοίνικες τὴν Παρθένον Ἑλλωτίαν καλοῦσι. Hesych. v. Ἑλλωτία, ἑορτὴ Εὐρώπης, ἐν Κρήτῃ und id. v. Ἑλλώτης, Εὐρώπης, womit zu vergleichen Etym. magn. p. 333. l. 43: Ἑλλωτὶς Ἀθηνᾶ οὕτω καλουμένη, ἐτιμᾶτο ἐν Κορίνθῳ· καὶ ἑορτὴ Ἑλλώτια. Diese Göttin in Korinth hieß auch Φοινίκη. Vergl. Anm. 41. S. 394. 64) Sanchon. p. 30: παρθένος Ἀστάρτη. p. 26: Κρόνου δὲ γίνονται παῖδες Περσεφόνη καὶ Ἀθηνᾶ· ἡ μὲν οὖν πρώτη παρθένος ἐτελεύτα. 65) Vergl. Sync. p. 31: τὰ Φοινίκων τρισμύρια ἔτη. 66) Sanchon. p. 14—24. 67) Phön. I. Bd. S. 271. 68) Sanchon. p. 24.

69) Sanchon. p. 24 sq. 70) l. c. p. 26—34. 71) Außerdem nennt Sanchoniathon zwar noch den Melkarth p. 32; allein er wird ebenso wie Esmun nur ganz beiläufig und gelegentlich ein Sohn des Zeus Demarus genannt, sodaß man deutlich daraus sieht, daß Melkarth nicht diesem, sondern einem dritten nachfolgenden Göttergeschlecht angehörte. 72) Vergl. p. 28: οἱ δὲ σύμμαχοι Ἤλου (st. Ἴλου) τοῦ Κρόνου Ἐλωεὶμ (אלהים) ἐπεκλήθησαν, ὡς ἂν Κρόνιοι, οὗτοι ἦσαν οἱ λεγόμενοι ἀπὸ Κρόνου. 73) l. c. p. 38, im Texte des Eusebius von Gaisford Tom. I. p. 86: Πρὸ δὲ τούτων θεὸς Τάαυτος μιμησάμενος τῶν συνόντων θεῶν ὄψεις Κρόνου τε καὶ Δαγῶνος καὶ τῶν λοιπῶν (mit Beziehung auf die p. 26 anhebende Aufzählung) διετύπωσεν τοὺς ἱεροὺς τῶν στοιχείων χαρακτῆρας. Die älteren Ausgaben lesen hier: μιμησάμενος τὸν οὐρανὸν τῶν θεῶν λ., was Gaisford durch die Lesart der bessern Codd. C. D. E. F. G. τῶν συνόντων ersetzt hat. 74) Um anderer Hypothesen von Dupuis und Hug nicht zu gedenken, so hat bekanntlich Seyffarth diese Stelle in ihrem verdorbenen Texte zur Grundlage seines hieroglyphischen Systems und seiner Mythologie gemacht. 75) Sanchon. p. 44: ὁ δ' αὐτὸς (Philo) περὶ τῶν Φοινίκων στοιχείων ἐκ τοῦ Σαγχουνιάθωνος μεταβαλὼν θέα (nach Gaisford st. θεῖα) ὁποῖά φησι περὶ τῶν ἑρπυστικῶν καὶ ἰοβόλων θηρίων.

ihre Körperwindungen) beschreiben, in den Adytis der von ihnen erbauten Tempel vergöttert und ihnen Opfer, Feste und Orgien gefeiert, sie für die höchsten Götter und für die Lenker aller Dinge haltend"[76]). Aus der Vergleichung beider Stellen erhellt, daß dieser Kreis von höheren Göttern in der Umgebung des El ebenso viele derselben einschloß, als Buchstaben in dem hier gemeinten Alphabete sich befanden. Wir lassen es dahin gestellt, ob diese Eintheilung auf einer Theilung von 3×7 beruhe, oder ob hier eine bloße Spielerei zu Grunde liege, die in ganz ähnlicher Weise in der jüdischen Theilung der heiligen Bücher und der Schöpfungswerke nach den 22 Buchstaben des Alphabetes sich findet[77]), und in späterer Zeit auch auf das griechische Alphabet übertragen worden ist, dessen einzelne Buchstaben je nach ihren verschiedenen Zügen für Symbole der Götter ausgegeben werden[78]). Was die hier gemeinte Schrift angeht, so wird sie eine heilige genannt, und es kann also die uns bekannte phönizische nicht verstanden werden[79]), allein Philo nennt sie doch selbst *Φοινίκων στοιχεῖα*[80]), und es ist nicht gedenkbar, daß sie der Buchstaben mehr oder wenigere umfaßt habe, als das alte phönizische, hebräische, syrische und die davon abhängigen Alphabete, die sämmtlich schon in sehr früher Zeit die 22 Buchstaben enthielten. Auch zeigt ja deutlich die erstere Stelle, wonach die „*θεοὶ σύνοντες*, Kronos, Dagon und die übrigen" für Taaut die Prototypen des Alphabets waren, daß Sanchoniathon die eben vorher von ihm einzeln genannten Götter in der Umgebung des Kronos meint, die er auch sonst scharf von den übrigen scheidet und deren Reihe er ebenfalls wie hier mit den Brüdern Kronos oder El und Dagon eröffnet; diese „übrigen Götter" des höheren Ranges sind aber, mit Ausschluß des nur beiläufig erwähnten Melkarth, bei Sanchoniathon grade 22, sodaß auch der Buchstaben des Alphabets ebenso viele gewesen sein müssen, als er Urbilder derselben genannt hat. Es scheint nicht zufällig zu sein, daß die zweite Rangordnung von Göttern, welche den höhern 22 Mächten zur Seite steht, der Zahl nach übereinkommt; denn Sanchoniathon erwähnt daneben drei Gruppen von je sieben untergeordneten Göttern, welche Kinder der Astarte, der Rhea, zu denen auch Muth gehört[81]), und der Baaltis waren[82]), wozu er dann noch das zusammengehörige Götterpaar von Eros und Pothos, als Söhne der Astarte, hinzufügt, sodaß auch dieser Götter zweiten Ranges deutlich 22 an der Zahl sind. Das dritte Zeitalter und die ihm zugewiesenen Götter sind aus den Excerpten des Eusebius, die mit dem Weggange des Kronos aus Phönizien[83]) abschließen, nicht mehr bekannt. Daß aber noch eine dritte Götterordnung bei Sanchoniathon folgte, sieht man schon aus einem Bruchstücke bei Eusebius, in welchem „viele Zeitalter nachher" zwei Götter, Thuro Chusarthis und Surmobel, aufgeführt werden, die als Verfasser heiliger Schriften einen solchen Charakter in der dritten Ordnung ansprechen, wie Taaut ihn neben den Göttern der zweiten Ordnung behauptet[84]). Auch läßt sich voraussetzen, daß Sanchoniathon in dem dritten Zeitalter die Mythen von dem bereits gelegentlich von ihm eingeführten Herakles ausführlich behandelt habe. In einem wahrscheinlich Sanchoniathonischen Bruchstücke bei Joannes Lydus[85]) folgt auch auf das Zeitalter des Kronos noch ein drittes, des Zeus, also des Zeus Belus, welcher hiernach den Göttern des dritten Zeitalters vorgestanden hätte, wie El oder Kronos denen des zweiten.

Kosmogonie und Theogonie. Über die kosmogonischen und theogonischen Ansichten der alten Phönizier sind noch zahlreiche Bruchstücke vorhanden, die in ihrer großen Mannichfaltigkeit sowol von dem religiösen Charakter als von dem Forschungsgeiste des Volkes Zeugniß geben; denn wie überhaupt die Speculation der Orientalen der Erforschung des Göttlichen zugewandt war, so richtete sich insbesondere der rege Forschungstrieb der Phönizier und, wie Virgil bezeugt[86]), auch der Karthager, der Lösung jener geheimnißvollen Räthsel zu, die sich an die Entstehung der Welt knüpfen und die in dem altorientalischen Ideenkreise darum von so großer Wichtigkeit waren, weil sie das innerste Wesen der heidnischen Religion berühren. Denn die Götter der Naturreligionen waren durch die Welt bedingt, weil sie für diese selbst und für die in ihr wirkenden Mächte gehalten wurden. Erst mit der Entstehung jener kann auch das Leben und die Thätigkeit dieser beginnen, wie sie mit ihr auch wieder aufhören muß. So handelte es sich denn in den Kosmogonien des heidnischen Alterthums nicht sowol um den uranfänglichen Zustand und die Bildung der Welt, sondern vielmehr um das ursprüngliche Sein der durch sie bedingten Gottheit. Die Idee des Göttlichen war

76) *Sanchon.* p. 48, bei *Gaisford* p. 94: *καὶ τὰ μὲν πρῶτα στοιχεῖα* (vergl. *Suid.* p. 511: *πρῶτα στοιχεῖα, ὁ ἀλφάβητος*, *Bernhardy* ad l. u. Lepsius, Rhein. Mus. für Philologie. Jahrg. 1836. 4. Bd. S. 142—148) *τὰ διὰ τῶν ὄψεων* (sc. *ὑποσημαινόμενα* oder *ὑπογεγραμμένα*, mit Beziehung auf die vorangehenden Worte, p. 44, in denen es von der durch Taaut vergötterten Schlange heißt: *ποικίλων σχημάτων τύπους ἀποτελεῖ*, vgl. *Lobeck*, Aglaopham. p. 1340) *ναοὺς κατασκευασάμενοι, ἐν ἀδύτοις* (Cod. A. H. statt *ἐν αὐτοῖς*) *ἀφιέρωσαν καὶ τούτοις θυσίας καὶ ἑορτὰς ἐπετέλουν καὶ ὄργια, θεοὺς τοὺς μεγίστους νομίζοντες καὶ ἀρχηγοὺς τῶν ὅλων.* Diese Stelle ist aus einer Schrift Philo's über die Buchstaben des phönizischen Alphabets: *εἴρηται δὲ ἡμῖν περὶ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Ἐθωθίων*, d. i. *τύπων*, die Buchstaben. 77) Vergl. das Fragment aus der *λεπτὴ γένεσις* bei *Sync.* p. 5. 78) Vergl. *Lobeck* l. c. p. 1340 sq. Ein Überbleibsel phönizischer Deutungen des Alphabets mag die Angabe enthalten: *Ἄλφα καλεῖται ὁ Ὄσιρις ὑπὸ Βυβλίων.* *Bekker*, Anecdota. p. 381. 79) Vergl. auch *Sanchon.* p. 6. *Philostr.* Vita Apollon. V, 5. 80) p. 44.

81) s. Anm. 40. S. 407. 82) p. 30 sq. 83) Sanchoniathon verläßt ihn in Ägypten, S. 38, von da wandte sich Kronos in den mythischen Westen, wie man aus den mannichfachen Mythen von seiner Herrschaft daselbst, welche sicher phönizisch sind, schließen darf. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 258. 2. Bd. 2. Buch. 84) *Sanchon.* p. 42. 85) De mens. IV, 48. p. 83: *οἱ δὲ Φοίνικες βασιλέα φασὶν αὐτὸν* (sc. *Δία*) *γενέσθαι δικαιότατον, ὥστε τὴν περὶ αὐτοῦ δόξαν κρείττονα γενέσθαι τοῦ χρόνου* sc. *τοῦ Κρόνου*, womit zu vergleichen die andere Sanchoniathon'sche Stelle des *J. Lydus*, Fragm. Caseol. l. c. p. 115: *[οἱ δὲ Φοίνι]κες κατὰ τ[ὸν τῆ]ς ὁμωνυμίας [τρόπον] ... ἄλλως πως περὶ Κρόνου ἔχου[σιν], [ὡς ἐκ τῆ]ς δευτέρας [Φο]ινικικῶν τοῦ Ἑρεννίου Φίλωνος [ἔστι λαβεῖ]ν.* 86) Aen. I, 740—747.

aber in dem religiösen Bewußtsein des Alterthums zu tief gewurzelt, als daß die Vorstellung hätte Raum gewinnen können, die Gottheit sei einmal nicht gewesen. Alle orientalischen Kosmogonien gehen daher von der Ewigkeit des göttlichen Seins aus. Nach der Grundansicht der Naturreligion des alten Orients gab es aber zwei Gottheiten, die in ihrem weitumfassenden Begriff die Ideen der übrigen Götter in sich vereinigen und die in ihrem gemeinsamen Zusammenwirken als die Ursache alles Werdens und Vergehens angesehen wurden, ein actives oder männliches und ein passives oder weibliches Princip. Sie sind in allen Kosmogonien die Urprincipien, und die gesammte kosmogonische Speculation bewegt sich um die Frage nach der ursprünglichen Qualität des göttlichen Seins, d. h. in diesem Ideenkreise, in welchem Zustande die beiden göttlichen Potenzen ursprünglich waren und wie aus ihrem Zusammenwirken die Welt geworden ist. Dabei setzte die religiöse Grundansicht von dem Wesen der beiden ersten Gottheiten für die kosmogonische Speculation gewisse Schranken. Denn da sich nun einmal ein Kreis von Vorstellungen an sie angeschlossen hatte, so kommen auch alle kosmogonischen Versuche, die ursprüngliche Qualität des göttlichen Seins zu bestimmen, auf ihn wieder zurück; sie unterscheiden sich nur darin, daß die eine Kosmogonie diese, die andere jene Vorstellung aus dem Begriff des männlichen und weiblichen Naturprincips herausnimmt, die dann zusammen als ursprüngliche Potenzen oder als kosmogonische Factoren gesetzt werden. Die Weitschichtigkeit der Gottesbegriffe gestattete hierbei einen gewissen Spielraum. Die weibliche Naturgottheit hatte einen vorwaltend physischen Charakter, weswegen sie als Erde, Wasser, Meer, Luft, Nacht potenzirt wird; die männliche wurde als das geistige Urwesen, als Princip des geistigen Lichtes und Lebens, angesehen, und so konnte denn bei den weitschichtigen Begriffen von dem Wesen und Wirken der höchsten Mächte ihre primitive Wirksamkeit sehr verschieden gedacht werden. In der phönizischen Religion galt als männliches Urwesen Baal, El oder Kronos, welcher deshalb der alte, der ewige Baal, Baliton, bei den Babyloniern Belitan hieß [87]). Da er aber in seinem Charakter als Belitan nicht in unmittelbarer Relation zur Welt stand, sondern durch ein Mittelwesen, welches mythisch als Sohn desselben, als der andere Baal, Kronos oder Herakles, genannt wird, auf die Welt einwirkte, so unterschieden die Phönizier auch eine zwiefache demiurgische Thätigkeit desselben; denn wie der über die phönizische Religion aus guten Quellen wohl unterrichtete Damascius sagt, „die Phönizier machen den Kronos einmal zu dem Dämon, welcher den Demiurgen leitet; er stehe nämlich der Welt vor nicht als Weltschöpfer, sondern als ihr Wohlthäter und Beschützer; dann aber feiern sie den Kronos auch als den Demiurgen, welcher den Entwurf der Welt in sich selber geschaut" [88]). So ist nun in den Sanchoniathon'schen Mythen El oder Kronos, der Gott von Byblus und Berytus, das ordnende Princip bei der Weltbildung [89]); nach der anderen Vorstellung erscheint an dessen Stelle ein Mittelwesen, bald der tyrische Herakles, bald Chusor Phtha, als Werkzeug des Demiurgen [90]). Als passives Urprincip wurde die weibliche Naturgottheit angesehen, weswegen die dem Baal oder Kronos zur Seite stehenden Göttinnen, die Astarte [91]), die Göttin von Byblus [92]), Berytus [93]), Aphaka [94]), Paphos [95]) und die syrische Derketo [96]) als Weltbildungsstoff potenzirt werden. Die phönizische und babylonische Kosmogonie hat aber außerdem für die weibliche Naturgöttin in ihrer kosmogonischen Potenz zwei Personificationen geschaffen, die zwar nur Modificationen jener Göttin sind, aber doch als selbständig erscheinen und ohne Zweifel auch ihren besondern Cult hatten: die eine, Mot, die Mutter der irdischen Wesen, die andere, Baau, die Erzeugerin der göttlichen Mächte, jene entsprechend der Latona, diese der Asteria, welche als Schwestern mit dem tyrischen Zeus oder Baalsamim und dem Herakles oder Melkarth in Tyrus genealogisch verbunden werden [97]). Der Name der Mot ist als phönizische Göttin nur aus Sanchoniathon [98]) bekannt und ist ein ägyptisches Wort, welches Mutter bedeutet und ein Beiname oder eine Qualitätsbestimmung der Isis war [99]). Sie entspricht der babylonischen Omorka, dem Urweib, aus deren gespaltenem Leib der Demiurg Bel Himmel und Erde bildete [1]). Während Sanchoniathon aus der Mot die irdischen Geschöpfe sich entwickeln läßt, stellt er dagegen als die Mutter der Götter die Baau hin, indem er von ihr die Göttergeschlechter ausgehen läßt [2]), welche freilich bei ihm zu Menschen gestempelt sind, was jedoch bei seinem Euhemerismus nicht irre machen kann. Der Name Baau, den Sanchoniathon kosmogonisch durch Nacht deutet, muß schon frühzeitig ein terminus technicus zur Bezeichnung der Ursubstanz gewesen sein; denn er findet sich schon in der Mosaischen Kosmogonie in dem תֹהוּ וָבֹהוּ, tohu und bohu, Gen. 1, 1 und hat sich in dem von der Göttin zu Aphaka benannten See Boeth [3]), in dem *Βαώϑ* [4]) und *βυϑός* der Gnostiker, endlich in der ägyptischen Buto erhalten. Dieser Göttin entspricht ganz die babylonische Tauthe, welche Eudemus die Göttermutter nennt [5]) und deren Namen (תהות st. תהו, wie בהות st. בהו) einen merkwürdigen Beleg von der frühen gleichmäßigen Verbrei-

87) Anm. 83. 88. S. 385. 88) s. die Stelle Anm. 28. S. 388.

89) *Sanchon.* p. 26 sq. 90) s. Anm. 14. Seite 412. 91) Vergl. *Joan. Lyd.* de mens. II, 10: *πρωτογενῆ ὕλη, ἣν καὶ Ἀστερίαν καὶ Οὐρανίαν καλεῖ τὰ λόγια* mit Anm. 43. S. 388. 92) Vergl. *Nonn.* Dionys. XLI, 107. 93) Vergl. ib. 98 sq. 94) Darauf deutet der Name des mit der Göttin selbst wol identificirten Sees Boeth, בהות, hin. 95) *Apul.* Metam. IV. p. 90 Bip.: rerum naturae prisca parens et elementorum origo initialis. 96) *Plut.* vita Crass. 27. 97) *Cic.* de nat. Deor. III, 16: Quartus (Hercules) est Jovis et *Asteriae* (vergl. Anm. 91 auf dieser Seite) *Latonae sororis.* 98) p. 10. 99) s. unten Anm. 46. S. 414.

1) *Beros.* p. 50. 2) p. 14. 3) *German.* in *Arati* phaenom. c. 24. 4) *Epiph.* haer. 25. Tom. I. p. 78. 5) *Damasc.* De princip. p. 384. ed. *Kopp.*

tung kosmogonischer Ideen bei den Semiten ist, da die Bezeichnung Tauthe und Baau oder Baoth unverkennbar schon in den beiden Bezeichnungen des Mosaischen Chaos tohu und bohu vorkommen.

Diese kosmogonisch-theogonischen Grundideen hat nun die Speculation innerhalb der oben angedeuteten Schranken weiter ausgebildet, und so sind die Kosmogonien entstanden, deren wir noch drei besitzen, zwei aus Eudemus, einem Schüler des Aristoteles, und eine dritte aus Philo's Sanchoniathon, die in ihren Grundzügen sich auch bei Nonnus wiederfindet. Was das Alter derselben angeht, so bekundet sich jene bei Sanchoniathon schon dadurch als viel jünger, daß sie ganz unter ägyptischem Einfluß steht, wovon in den beiden andern noch keine Spur vorkommt. Von diesem letzteren aber ist die eine aus dem Sidonier Mochus entnommen, einem gefeierten Schriftsteller spätestens aus dem 12. Jahrh. v. Chr. So wenig ein Grund vorliegen kann, die Echtheit derselben bis auf die eingestreuten Deutungen des Damascius zu beanstanden, so kommt doch augenscheinlich der anderen ein höheres Alter zu. Eudemos nennt sie die Kosmogonie der Sidonier. Sie war, demnach zu urtheilen, priesterlich sanctionirte Lehre der Sidonier und wol aus deren Religionsschriften entnommen, während die abhängige Lehre des Mochus ursprünglich in dem Verhältnisse zu ihr stehen mochte, wie die von Sanchoniathon erwähnten priesterlichen Erläuterungsschriften zu den Religionsschriften der Berytier. 1) Die sidonische Kosmogonie lautet nun so: „Die Sidonier setzen nach demselben Schriftsteller (Eudemus) vor allen die Zeit, das Verlangen und den Nebel (*Χρόνον καὶ Πόθον καὶ Ὁμίχλην*). Aus der Vermischung des Verlangens und des Nebels als der beiden Urprincipien sei die Luft, *Ἀήρ*, und der Lufthauch, *Αὔρα*, geworden. Unter der Luft verstehen sie das Ungetrübte, das Intelligibele, unter dem Lufthauch aber das animalische Prototyp des aus ihr sich bewegenden Intelligibeln. Wiederum sei aus diesen ein Ei geworden vermöge des intelligibeln Verstandes" [6]). Die Zeit ist in dieser Kosmogonie nicht, wie im Systeme der Orphiker, den beiden anderen kosmogonischen Factoren als ein Früheres übergeordnet; sie ist hier vielmehr eine Abstraction des mythischen Begriffes vom Belitan oder vom Kronos, welcher, ganz in Übereinstimmung mit der anderweitigen Lehre der Phönizier [7]), nicht in unmittelbare Verbindung mit dem weiblich gedachten Urstoff tritt, sondern durch ein Mittelwesen, das Verlangen, kosmogonisch thätig wird. So entspricht der phönizische Kronos in dieser kosmogonischen Trias ganz dem *χρόνος*, den Pherekydes mit dem Zeus, als *ἔρως*, und mit der Chthonia, der noch indifferenten Gestaltung der Erde, als die Urpotenzen setzt [8]). Wenn ferner in dieser Kosmogonie der Nebel Weltbildungsstoff ist, so soll damit die erste noch unvollkommene Gestaltung der Naturgöttin bezeichnet werden. Als Indifferenz von Dichtem und Flüssigem, von Licht und Dunkel ist der Nebel eine in diesem Kreise der Speculation recht wohl gewählte Bezeichnung der Grundstoffe, zumal wenn man sich erinnert, daß schon den alten Phöniziern die Atomistik beigelegt wird, deren unendlich theilbare Körperchen schon von den Alten mit dem Nebel verglichen werden [9]). Das dritte Urprincip *Πόθος* muß ebenfalls als Prototyp einer Gottheit aufgefaßt werden. Nach seiner vermittelnden Stellung zwischen dem *χρόνος* und dem weiblichen Naturprincip denkt man hier an den tyrischen Baal-Herakles, welcher in ebendiesem vermittelnden Charakter auch in dem Bruchstücke einer kosmogonischen Mythe bei Nonnus vorkommt. Der tyrische Herakles wird nämlich bei Nonnus als *Γάμος* bezeichnet, welcher dem schlafenden Zeus (dem Urprincip in seiner Passivität von der Weltbildung) unreine Träume vorgaukelte, die ihm den Samen entlockten, aus dessen Vermischung mit dem weiblichen Urprincip dann die ersten kosmogonischen Zeugungen hervorgingen [10]). Weiter entsteht in unserer Kosmogonie durch die Einigung des Verlangens, als Äußerung des höchsten Urprincips, mit der bisher noch passiven Urmaterie die erste Regung in dem nur mit Nebeltheilchen erfüllten Weltraum, und so wird die *Ἀήρ*, die Luft, und die *Αὔρα*, der Lufthauch, die Luftströmung, jene das passive, diese das active Princip. Auch hier wird man die atomistische Grundlage des Systems nicht verkennen. Die Ansicht, daß aus der Luft und vermittels der Luftströmungen die ersten festen Gestaltungen sich gebildet haben, beruht auf der Wahrnehmung, daß kleine, in der Luft schwebende und beim Sonnenscheine wahrnehmbare Körperchen auf- und nieder- und so, wie es scheint, um sich zu vereinigen, gegen einander sich bewegen (corpuscula minuta in adversum ferri alia sursum, alia deorsum, varie concursantia, wie *Seneca*, Quaest. Nat. V, 1 sagt). Um diese Bewegung in der *Ἀήρ* zu veranlassen, ist in unserer Kosmogonie die *Αὔρα* da, und so kann denn eine Verbindung der im Weltraume sich bewegenden Atome zu einem dichten Körper zu Stande kommend gedacht werden. Dieser ersten Gestaltung wird die Form eines Eies zugeschrieben, weil dabei die Vorstellung ist, daß es durch schnelle Rotation [11]) sich gebildet habe; denn eine andere Vorstellung paßt offenbar in diesem kosmogonischen System nicht. Dabei soll jedoch nicht verkannt werden, daß die Idee vom Weltei hier bereits vorausgesetzt ist. Diese ist aber gewiß nicht ursprünglich phönizisch, sondern eher assyrisch; wenigstens hat das Ei in der assyrischen Mythe, wonach die Tauben (sie waren der syrischen Göttin heilig) es am Euphrat brüten, und daraus die Derketo [12]), oder, nach

6) *Damasc.* l. c. p. 385: *Σιδώνιοι δὲ κατὰ τὸν αὐτὸν* (nämlich Eudemus) *πρὸ πάντων Χρόνον ὑποτίθενται καὶ Πόθον καὶ Ὁμίχλην. Πόθου δὲ καὶ Ὁμίχλης μιγέντων ὡς δυοῖν ἀρχῶν Ἀέρα γενέσθαι καὶ Αὔραν, Ἀέρα μὲν ἄκρατον τοῦ νοητοῦ παραδηλοῦντες, Αὔραν δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ κινουμένου τοῦ νοητοῦ ζωτικὸν πρωτότυπον. πάλιν δὲ ἐκ τούτων ἀμφοῖν ὤτον* (lies *ὠὸν*) *γεννηθῆναι κατὰ τὸν νοῦν οἶμαι τὸν νοητόν.* 7) s. Anm. 28. S. 389.

8) Vergl. den Art. Pherecydes von Preller. 3. Sect. 22. Th. S. 242. 9) *Seneca*, Quaest. nat. V, 2. 3. 10) *Nonnus* Dionys. XL, 402 sq. 11) Daher bei *Aristoph.* Av. v. 497: *μελανόπτερος ᾠόν.* 12) *Hygin.* fab. 197.

Anderen, die syrischen Götter [13]) hervorgehen, seine natürliche Stelle. 2) Die Kosmogonie des Mochus kann als eine theilweise Rectificirung und weitere Ausbildung der vorstehenden angesehen werden. Wir theilen sie hier mit und begleiten sie dann mit einigen Bemerkungen. „Das Erste," sagt Mochus, dessen Worte man leicht von denen seiner griechischen Referenten unterscheiden wird, „war der Äther und die Luft, sie, die zwei Urprincipien, aus denen geboren wurde Ulomus, der intelligible Gott; ihn halte ich (Damascius) für das Höchste des Intelligibeln. Aus ihm sei, da er sich mit sich selbst begattet, geboren zuerst Chusorus, der Eröffner, dann ein Ei. Dieses nennen sie (?) die intelligibele Vernunft, den Eröffner aber Chusorus, die intelligibele Kraft, weil sie zuerst unterschieden die ununterscheidbare Natur, wenn nicht etwa nach den beiden Principien das Höchste (des Intelligibeln) der Eine Wind ist, das Mittlere aber die zwei Winde, der Südwest- und der Südwind. Sie setzen diese auch wol vor den Ulomus; Ulomus wäre dann der intelligibele Verstand, der Eröffner Chusorus aber die erste Ordnung nach dem Intelligibeln, das Ei der Himmel; denn von diesem heißt es, es sei entzwei gebrochen und von den beiden Hälften sei Himmel und Erde geworden [14])." Man sieht dieser Kosmogonie an, daß sie Fragen zu lösen sucht, welche die erstere, beiweitem einfachere, unbeantwortet gelassen hatte. Die erste kosmogonische Trias, Chronos, Pothos, Homichle, ist weggelassen, was man füe eine vom naturphilosophischen Standpunkt versuchte Kritik des älteren Systems ansehen kann. Denn die Zeit und das Verlangen sind nur theologische Abstractionen, die physisch hier nichts erklären, ja in ihrer Verbindung mit dem Nebel widersinnig sind, sodaß sie dem Mochus, dessen naturphilosophisches Streben auch die Angabe des Posidonius bekundet, wonach er der Urheber der Atomistik war [15]), mit Recht anstößig sein konnten. Er setzte daher zwei einander verwandte Potenzen als Urprincipien, die bei gegenseitiger Einwirkung als kosmogonische Mächte eher gedenkbar sind, die Ἀήρ, d. h. das Element, welches die Erde umgibt und in welchem die irdischen Lebewesen einathmen, und den Αἰθήρ, welcher als eine geistige und feurige Substanz, die die Erde sammt der sie umgebenden ἀήρ, gleich einem Gürtel, umschloß, gedacht, und als das Lebenselement dee Himmlischen aufgefaßt wurde [16]). Der Äther erscheint daher in fast allen Kosmogonien bei Hesiod [17]), Pherekydes [18]), Acusilaus [19]), den Orphikern [20]), Hygin [21]) u. A. als Urelement, und wird theologisch als Zeus gedeutet, welcher die Hera als die Luft umschlungen hält [22]). Aus diesen beiden Principien ging nun, nach der Lehre des Mochus, Ulomus hervor. Die speachliche Bedeutung dieses Wortes ist ganz unverfänglich. Ulom, עֻלָם, ist phönizische Aussprache des hebräischen olam, עֹלָם. Dieses bedeutet im ältern biblischen Sprachgebrauch, gemäß der radix עָלַם, dunkel sein, — die (dunkele) Vorzeit, dann aber die Zeit in ihrer unendlichen Ausdehnung. Im späteren jüdischen Sprachgebrauch bedeutet abee עֹלָם außerdem noch die Welt [23]). Die erstere Bedeutung, die Zeit, die Ewigkeit, paßt in diese Kosmogonie nicht; denn die Zeit wird kosmogonisch immer als Urprincip entweder allen andern kosmogonischen Factoren übergeordnet, oder den Urprincipien gleichgestellt und auch der hermaphroditische Charakter des Ulom will sich zu dieser Bedeutung nicht schicken. Auch der κόσμος kann nicht gemeint sein; denn erst nach ihm folgt bei Mochus die erste, noch unvollkommene Gestaltung des κόσμος, das Weltei. Wir halten im Hinblick auf die Bedeutung des Wortes, dann in Erwägung der anderweitigen Lehre der Phönizier und endlich in Berücksichtigung der kabbalistischen und gnostischen Ansichten von den Äonen, den Ulom für das Urbild der Welt, oder, wie Damascius sagt [24]), für den Entwurf der Welt, welchen nach phönizischer Lehre der erste Demiurg Kronos in sich selbst geschaut, und dessen Realisirung er dem zweiten Demiurgen, bei Mochus Chusor-Phtha, überließ. Damit kommen namentlich die Ideen vom phönizischen Aion, bei Sanchoniathon, Damascius und Nonnus, ganz überein, wie bei der nächstfolgenden Kosmogonie ins Licht zu setzen ist. Daß nun diese Lehre vom Ulom oder Aion, die doch allem Anschein nach von großer Wichtigkeit war, und ebenso der in den Kosmogonien so gewöhnliche Äther in der sidonischen Kosmogonie noch fehlen, ist offenbar wieder ein Zeichen eines höheren Alters derselben. Mochus gibt auch deutlich zu verstehen, daß ihm diese ältere Kosmogonie vorlag; denn wenn ee sagt, daß man die Winde, welche die Urelemente in Bewegung setzten und eine Einigung derselben bewirkten, wol vor den Ulomus setze, während sie bei ihm erst nachher ihre Wirksamkeit beginnen, so ist damit ausgedrückt, daß, wie eben die sidonische Kosmogonie lehrt, diese Einigung zum Weltei durch die Auea gleich nach den Urpotenzen zu Stande kam, und daß dabei von dem Ulom ganz abgesehen wurde. Der weitere Foetgang der Kosmogonie des Mochus ist leicht verständlich: aus dem urweltlichen Gott Ulom emanirt die erste Gestalt der Welt, das Weltei, sammt dessen „Eröffner Chusorus," dee das Weltei spaltet und aus den beiden

13) *Arnob.* adv. nation. I, 36. 14) *Damasc.* l. c. p. 385: *ὡς δὲ ἔξωθεν Εὐδήμου τὴν Φοινίκων εὑρίσκομεν κατὰ Μῶχον μυθολογίαν Αἰθὴρ ἦν τὸ πρῶτον καὶ Ἀήρ· αἱ δύο αὗται ἀρχαί, ἐξ ὧν γεννᾶται Οὐλωμός, ὁ νοητὸς θεός, αὐτὸ οἶμαι τὸ ἄκρον τοῦ νοητοῦ, ἐξ οὗ ἑαυτῷ συνελθόντος γεννηθῆναί φησι Χουσωρὸν Ἀνοιγέα πρῶτον, εἶτα ᾠόν· τοῦτον μὲν οἶμαι τὸν νοητὸν νοῦν λέγοντες, τὸν δὲ Ἀνοιγέα Χουσωρὸν τὴν νοητὴν δύναμιν ὅτι πρώτην διακρίνασαν τὴν ἀδιάκριτον φύσιν, εἰ μὴ ἄρα μετὰ τὰς δύο ἀρχὰς τὸ μὲν ἄκρον ἐστὶν ἄνεμος ὁ εἷς, τὸ δὲ μέσον οἱ δύο ἄνεμοι, Λὶψ δὲ καὶ Νότος· ποιοῦσι γάρ πως καὶ τούτους πρὸ τοῦ Οὐλωμοῦ. ὁ δὲ Οὐλωμὸς αὐτὸς ὁ νοητὸς εἴη νοῦς, ὁ δὲ Ἀνοιγεὺς Χουσωρὸς ἡ μετὰ τὸν νοητὸν πρώτη τάξις, τὸ δὲ ᾠὸν οὐρανός· λέγεται γὰρ ἐξ αὐτοῦ ῥαγέντος εἰς δύο γενέσθαι οὐρανὸν καὶ γῆν, τῶν διχοτομημάτων ἑκάτερον.* 15) *Strab.* XVI. p. 757.

16) Vergl. *Cic.* De nat. Deor. I, 11. II, 15. 25. 36. 46. 17) Theog. v. 124. 18) Bei *Prob.* ad *Virg.* Eclog. VI, 31. 19) Fr. 1. Fragm. historic. graec. p. 160. ed. *Didot.* 20) Argon. v. 13. 21) Fab. prooem. 22) *Eurip.* ap. *Cic.* De nat. Deor. II, 25. 23) *Buxtorf*, Lexicon Chald. Talm. p. 1620. 24) s. Anm. 28. S. 388.

Hälften den Himmel und die Erde bildet. Weniger deutlich ist aus der unvollständigen Mittheilung des Damascius, welche Bewandtniß es mit der von Posidonius behaupteten Atomistik des Mochus hatte. Sie wird zwar in dieser Kosmogonie nicht ausdrücklich gelehrt, aber doch angedeutet. Denn erstens konnten Luft und Äther nur unter der Voraussetzung als Urelemente gesetzt werden, daß in ihnen Körperchen sich befanden, durch deren Einigung die erste feste Gestalt, das Weltei, sich bildete; zweitens ist auch nicht abzusehen, welche Bedeutung sonst die Winde, welche Mochus offenbar als später hinzugekommene Qualitätsbestimmungen der Urelemente setzte, hier haben könnten, als die unendlichen Theile der Urelemente mit einander zu verbinden und so das Weltei zu Stande zu bringen. Ist dieses auch nicht die atomistische Lehre in derjenigen Gestalt, in der sie Democritus aufgestellt hat, so ist es doch eine Prämisse derselben, und beruht auf der Wahrnehmung, die auch der Atomistik zu Grunde liegt, daß die Luft mit Stäubchen angefüllt ist, aus deren Vereinigung man die ersten festen Gestaltungen ableiten zu können glaubte. Bei der offenbaren Abhängigkeit des Mochus von der älteren Kosmogonie der Sidonier, die ebenfalls von solchen Prämissen der Atomistik ausgeht, ist daher die Angabe des Posidonius, daß Mochus die Atomenlehre erfunden habe, wol dahin zu erklären, daß die Abhängigkeit des Mochus von früheren kosmogonischen Versuchen ähnlicher Art dem Posidonius nicht bekannt gewesen ist. — 3) Die Kosmogonie des Sanchoniathon hat einen wesentlich anderen Charakter. Sie ist, wie sich zeigen wird, ein Flickwerk aus ägyptischen und phönizischen Ansichten, möge dieses nun aus den Taautschriften so übertragen sein, wie Philo behauptet [25]), oder von dem letzteren, dessen entstellende Hand jedenfalls hier im Spiele ist, nach ägyptischen und phönizischen Vorbildern zusammengesetzt sein. Wir theilen sie zur leichtern Übersicht in sechs Abschnitte oder kosmogonische Perioden ein, in denen die Entstehung der Welt und ihrer Bewohner in stufenmäßiger Ordnung vor sich geht. 1) Der vorweltliche Zustand. „Sanchoniathon setzt," sagt Philo, „als Anfang aller Dinge eine dunkele und wehende Luft, oder das Wehen einer finstern Luft (*ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους*) und ein trübes, finsteres Chaos (*χάος θολερὸν ἐρεβῶδες*). Diese seien unendlich und der Zeit nach unbegrenzt" [26]). Auch hier ist, wie in allen Kosmogonien, ein actives und passives Urprincip: jenes als pneumatische, dieses als materielle Potenz gedacht; jenes die Luft als ein sich bewegendes, und daher windig, *πνευματώδης*, und Wehen, Windeshauch, *πνοή*, genannt, dieses das starre, regungslose Chaos, oder der noch passive Urstoff. Wie hier bei Sanchoniathon, so sind auch in den beiden vorstehenden Kosmogonien die Winde ebenfalls kosmogonisch thätig [28]), aber nicht nach atomistischer Ansicht, welche hier dadurch ausgeschlossen wird, daß neben dem Lufthauch ein vorhandener Stoff gesetzt wird, welcher als ewiges Chaos bezeichnet ist. 2) Das Princip der ersten Bildungen. Sanchoniathon fährt fort: „Als aber der Windeshauch seine eigenen Principien in Liebe begehrte, entstand eine Mischung; diese Verbindung wird Verlangen, *πόθος*, genannt; selbiges ist aller Dinge Anfang; er (der Windeshauch) erkannte aber seine Schöpfung nicht" [27]). Die Urkraft, welche in vorweltlicher Zeit als Windeshauch die Urstoffe in Bewegung setzte, ohne sie zu verbinden und zu gestalten, tritt hier in das erste noch unvollkommene Stadium der Entwickelung; vorher nur rohe Kraft, wird sie jetzt ein fühlendes, aber noch nicht seiner selbst bewußtes, erkennendes Wesen. Es erwacht die bisher in dem Urgrund der Dinge noch schlummernd gedachte Liebe, die wieder das Verlangen nach Einigung der bisher sich abstoßenden Urstoffe [29]) weckt und so die ersten Gestaltungen ins Dasein ruft. Philo bewegt sich auch hier noch durchaus im Kreise altphönizischer Vorstellungen. Daß die Gottheit, nach einer recht aus dem Wesen der pantheistischen Religionsansicht sich ergebenden Vorstellung, erst in und mit ihren kosmogonischen Gestaltungen sich stufenmäßig entwickelte, ist echt phönizische Ansicht. Auch der Pothos, den die alte sidonische Kosmogonie neben der anfangslosen Zeit und dem Nebel als Urprincip setzt, erscheint in der vorweltlichen Zeit noch in Passivität und beginnt erst mit der Einigung der atomistischen Urstoffe zum Weltei seine kosmogonische Wirksamkeit. Dasselbe drückt die rohe Mythe aus, wonach Herakles von Tyrus in dem Charakter des *Γάμος* den noch schlafenden Zeus durch unreine Träume zu unwillkürlichen Zeugungen bringt [30]). Zwar erwähnt Mochus in seiner Kosmogonie eines solchen vermittelnden Wesens als Urprincips nicht; allein er setzt dafür den Äther, welcher als geistiges, weltbildendes Princip gedacht wurde, und seine Vorstellung war wol ganz dieselbe, wie die des Pherekydes, welcher seinen kosmogonischen Zeus als Äther und auch als Eros potenzirt, wie denn auch der tyrische Herakles mystisch als Äther bezeichnet wird [31]), was schwerlich eine andere als kosmogonische Beziehung haben kann. Wenn übrigens Sanchoniathon den Eros und Pothos, die er hier kosmogonisch deutlich unterscheidet, später noch einmal als Kinder der Astarte einführt [32]), so ist das nur für mythische Fassung der kosmogonischen Ansicht zu halten, die ihre genaue Parallele in der griechischen Mythologie hat, welche dem Eros ganz dieselbe zwiefache genealogische Stellung gibt. Denn einmal wird er nach mythischer Ansicht mit denjenigen Göttern, die im Kreise kabirischer Vorstellungen als die beiden urweltlichen Gottheiten erscheinen, genealogisch combinirt und erscheint

25) *Sanchon.* p. 6. 26) *Sanchon.* p. 8: *τὴν τῶν ὅλων ἀρχὴν ὑποτίθεται ἀέρα ζοφώδη καὶ πνευματώδη, ἢ πνοὴν ἀέρος ζοφώδους, καὶ χάος θολερὸν ἐρεβῶδες. ταῦτα δὲ εἶναι ἄπειρα, καὶ διὰ πολὺν αἰῶνα μὴ ἔχειν πέρας.* 27) p. 8 sq.: *ὅτε δέ φησιν, ἠράσθη τὸ πνεῦμα τῶν ἰδίων ἀρχῶν, καὶ ἐγένετο σύγκρασις, ἡ πλοκὴ ἐκείνη ἐκλήθη πόθος. Αὕτη δὲ ἀρχὴ κτίσεως ἁπάντων· αὐτὸ δὲ οὐκ ἐγίνωσκε τὴν αὐτοῦ κτίσιν.*

28) Auch in der Kosmogonie bei *Aristoph.* Av. 698 sind die Winde als Urpotenzen wirksam. 29) Vergl. die babylonische Kosmogonie in dem Fragment des *Eudemus* ap. *Damasc.* l. c. p. 384 und Phön. 1. Bd. S. 285. 30) Anm. 10. S. 411. 31) *Nonn.* Dionys. XL, 407: *εἰ πέλες Αἰθήρ*, sagt Nonnus *μύστιδι φωνῇ* v. 368 vom tyrischen Herakles. 32) p. 32.

so als Sohn des Hermes und der Aphrodite [33]), wofür Andere die Artemis nennen [34]), oder des Hephästus und der Aphrodite [35]), oder nach Simonides des Ares und der Aphrodite [36]); andererseits aber wird er kosmogonisch bald, ganz sowie in der Kosmogonie der Sidonier und wahrscheinlich auch der Babylonier [37]), als vorweltliches, nicht gezeugtes Wesen [38]); bald aber als Sohn der kosmogonisch wirksamen Mächte, des Äther und der Nacht bei Acusilaus [39]), des Kronos und Chaos bei den Orphikern [40]), oder ohne Vater: des Chaos [41]), bei Hesiod [42]) und Ibykus [43]) der Ilithyia, bei Olen [44]) der Aphrodite [45]) genannt. Da übrigens die Sphäre, in welcher der griechische Eros erscheint, wir meinen die Kosmogonien, die kabirischen Mythen und der Aphroditecult ohnedies einen ganz orientalischen Geist haucht, so kann um so weniger von einer Abhängigkeit der phönizischen Ansicht, auch ganz abgesehen von dem hohen Alter namentlich der sidonischen Kosmogonie, hier die Rede sein. 3) Die uranfängliche Gestaltung der Welt. Wir lassen den Sanchoniathon weiter fortfahren: „Und aus dieser Verbindung des Windeshauches entstand Mot, welche Einige als Schlamm, Andere aber als eine Fäulniß von wässerichter Mischung deuten. Und daraus entstanden alle Keime der geschaffenen Dinge und der Ursprung der Welt [46]). Hier sind wir bereits dem phönizischen Ideenkreise der oben mitgetheilten älteren Kosmogonien entrückt und befinden uns ganz auf ägyptischem Boden [47]). Der Name der Urgöttin Mot und der Begriff, den Philo von dem Worte gibt, ist ägyptisch. *Μώτ* oder nach Plutarch *Μοὺθ* bedeutet Mutter [48]), ägyptisch ΜΑΥ, ΜΑΑΥ, und ist Beiname der Isis nach ihrer kosmogonischen Potenz, aber auch Name der großen Göttin von Theben, die ebenfalls nach ihrer kosmogonischen Seite als die Allmutter angesehen wurde und den Beinamen „Herrin der Finsterniß" führt [49]). Wenn Philo aber die Mot kosmogonisch als „Schlamm" oder als „eine Fäulniß von wässerichter Mischung" potenzirt, so beruht dieses auf der Ansicht, wonach die Göttin Isis als Muth die Erde ist, aber nicht die Erde schlechthin, sondern nur derjenige Theil der Erde, den der Nil überschwemmt, befruchtet und schwängert [50]), oder der Nilschlamm, mit den darin enthaltenen verfaulten Pflanzentheilen [51]). Aus ihm sind nach ägyptischer Ansicht, die Philo's Sanchoniathon hier ausspricht und weiter zur Basis neuer Combinationen macht, die Geschöpfe zuerst entstanden. Er fährt nämlich, indem er 4) die erstgeschaffenen himmlischen Wesen näher charakterisirt, also fort: „Es waren einige, aber vernunftlose Geschöpfe, aus denen Wesen mit Vernunft begabt geworden sind; sie heißen Zophasemin, das ist Wächter des Himmels, gebildet nach der Form des Eies. Und es begann zu leuchten Mot, auch die Sonne und der Mond, die Sterne und die großen Gestirne" [52]). Man wird sich in dieser Ideenreihe nicht zurecht finden, wenn man dabei nicht den euhemeristisch umdeutenden Charakter des Philonischen Sanchoniathon in Betracht zieht. Im ersten Theile dieser Stelle führt er die Ansicht der Ägypter von der Entstehung der erstgeschaffenen Wesen weiter aus. Zum Beweise, daß der Nilschlamm sie hervorgebracht habe, beriefen sich die Ägypter darauf, daß in gewissen Gegenden Ägyptens der Nilschlamm noch fortwährend verschiedene Arten Thiere, Mäuse, Schlangen u. s. w. erzeuge, die anfänglich erst zur Hälfte ausgebildet, dann aber vollkommnere Gestaltungen annehmen und endlich Leben und Empfindung erhalten. Aus diesen Wahrnehmungen schlossen sie, daß auch die ersten Menschen in gleicher stufenmäßiger Entwickelung sich dem Nilschlamme entwunden haben [53]). Daß Sanchoniathon hier auf diese Vorstellung eingeht, kann um so weniger zweifelhaft sein, da er selbst nach Relation über die Entstehung der ersten Geschöpfe weiter sagt, Taaut, der ägyptische Gott, dem er diese Kosmogonie zuschreibt, habe sie aus den von ihm, nämlich in Ägypten, gemachten Wahrnehmungen abstrahirt [54]). Darnach kann man die von Sanchoniathon als *Ζωφασημὶν* bezeichneten Wesen nur im Sinne der ägyptischen Kosmogonie für die Urbildungen der Menschen halten [55]), während Philo in falscher Deutung des wahrscheinlich ägyptischen Wortes, welches er phönizisch צופי שמים, d. i. Späher, Wächter des Himmels, deutet und griechisch durch *ἐξ οὐρανοῦ κατόπται* umschreibt, die Gestirngottheiten versteht, die er sonach an dieser Stelle und später noch bestimmter [56]) von seinem euhemeristischen Standpunkte aus mit den Urbildungen der Menschen identificirt. Daß dieses ägyptische oder phönizische Lehre war, ist durchaus unerweislich und

33) *Cic.* De nat. Deor. III, 23. 34) l. c. 35) *Serv.* ad Aen. I, 664. 36) Schol. ad *Apollon. Rhod.* III, 26. *Serv.* l. c. 37) Vergl. Phön. I. Bd. S. 279. 38) Schol. in *Hes.* Theog. 115. *Plato* Sympos. 6. *Theocr.* Id. XIII, 2. 39) Fr. 1. p. 101. 40) Argon. v. 12 sq. 41) *Serv.* l. c. 42) Theog. 126. 43) Schol. ad *Apoll. Rhod.* III, 26. 44) *Paus.* IX, 27, 2. 45) *Serv.* l. c. 46) p. 10: *καὶ ἐκ τῆς αὐτοῦ συμπλοκῆς τοῦ πνεύματος ἐγένετο Μώτ. Τοῦτό τινές φασιν ἰλὺν, οἱ δὲ ὑδατώδους μίξεως σῆψιν. Καὶ ἐκ ταύτης ἐγένετο πᾶσα σπορὰ κτίσεως, καὶ γένεσις τῶν ὅλων.* 47) Vergl. Phön. I. Bd. S. 133 fg. 48) *Plut.* de Is. 56. 49) Bunsen, Ägypten. I. Bd. S. 446 fg. 50) Vergl. *Diod.* I, 12. *Plut.* l. c. 38. 51) *Abdollatif*, Memorabilia Aegypti. p. 194. 204. ed. *White.*

52) p. 10: *ἦν δέ τινα ζῶα οὐκ ἔχοντα αἴσθησιν, ἐξ ὧν ἐγένετο ζῶα νοερά, καὶ ἐκλήθη Ζωφασημὶν* (Var. *Ζοφασημὶν* B. D. *Ζωφισημὰν* H.) *τοῦτ' ἔστιν ἐξ οὐρανοῦ* (nach Cod. C.; al. *οὐρανοῦ*) *κατόπται. Καὶ ἀνεπλάσθη ὁμοίως ᾠοῦ σχήματι καὶ ἐξέλαμψε Μὼτ, ἥλιός τε καὶ σελήνη, ἀστέρες καὶ ἄστρα μεγάλα.* Die Änderung *καὶ ἐξέλαμψε Μὼτ ἥλιόν τε καὶ σελήνην* u. s. w., welche Görres (Mythologie. 2. Bd. S. 453) u. A. vornehmen, ist gegen alle Handschriften und weder mit der Bedeutung des Verbi noch mit der Construction verträglich, da in diesem Falle *τὸν ἥλιόν τε καὶ τὴν σελήνην* x. stehen sollte. 53) Vergl. *Pomp. Mela.* I, 9. *Diod.* I, 10. *Plut.* Sympos. II, 3, 6. *Lyd.* de mens. IV, 68. p. 100. *Ovid.* Metam. I, 422 sq. *Clem. Al.* protrept. §. 6. p. 6. 54) *Sanchon.* p. 12. Vergl. *Diod.* I, 10. Phön. a. a. O. S. 136. 55) Dasselbe Wort *Ζοφασημὶν* kommt in dem von Schneidewin (Philologus I, 421) bekannt gemachten angeblichen Fragmentum Pindaricum vor: *Αἰγυπτίων δὲ Νεῖλος ἰλὺν ἐπιλιπαίνοντες μέχρι σήμερον ζωογονῶν φησιν ὑγρᾶς ἀρχόμενα θερμότητι ζῶα καὶ σῶμα ἀναδίδωσι* und ist hier, wenn der Text richtig ist, nur ebenso misverständlich griechisch gedeutet, wie Philo es phönizisch aufgefaßt hat. 56) Man vergl. die Anm. 63 auf folg. Seite citirte Stelle.

kann auf die bloße Autorität des Philonischen Sanchoniathon nicht angenommen werden. Dabei soll jedoch nicht verkannt werden, daß Philo von Byblus hier anderweitige Elemente der phönizischen Religion combinirt hat. Den Namen Wächter des Himmels, den er den Urbildungen der Gestirne gibt, führten bei den Chaldäern die 36 Dekane des Thierkreises [57]) und so dann vielleicht auch bei den Phöniziern. Ferner erinnern seine in der Form eines Eies gestalteten Zophasemin an die ovorum progenies Dii Syri [58]). Auch darin wird Philo eine alterthümliche phönizische Ansicht berühren, wenn er auf eine zweifache Bedeutung der Mot hinweiset, die ihm einmal die Urnacht als Allmutter, dann aber auch der aus ihr gewordene Gestirnhimmel ist. Denn dieses ist auch babylonische [59]) und Orphische [60]) Ansicht, und man wird schwerlich irren, wenn man hierbei die griechischen Namengebungen zweier, neben dem tyrischen Zeus und Herakles [61]) genannten, und als Schwestern bezeichneten Latona und Asteria vergleicht. Man wird daher von den Deutungen Philo's hier abzusehen und sich an den ausgesprochenen Grundgedanken, wonach die kosmogonische Mot einmal als die Urnacht des Chaos, dann aber wiederum als der aus ihr gewordene Sternenhimmel anzusehen ist, halten und hierbei die babylonische Ansicht vergleichen können, wonach Bel die Omorka in zwei Hälften spaltete und aus der einen die Erde, aus der andern aber den Himmel bildete [62]). — Hiermit schloß Philo's Sanchoniathon, nach Eusebius' Angabe, die Kosmogonie ab und ließ dann unmittelbar 5) die Zoogonie oder die Entstehung der irdischen Lebewesen nachfolgen. Die glühende Sonne der Urwelt erhitzte Meer und Erde, und zog Dünste empor, die sich als Gewitter entluden, bei deren krachendem Donner und Blitzen „die vorgenannten *νοερὰ ζῶα* (die hier wieder nach ägyptischer Vorstellung als die Urmenschen, die sich dem Schlamm entwinden, erscheinen, während sie vorher als göttliche Mächte charakterisirt wurden) erwachten und bei dem Getöse sich entsetzten und sich regten auf der Erde und im Meere als Männchen und Weibchen" [63]). Es sei dazu nur noch bemerkt, daß dieses dieselbe Lehre ist, welche in etwas edlerer Form Diodor [64]) von den ägyptischen Priestern vernahm und auch Nonnus in seinen Quellen über phönizische Mythologie vorgefunden zu haben scheint [65]).

Neben dieser Kosmogonie läuft im Philonischen Sanchoniathon eine andere, leider ebenfalls euhemerisirte, parallel. Was Philo in der vorstehenden ägyptisirenden Kosmogonie über die Urprincipien physikologisch gelehrt hat, gibt er nämlich gleich weiter, nachdem er von der Einwirkung der Winde auf die Bildung der Welt gehandelt und „den Notus, den Boreas und die übrigen Winde" erwähnt hat, in mythischer Fassung also: „Sodann sei gezeugt von dem Winde Kolpia und von seinem Weibe Baau, welche er (Philo) durch Nacht deutet, Aion und Protogonos," die im euhemeristischen Systeme des Philo als „sterbliche Männer" figuriren [66]). Es ist schon oben nachgewiesen, daß die Baau eine mythische Personification des weiblichen Urprincips und eine Qualitätsbestimmung der Göttin ist, die in der babylonischen Theologie mit dem anderen kosmogonischen terminus technicus als die Göttermutter Tauthe genannt wird. Wie sie nun in der ersteren physischen Kosmogonie Sanchoniathon's dem passiven Urprincip, dem „trüben finstern Chaos" entspricht, so kommt in dieser theologischen Kosmogonie der neben ihr genannte „Wind Kolpia" ganz überein mit der männlichen Urkraft, welche Philo dort physikologisch als „das Wehen einer finstern Luft" qualificirt hatte. Was die Bedeutung des Namens Kolpia angeht, so kann nach dem angedeuteten Zusammenhange der Stelle, nach der Bezeichnung der Kolpia als *ἄνεμος*, keine blos geistige Potenz bedeuten, sondern man hat an einen auf Wachsthum und Gedeihen günstig einwirkenden Wind zu denken, welcher die noch im Chaos schlafenden Lebenskeime [67]) weckte. Eine semitische Radix kann in *Κολπία*, es sei denn, daß man ungehörige Dinge hineinlegt, nicht gesucht werden, und man wird daher um so eher das Wort für ein griechisches halten, da Philo keine Deutung gibt, wie bei dem daneben stehenden *Βάαυ*. Zunächst denkt man an *Κολπίτης*, wie Phönizien wegen seiner vielen Buchten hieß [68]). Ein aus den Meeresbuchten wehender Wind hieß *ἐγκολπίας* [69]), wofür auch *κολπίας* und, nach Analogie von Eigennamen als indeclinabile behandelt, *Κολπία* gebraucht werden konnte. Der Wind *ἐγκολπίας* ist aber um so passender, da er im Frühjahr und im Sommer, und dann auch nur in den letzten Stunden der Nacht und gegen Sonnenaufgang stärker weht [70]) und durch seine Kühle und Frische an der heißen, vom Libanon eingeengten Meeresküste Phöniziens für die Pflanzen, sowie für die Geschöpfe erquickend und belebend wirkt. Diese Deutung des Namens empfiehlt sich noch dadurch, daß Sanchoniathon so wesentlich mit der sidonischen Kosmogonie übereinkommt, in der die männliche Urpotenz die *αὔρα* ist, welcher die *ἀήρ*, den passiven Urstoff, in Bewegung setzt und so weitere Gestaltungen vorbereitet; denn *κολπίας* oder *ἐγκολπίας*, ein Wind, welcher von den Meeresbuchten herweht, ist nur eine engere Fassung des Begriffs *αὔρα*, welches im Allgemeinen ein frischer Luftzug, insbesondere aber ein

57) Vergl. namentlich mit *Sanchon.* l. c. *ἐξ οὐρανοῦ κατόπται* die Stelle des Stobäus: *Ὄντες ὑπεράνω πάντων, ὥσπερ φύλακες καὶ ἐπίσκοποι ἀκριβεῖς τοῦ παντὸς περιέχονται τῷ νυχθημέρῳ τὸ πᾶν*, bei *Galaeus* in *Jambl.* p. 304. *Wesseling* ad *Diod.* II, 30. 58) *Arnob.* adv. nation. I, 36. 59) Vergl. *Beros.* p. 50. 60) Hymn. VI. v. 3. Vergl. I. v. 1 sq. 61) *Cic.* de nat. Deor. III, 16. 62) *Beros.* p. 50. 63) p. 12: *καὶ πρὸς τὸν ἦχον προγεγραμμένα νοερὰ ζῶα ἐγρηγόρησεν*, nämlich die *Ζωφασημίν*, die Philo früher zu Himmelswächtern gemacht hat. Solche offenbare Verdrehungen und Misverständnisse von Seiten Philo's sind für die Kritik des Sanchoniathon von großer Bedeutung, da sie recht deutlich zeigen, daß die Grundlage des Buches nicht von der Hand Philo's herrührt. 64) I, 7. 65) Dionys. XL, 450 sq. XLI, 49 sq. Vergl. VII, 12 sq.

66) p. 12: *εἶτα φησὶ γεγενῆσθαι ἐκ τοῦ Κολπία ἀνέμου καὶ γυναικὸς Βάαυ, τοῦτο δὲ νύκτα ἑρμηνεύειν, Αἰῶνα καὶ Πρωτόγονον θνητοὺς ἄνδρας.* 67) Semina rerum, wie *Ovid.* Metam. I, 9 sagt. 68) *Steph. Byz.* v. *Φοινίκη*. 69) *Senec.* quaest. nat. V, 8. 9. 70) Ibid.

solcher, welcher am **Morgen** oder **vom Wasser** her weht, bedeutet. — In dieser mythologischen Kosmo- und Theogonie des Sanchoniathon stammen dann von Kolpia und Baau *Αἰών* und *Πρωτόγονος* ab. Die Idee des Protogonos war in den asiatischen Religionen sehr verbreitet; wir kennen sie bei den Babyloniern, wo der *Μονογενὴς* Adam der **Göttermutter Tauthe** [71]) ganz dem Sanchoniathon'schen Sohne der Baau entspricht, bei den alten Lyciern [72]), den Libyern [73]), und wie überaus wichtig dieses Theologumenon gewesen sein muß, das erhellt zur Genüge daraus, daß die Speculation der Orphiker, der Neuplatoniker, der Gnostiker und der Kabbalisten sich in der Idee vom Protogonos concentrirt. Bei unserer Quellenarmuth über die phönizische Religion läßt sich indessen die Wichtigkeit dieser Vorstellung nur ahnen, weswegen wir, ohne auf die abgeleiteten Quellen weiter einzugehen, nur die Grundvorstellung hier andeuten können, wonach der Protogonos die zuerst aus der Nacht des urweltlichen Chaos (der Baau und der Thaute) zur Erscheinung kommende Welt ist. Für die Bedeutung des neben ihm von Philo erwähnten Aion ist es schon beachtenswerth, daß er **vor** dem Protogonos, seinem Bruder, genannt wird, da dieser doch dem Namen nach ihm übergeordnet werden sollte. Er ist ohne Zweifel identisch mit dem **Ulom** in der Kosmogonie des Mochus, dem Vorbilde der Welt, wie es der Demiurg in sich selbst geschaut, ehe es zur Verwirklichung gekommen (oben S. 412). Daher denn die bedeutsame Stellung des Aion vor dem ihm verwandten Protogonos. Daß hiermit die Idee des Aion der Hauptsache nach richtig angegeben ist, dafür sprechen die über ihn außerdem noch aus dem Gebiete der phönizischen Religion vorhandenen Quellenangaben. Diese bestehen erstens in einer Mittheilung des Damascius, welcher die All-Eins-Gottheit der Platoniker mit dem Urgrund der Dinge in der Chaldäerlehre und dem *Αἰὼν κοσμικὸς* der Phönizier vergleicht, diesen letzteren aber dahin erklärt, daß er den Begriff des All in sich vereinige [74]). Zweitens wissen wir vom *Αἰὼν* der Phönizier noch aus den mythologischen Nachrichten des Nonnus über Tyrus und Berytus. Wir theilen seine Charakteristik des Aion hier in der Kürze mit und weisen dabei auf die Identität der phönizischen Ansicht ebenfalls nur kurz hin. Der Aion des Nonnus ist erstens ein urweltlicher Gott, welcher den aus der Erde entstandenen ersten Menschen zur Seite steht [75]), und als ein sie schützender, an ihren Mühen, Leiden und ihrer Hinfälligkeit liebevoll theilnehmender Dämon erscheint [76]). So auch der Aion des Sanchoniathon. Nachdem Sanchoniathon ganz in derselben Weise wie Nonnus die Entstehung des Menschengeschlechtes gemeldet, eröffnet er mit dem **Protogonos** und **Aion** die Reihe der Götterkinder, die durch ihre Erfindungen sich um die Menschheit verdient gemacht. Von dem **Aion** führt er nach seiner Weise nur einen Zug an, welcher aber im Hinblick auf die schon von Grotius verglichene Erzählung von der Paradiesesschlange sehr bedeutsam wird: Aion habe zuerst den Genuß der **Baumfrüchte** gelehrt [77]). Damit muß im Zusammenhange angeführt werden, daß der Aion bei Nonnus auch **der Schlangenmann, Ophion**, ist, den er den **alten** Ophion nennt, als **Greis mit Bart** und gekrümmtem Rücken charakterisirt [78]) und ihn dem alten Kronos zur Seite gibt [79]). So stellten auch die Phönizier den *κόσμος*, somit auch wol ihren Ulom oder *αἰὼν κοσμικὸς*, in Schlangengestalt dar [80]). Der Ophion des Nonnus ist ferner nach seiner Stellung zum Kronos identisch mit dem Ophioneus des Pherekydes [81]), von dem Philo von Byblus bestimmt angibt, daß Pherekydes, der auch nach anderweitigen Nachrichten aus phönizischen Quellen geschöpft haben soll [82]), ihn aus dem religiösen Ideenkreise der Phönizier entnommen habe [83]). Weiter wird der Aion Ophion bei Nonnus bezeichnet als der urgeborene Verstand (*ἀρχέγονος φρὴν*) [84]), der die sieben Himmelstafeln verzeichnete, auf denen die Geschicke der Völker standen, und die von der Göttin Harmonia, der phönizischen Chusarthis, aufbewahrt wurden [85]). Wie nun diese Ansicht von den himmlischen Tafeln, in denen die Schicksale der Welt und der Völker verzeichnet waren, orientalisch [86]) war, so erklärt sich namentlich die Vorstellung, wonach sie vom Aion verzeichnet waren, nur aus dem Charakter des phönizischen *Αἰὼν κοσμικὸς*, der die Idee der zu schaffenden Welt, und somit auch ihre Geschicke, schon vor der Weltbildung in sich selbst geschaut. Endlich ist der Aion Ophion bei Nonnus identisch mit dem Protogonos Phanes der Orphiker [87]), und während diese Identificirung im Ideenkreise der letztern nichts Analoges hat, findet sie sich wieder in der phönizischen Religion vor, indem die Stellung des Aion neben Protogonos bei Sanchoniathon mindestens auf eine Ver-

---

71) Über den chaldäischen Adam s. Anm. 29. S. 388. 72) *Steph. Byz. v. Ἄρνα.* 73) In dem Fragm. *Pind.* s. Anm. 29. S. 388. 74) p. 268: *Πηγὴν μὲν αὐτὸ (τὸ Ἓν) πηγῶν Χαλδαίων παῖδες ἀνευφημοῦσιν, Ὀρφεὺς δὲ Μῆτιν ἢ σπέρμα φέροντα θεῶν, Φοίνικες δὲ Αἰῶνα κοσμικὸν ὡς πάντα ἐν ἑαυτῷ συνῃρηκότα.* 75) Von den ersten Bewohnern von Tyrus sagt *Nonnus* l. c. XL, 430: *Ἔνθάδε φῶτες ἔναιον, ὁμόσποροι οὕς ποτε μούνους Λινάου κόσμοιο συνήλικας ἔδρακεν Αἰών*; dann von *Berytus* XLI, 83: *ἦν ἅμα γαίῃ Πρωτοφανὴς ἐνόησεν ὁμήλικα σύμφυτος Αἰών.* Vergl. VII, 10. XLI, 179. 76) VII, 29 klagt *Αἰὼν* dem Jupiter die Noth und die Mühen der so früh dahinsterbenden ersterschaffenen Menschen.

77) *Sanchon.* p. 14. Hugo Grotius und Cumberland verweisen dabei auf die Mosaische Erzählung von dem Paradiesesbaum. Vergl. Orelli zu Sanchon. Anm. 15. S. 14. 78) *Dionys.* XLI, 352: *γέρων Ὀφίων.* VII, 67: *γέρων.* Vergl. p. 24. 26. 67. 79) V, 573: *Εὐρυνόμη καὶ Ὀφίων, καὶ Κρόνος ἀμφοτέροισιν ὁμόστολος.* 80) Anm. 49. S. 403. 81) Zoega, Abhandlungen, herausgegeben von Welcker. S. 244. 82) *Suid. v. Φερεκύδης.* 83) *Sanchon.* p. 46, wo nach dem Texte von *Gaisford* Tom. I. p. 93 zu lesen ist: *Παρὰ Φοινίκων δὲ καὶ Φερεκύδης λαβὼν τὰς ἀφορμὰς ἐθεολόγησε περὶ τοῦ παρ᾽ αὐτῷ λεγομένου Ὀφίονος* (st. *Ὀφιονέως*) *θεοῦ.* 84) XII, 68. 85) XII, 32 sq. XLI, 340 sq. 86) Vergl. Dan. 10, 21. Vergl. *πλάκες τῶν οὐράνων*, den Urtypus des Mosaischen Gesetzes, Testam. XII. Patriarch. Aser. c. 7. *Dodwell* ap. *Grabe* Spicilegium SS. Patrum. Tom. I. p. 338 sq. *Fabricius*, Cod. Pseudepigr. V. T. Tom. I. p. 551 sq. Phön. 1. Bd. S. 108 fg. 87) XII, 34 von den Himmelstafeln, welche nach XII, 352 der alte Ophion geschrieben: *πρωτογόνοιο Φάνητος ἐπέγραφε μαντιπόλος χείρ.* Phön. 1. Bd. S. 556.

wandtschaft beider, die Idee derselben aber, da der eine die intelligibele, der andere die zur Erscheinung kommende Welt bedeutet, wesentlich auf dasselbe hinauskommt. Übrigens wollen wir den Verdacht nicht unterdrücken, daß jüngerer Synkretismus sowol bei Sanchoniathon als bei Nonnus in der Mythe vom Aion Ophion biblische Ideen verschmolzen hat. Sie finden sich in derselben Verschmelzung auf dem sogenannten Sarkophag des Pamphilus[88]) wieder, wo neben anderen mythologischen Gestalten Prometheus den zweiten Adam der Chaldäerlehre nach dem Urbilde des vor ihm stehenden Protogonos[89]) formt, Adam und Eva unter einem Fruchtbaume erscheinen, und der Aion Ophion, in der Gestalt eines Greises neben einem Baume abgebildet, dem gemarterten Prometheus, die Schlange, das Sinnbild des Lebens und der Unsterblichkeit, entgegenhält[90]).

Cultus. Wo man die Gottheit gegenwärtig und wirksam dachte: auf den Bergen und Höhen des Landes, an den Flüssen, Seen und Quellen, in schattigen Hainen und auf Wiesen, welche bald selbst als Götter, bald als deren Wohnsitze bezeichnet werden[91]), da waren die ältesten Cultusstätten, von deren großen Anzahl noch die vielen Namen von Bergen, Flüssen, Quellen, Städten Zeugniß geben, welche Gottesnamen, insbesondere den Namen des Baal, tragen[92]). An solchen heiligen Stätten erschienen sie, besonders in der Stille der Nacht nach einem, dem semitischen Volke gemeinsamen Glauben[93]), und gaben sich ihren Lieblingen kund. Symbole der Götter waren in ältester Zeit hier nicht aufgestellt, da der Berg, der Baum u. s. w. für das Bild des Gottes selbst angesehen wurde[94]). Cultusstätten dieser Art waren noch in jüngerer Zeit der Berg Karmel und der Casius[95]), wo nur ein Altar sich befand. Meistens waren aber hier die alterthümlichen Symbole der Götter aufgestellt, in alter Zeit ohne Obdach; später erst kamen sacella hinzu[96]), die dann durch Tempel ersetzt wurden. Die phönizischen Tempel werden nicht mit Unrecht zu den ältesten der Welt gerechnet und in dieser Beziehung den ägyptischen gleichgestellt[97]). In Tyrus werden schon in Hiroms Zeit alte Tempel erwähnt, die wegen Baufälligkeit damals durch neue ersetzt wurden[98]); namentlich wird dem Tempel des Melkarth auf Inseltyrus ein überaus hohes[99]), und ein noch höheres Alter einem andern Heiligthume dieses Gottes in Palätyrus zugeschrieben[1]). Auch in Sidon[2]), in Byblus[3]), in Aphaka[4]), in Aradus[5]) werden uralte Heiligthümer erwähnt, und gleicher Weise rühmen unsere Quellen das hohe Alter der noch in jüngerer Zeit nach einer Dauer von mehr als tausend Jahren noch vorhandenen Tempel in den alttyrischen Colonien zu Gades[6]), Utika[7]), Thasus[8]), Malta[9]), ferner in Amathus[10]) und Paphos[11]). Die Tempel hatten, gemäß ihrer ursprünglichen Bestimmung, wonach sie ein Ehrenwohnsitz für den Gott oder dessen Symbol, nicht aber Bethäuser zur Aufnahme Andächtiger waren, einen geringen Umfang, und zerfielen in zwei Räume[12]). Der hintere Tempelraum, den Philo's Sanchoniathon ἄδυτον[13]) nennt, und welcher dem Allerheiligsten in dem von Phöniziern erbauten Tempel zu Jerusalem entspricht, enthielt die höchsten Heiligthümer des Gottes. Hier befanden sich die Bilder oder Symbole, die dem Anblick entzogen werden sollten und nur bei gewissen Festlichkeiten gezeigt oder umhergeführt wurden: die heiligen Laden[14]) oder Zelttempelchen[15]) mit ihrem geheimnißvollen Inhalt, auch wol die heiligen Wagen oder Tragbahren, auf denen diese Heiligthümer zu Zeiten umhergeführt wurden[16]). Im Adyton waren außerdem die priesterlichen Schriften aufbewahrt[17]); an den Wänden befanden sich die symbolischen Zeichen der Götter[18]); hier auch waren Säulen mit Inschriften aufgestellt[19]). Im andern Tempelraume waren die zur öffentlichen Verehrung ausgestellten Bilder oder Symbole der Tempelgottheiten, denen häufig verwandte Götter zugesellt waren[20]). Ein Rauchopferaltar fehlte hier nicht, während der Altar, auf dem die blutigen und unblutigen Opfer dargebracht wurden[21]) und den die Priester und Hierodulen beim Gottesdienste im Tanze umkreisten[22]), draußen an dem Eingange des Tempels sich befand. Reines Quellwasser[23]) und ein ewiges Feuer[24]) scheinen in allen Tempeln wesentlich gewesen zu sein, denn Elementardienst war mit dem Culte aller höhern Gottheiten verbunden. Das Wasser diente auch zu den Lustrationen und Reinigungen der Priester und der Eingeweihten und wurde aus einer Quelle im Tempel oder in dessen nächster Umgebung geschöpft. Schattige Haine, in denen die nächtlichen Orglen gefeiert wurden, umgaben die Tempel der weiblichen Naturgöttin[25]). Teiche oder Seen mit heiligen Fischen waren bei den Heiligthümern zu Aska-

88) Millin, Mythologische Gallerie. Taf. 93. Böttiger, Ideen zur Kunstmythologie. 2. Bd. Taf. 1. 2. 89) Das Urbild für Prometheus war der Orphische Phaethon-Protogonos. Vergl. *Heracl. Pontic.* ap. *Hygin.* Poet. Astron. II, 42. *Gessner*, Orph. p. 8. 374. 90) Vergl. Böttiger a. a. O. S. 380 fg. 91) s. oben Anm. 60—87. S. 400 fg. Anm. 21—44. S. 402 fg. 92) Phön. 1. Bd. S. 175 fg. 93) Vergl. *Hannon.* Peripl. §. 11. 16. *Strab.* III, 1, 4—5. p. 138. *Herod.* I, 182. 94) Anm. 27 fg. 43. S. 403. 95) Anm. 29. 36. S. 403. 96) Vergl. *Sanchon.* p. 18. *Strab.* III, 1, 4. p. 138. In den Mosaischen Büchern werden Altäre und Säulen des kanaanitischen Cultus oft, nicht aber Häuser und Tempel der Götter erwähnt. Eines „Hauses des Baal" geschieht zuerst Richt. 9, 4 Erwähnung. 97) *Lucian.* De dea Syria. 3. 98) *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. c. Apion. I, 17. 18. 99) *Herod.* II, 44. *Arrian.* II, 16. *Lucian.* l. c. 3.

1) *Justin.* XI, 10. *Curt.* IV, 2, 4. 2) *Lucian.* l. c. 4. 3) l. c. 6. 4) l. c. 9. 5) Charit. Aphrodis. VII, 5. 6) *Sil. Ital.* III, 17. 7) *Plin.* H. N. XVI, 79. 8) *Herod.* II, 44. 9) *Cic.* in Verr. II, 5, 72. 10) *Paus.* IX, 41, 2. 11) *Tacit.* hist. II, 3. 12) So der Tempel des tyrischen Baal in Samarien und der von Phöniziern erbaute Tempel in Jerusalem. Vergl. 2 Kön. 10, 25. Phön 1. Bd. S. 674. 13) *Sanchon.* p. 6. 48: *ἐν ἀδύτοις* st *ἐν αὐτοῖς*. 14) *Appian.* VIII, 173. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 355. 15) *Diod.* XX, 65: *ἱερὰ σκηνή*. 16) Vergl. Anm. 11. 34. 35. S. 397 fg. 17) *Sanchon.* p. 6. 18) l. c. p. 48. 19) l. c. p. 6. 20) 2 Kön. 10, 26. 27. Vergl. *Lucian.* l. c. 33. 34. 21) Vergl. *Lucian.* l. c. 30. 39. *Herod.* I, 183. 22) *Herodian.* V. 3. 5. Vergl. 1 Kön. 18, 26. 23) Anm. 72. S. 401. 24) Vergl. *Sil. Ital.* 1, 96. III, 29. *Herod.* II, 44. *Lucian.* l. c. 32. 25) *Euseb.* de laud. Constant. c. 8. Vergl. *Virgil.* Aen. I, 441 sq. *Sil. Ital.* I, 81 sq.

lon, Aphaka und Mabug [26]). Sie werden jedoch ebenso wie die Tauben der Urania in Paphos, Askalon und am Berge Eryx nicht in Phönizien erwähnt.

Symbole und bildliche Darstellungen der Götter. Die phönizische Religion war in älterer Zeit den bildlichen Darstellungen des Göttlichen nicht hold. In den ältesten Tempeln mit phönizischem Culte in Tyrus, Gades [27]), Samarien [28]) und in Paphos [29]) werden daher keine Bilder, sondern andere Symbole erwähnt. Auch die Religion der alten Kanaaniter kannte keine Bilder und in dem öffentlichen Cult der abgöttischen Israeliten nahm der Bilderdienst erst in der babylonischen Periode überhand. Die ältesten und daher schon in der Mythe der Phönizier [30]) vorkommenden Tempelsymbole waren Säulen von Holz oder Stein: diese gewöhnlich Symbole des Baal, jene aber, wenigstens im alten kanaanitischen und im israelitischen Culte, Darstellungen der ihm zur Seite stehenden weiblichen Naturgöttin [31]). Solche alterthümliche Sinnbilder haben sich noch bis in die spätere Zeit im Culte zu Byblus [32]), zu Paphos [33]), ferner als Symbole des Jupiter Casius [34]) und des Elagabal [35]) erhalten. Die Säulen der weiblichen Naturgöttin, welche nach biblischen Angaben immer von Holz waren, heißen אֲשֵׁרִים, sing. אֲשֵׁרָה, d. h. ὄρθια [36]); die Steinsäulen des Baal werden im A. T. und in phönizischen Votivinschriften מַצֵּבוֹת genannt [37]). Eine besondere Gattung derselben waren die Chammanim, חַמָּנִים, im A. T. so oft neben den Ascheren erwähnt, und im punischen Culte aus dem auf Votivsteinen häufig erwähnten Baalchamman bekannt [38]). Sie stehen mit dem Feuer- und Sonnendienste des Baal in Zusammenhang und versinnbilden als Spitzsäulen die auflodernde Flamme und die Gluthsonne des Sommers. Eine solche Säule befand sich als Bild des Melkarth oder Baalchamman im Tempel zu Tyrus. Sie war von Smaragd [39]) oder von Pseudsmaragd und erleuchtete, wahrscheinlich durch eine darin unterhaltene Flamme, Nachts das Heiligthum [40]). Von diesen Feuersäulen sind zu unterscheiden die ebenfalls im Culte und in der Mythe des Herakles vorkommenden Säulen von Metall, mit darauf ruhenden Kapitälern [41]). Einer goldenen Säule neben der smaragdenen wird von Hirom's Zeit bis auf die macedonische Periode im Tempel des Melkarth in Tyrus oft gedacht [42]). Eine dritte Classe von Säulen waren **Phallen**, Symbole der zeugenden Gottheiten, welche neben ihren Altären oder am Eingange der Tempel in gigantischer Form aufgestellt waren [43]), übrigens auch in kleinen Formen in den Priapeischen Mysterien der weiblichen Naturgöttin erscheinen [44]). — Eine andere Bewandtniß wie mit diesen symbolischen Zeichen hat es mit den **Betylen** [45]). Sie waren nicht blos Symbole, sondern, wie der Name בֵּית אֵל, d. h. **Behausung Gottes**, oder **ein Gegenstand, in dem Gott wohnt**, ausdrückt, und die davon vorkommende Erklärung bestätigt [46]), Fetische, **in** und **durch** welche man die Götter wirksam dachte. Sie wurden daher auch mit dem **Gottesnamen** אַב, **Vater**, benannt und heißen **Abadir**, אַב אַדִּיר, **hehrer Vater** [47]). Manche dieser Betyle waren Meteorsteine, die der Aberglaube für vom Himmel gefallene Sterne oder für Bilder, welche die Götter den Menschen zur Verehrung gesandt (*διιπετὲς ἄγαλμα*), hielt [48]). Ihr Cult wird namentlich in Heliopolis erwähnt, wo vieler Betyle gedacht wird [49]), deren jeder seinen besondern Cult und seinen Priester gehabt zu haben scheint, der zugleich das Geschäft der Wahrsagerei besorgte, indem er die von dem Gotte, welcher in dem Idol wohnte, gegebenen Orakel deutete [50]). Noch in Augustinus' Zeit bestand im punischen Afrika eine besondere Classe dieser Götzenpfaffen, welche mit punischem Namen **Eucaddir** genannt werden [51]). — Bei den **bildlichen Darstellungen** der Götter war die Symbolik vorwiegend, und da diese einem althergebrachten Typus folgte, so kann es nicht befremden, daß die Idole des so gebildeten und kunstfertigen Volkes überaus roh und ungestaltet und den kunstsinnigen Griechen auffällig und anstößig waren [52]).

---

26) Anm. 84 fg. S. 401. 27) *Sil. Ital.* III, 30. *Philostr.* vita Apollon. V, 5; vergl. *Herod.* II, 44. 28) 2 Kön. 10, 26. 27. 29) *Tacit.* hist. II, 3. 30) *Sanchon.* p. 18. *Plutarch.* De Is. 16. 31) Phön. 1. Bd. S. 567. 32) *Sanchon.* p. 20. *Plutarch.* l. c. 33) Anm. 29 auf dieser Seite. 34) *Eckhel* l. c. Tom. III. p. 326. 35) *Herodian.* V, 3. 36) Phön. 1. Bd. S. 566. 37) a. a. O. S. 411 fg. 38) *Gesenius*, Thes. ling. hebr. p. 489 sq. *Idem*, Monum. Phoen. p. 170. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 343 fg. 39) *Herod.* I, 44. *Theophrast.* De lapid. c. 25. T. I. p. 692. ed. *Schneider.* *Plin.* H. N. XXXVII, 19. 40) *Herod.* II, 44. Vergl. *Lucian.* l. c. 32. **Böttiger**, Ideen zur Kunstmythologie. 2. Th. S. 221. 41) *Philostr.* Vita Apollon. V, 5. *Strab.* III, 5. p. 170. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 299 fg. 42) *Herod.* l. c. *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3 *id.* c. Apion. I, 17. 18. *Eupol.* ap. *Euseb.* Praep. evang. IX, 34 und *Theophilus* ib. Vergl. auch Anthol. gr. XIV, 75.

43) *Lucian.* l. c. 16. Phön. I. Bd. S. 570 fg. 593 fg. 44) *Arnob.* adv. nation. V, 19. 45) *Sanchon.* p. 26: *Βαιτύλιος* nach *Gaisf.* Tom. I. p. 80 st. *Βέτυλος* und *Sanchon.* p. 30 *Βαιτύλια*. *Damasc.* ap. *Phot.* p. 342: *πολλὰ τῶν λεγομένων Βαιτυλίων ἢ Βαιτύλων*. Vergl. **Münter**, über die vom Himmel gefallenen Steine der Alten; in dessen antiq. Abhandlungen. S. 257 fg. **Böttiger**, Ideen zur Kunstmythol. 2. Th. S. 15 fg. **Creuzer**, Symbolik. 4. Th. S. 639 fg. 46) *Sanchon.* p. 30: *ἐπενόησε θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος*. Vergl. *Origen.* Opp. Tom. VIII. p. 74. ed. *Lommatsch*: *Βαθουὴλ ἔνοικον θεοῦ* mit *Phot.* l. c. p. 348: *εἶναι γάρ τινα δαίμονα κινοῦντα αὐτόν*, sc. *Βαίτυλον*. Mythogr. Vatic. II, 104: gemma .. Abidir .. cujus natura *semper movetur*. 47) *Priscian.* lib. V. p. 647: *Abidir* deus est: dicitur et hoc nomine lapis ille, quem Saturnus dicitur devorasse pro Jove, quem Graeci *βαίτυλον* vocant. Vergl. Mythogr. Vatic. III, 15, 10. 48) *Sanchon.* p. 36: ... *εὗρεν ἀεροπετῆ ἀστέρα, ὃν καὶ ἀνελομένη ἐν Τύρῳ τῇ ἁγίᾳ νήσῳ ἀφιέρωσε*. Daher auch die euhemeristische Verdrehung des Philo in der Anm. 46 auf dieser Seite citirten Stelle, daß **Uranus** (!) sie verfertigt, was zugleich auf eine künstliche Gestaltung der Betyle hinweiset, wobei man an die Buchstaben denken kann, welche nach *Damasc.* l. c. p. 348 auf den Betylen waren. 49) Vergl. außer *Phot.* l. c. p. 342 noch *Zonaras* et Etym. magn. s. v. *Βαίτυλος*. 50) *Phot.* l. c. p. 348: *ὄνομα δ' ἦν τῷ θεραπεύοντι τὸν βαίτυλον Εὐσέβιος* und das.: *καὶ ἐν τοίχῳ ἐγκρούσας, δι' ὧν ἀπεδίδου τὸν ζητούμενον χρησμὸν καὶ φωνὴν ἠφίει λεπτοῦ συρίσματος, ἣν ἡρμήνευεν ὁ Εὐσέβιος*. 51) *Augustin.* Opp. omn. Tom. II. p. 27. ed. *Bassan.* 1797: in sacerdotibus *Eucaddires*, et in numinibus *Abaddires*. 52) Vergl. *Dion. Chrysost.* Oratt. Tom. II. p. 383.

Darstellungen der Götter in der Thiergestalt, als Schlangen, Rinder, Hunde, Löwen, haben wir bereits oben gedacht. Die Thiersymbolik war so beliebt, daß auch den Götterbildern in Menschengestalt Glieder von Thieren geliehen wurden. Namentlich waren stierköpfige Darstellungen beliebt [53]). Ein hieratischer Typus, den Sanchoniathon [54]) andeutet, lieh allen Göttern Flügel, mit dem Unterschiede, daß El, dem höchsten Gott, deren vier, den übrigen Göttern aber nur zwei gegeben wurden. Die reinmenschliche Form des Götterbildes scheint gar nicht üblich gewesen zu sein; wenigstens kennen wir keine solche aus älterer Zeit, und die beliebten doppelköpfigen Bilder [55]), die Hermaphroditenbildungen [56]) und die zwergförmigen Kabiren- oder Patäkenbilder [57]) zeigen nur, wie die religiöse Kunst aus Scheu, die Götter den Menschen gleichzustellen, bemüht war, den Abstand auch im Bilde zur Anschauung zu bringen.

Opfer. Menschenopfer. Prostitution. Beschneidung. Das Opferwesen hat durch die jüngst aufgefundene Opfertafel von Marseille [58]) manche lehrreiche Aufklärungen erhalten. Hier werden die gewöhnlichen Opferthiere mit den Preisen, wie sie durch ein Decret der carthagischen Behörden festgestellt waren, und zugleich die verschiedenen Arten der Opfer namhaft gemacht. Die Schlachtopfer führten, wie im Hebräischen, den Namen זבח und wurden gewöhnlich aus dem Heerdenvieh und den Vögeln [59]) gewählt. Am beliebtesten waren die Stieropfer, welche in der Opfertafel an erster Stelle genannt sind und als bevorzugte Opfer dem höchsten Gott Baal oder Herakles dargebracht wurden [60]). Kühe wurden nicht geopfert und ihr Fleisch auch nicht gegessen. „Ägyptier und Phönizier hätten eher Menschenfleisch gegessen, als das Fleisch einer Kuh," sagt Porphyrius [61]). Auch Kälber kamen nicht auf den Altar des Heiligthums [62]); jedoch wurden die Zeugungstheile derselben als ein der Naturgöttin werthvolles Opfer angesehen [63]). Nach derselben Ansicht waren zeugungsstarke männliche Thiere, besonders Ziegenböcke, beliebt [64]), und wurden daher schon im kanaanitischen Culte der Israeliten von den „heiligen Frauen" (קדשות) als Preis der Hingabe empfangen und geopfert [65]). Von den Vögeln hatten die aphrodisischen Thiere: Tauben, Hühner, Rebhühner, Wachteln (letztere dem tyrischen Baal Melkarth oder Herakles zu Ehren geopfert) den Vorzug. Jedoch wurden auch Wasservögel, namentlich Gänse, geopfert [66]). Hirschopfer, deren die Opfertafel ebenfalls gedenkt, sind nur als Sühnopfer bekannt [67]). Vom Blute derselben wurden den göttlich verehrten Säulen im Tempel des Melkarth von Tyrus Opferlibationen dargebracht [68]), und im Culte der Göttin der phönizischen Laodicea dienten Hirschkühe als Sühnopfer zum Ersatz für die abgeschafften Menschenopfer [69]). In Beziehung auf die Beschaffenheit der Opferthiere forderte man für die auf dem Altare des Heiligthums dargebrachten Opfer ein reifes Alter und Makellosigkeit: die Eigenschaft der τελειότης, oder, wie die Opfertafel solche Opfer nennt, כלל [70]). Um Verunreinigungen zu verhüten, besorgten die Priester selbst die Herbeischaffung der Opferthiere [71]) und ließen — wenigstens in Hierapolis — andere Opferthiere auf den Altären des Heiligthums nicht zu. Diese empfingen hier nur die Weihe und wurden dann anderswo geschlachtet [72]). In den je nach Zweck und Art der Darbringung verschiedenen Opfergattungen gibt sich in der mehrgenannten Opfertafel eine große Mannichfaltigkeit kund, auf die wir hier jedoch nicht näher eingehen, können und müssen uns, unter Verweisung auf den angeführten Commentar [73]), damit begnügen, die vorkommenden Opferarten nach der dort begründeten Erklärung einzeln namhaft zu machen. Erwähnt werden als verschiedene Arten des כלל, des vollendeten Opfers, erstens צועת oder Reinigungsopfer, zweitens שלם כלל oder vollkommene Friedens- (Wohlfahrts-) Opfer. Während diese Opfergattung einen höhern Rang einnahm und nur in Stieren, Rindern, Widdern, Ziegen, Ziegenböcken und Hirschen dargebracht wurde, standen die Opfer, wozu Wasservögel und kleinere Vögel ausersehen wurden, dem Werthe und der Bedeutung nach zurück. Sie heißen שצף und חזת, Namen, deren Etymologie auf Haruspicien verschiedener Art, welche bei den Phöniziern und Carthagern besonders bei Vögelopfern beliebt waren [74]), hinweisen; ferner: קדמת קדשת: entweder „das heilige Erste," oder wahrscheinlicher „das erste (Opfer) einer Geweihten," dargebracht von den zum unzüchtigen Dienste der Göttin geweihten Frauen. Opfer von kleineren Vögeln, die, um den Werth derselben zu erhöhen, mit einer ansehnlichen Zugabe von Vegetabilien versehen wurden, heißen זבח צד, „Opfer mit Speise," und זבח שמן, „Opfer mit Öl," wie denn mit Öl zubereitete Opferkuchen, die auf die Fettstücke der Opfer gelegt wurden, ebenfalls nach dieser Opfertafel in Gebrauch waren. Opfer, bei denen andere als die genannten Opferthiere geschlachtet wurden, sind als außergewöhnliche Sühnungen anzusehen, wie die von unreinen Thieren, von Hunden [75]) und von Schweinen [76]), ferner von Adlern, letztere die heiligen Vögel des Baal von Tyrus, und, nach einer Andeutung im Nonnus [77]), als Sühngaben von höchstem Werthe dargebracht. Dahin gehören auch die so berüchtigten Menschenopfer. Als Götter, die durch Menschenblut gesühnt wurden, werden zwar

53) Anm. 50. S. 404 fg. 54) p. 38. 55) *Sanchon.* l. c. p. 38. 56) Anm. 48. S. 394 fg. 57) Anm. 85. S. 390. 58) s. Anm. 90. S. 377. 59) Vergl. Opfertafel von Marseille. Z. 6 und dazu phön. Texte. 2. Th. S. 41. 60) a. a. O. S. 42 fg. 61) De abstin. II, 11. 62) S. 46. 63) *Arnob. jun.* Comment. in Ps. p. 361. ed. Paris. 1847: In Libano sacrificantes usque hodie turpissimae Veneri vitulorum virilia amputant et in ejus sacrificio hujusmodi incensa supponunt, mercedem, quam oportuit erroris sui deae suae exhibent meretrici. Vergl. *Dio Cass.* LXXIX, 11. 64) *Tacit.* hist. II, 3. 65) Gen. 38, 17 fg. Richt. 15, 1; vergl. 14, 1. Phön. Texte. 2. Th. S. 51. 66) Phön. Texte. a. a. O. S. 55 fg.

67) a. a. O. S. 138. 81 fg. 68) s. Anm. 6. S. 402. 69) Phön. Texte. 2. Th. S. 53. 70) a. a. O. S. 59 fg. 71) a. a. O. S. 113 fg. 72) *Lucian.* de Dea Syria. 57, cf. 39. 42. 73) S. 58 fg. 74) a. a. O. S. 65 fg. 75) *Justin.* XIX, 1, 10. 76) Phön. 1. Bd. S. 218 fg. 77) Dionys. XL, 495. 528.

überhaupt und ohne Unterschied die der Phönizier [78]) bezeichnet; allein es ist in dem Charakter der Menschenopfer begründet und wird auch durch bestimmte Angaben bestätigt, daß diese grause Opfersühne nicht für alle Götter, sondern nur für die rächenden und bösen Mächte bestimmt war [79]). In der Eigenschaft eines strafenden und rächenden Gottes wurde namentlich dem höchsten Gott der Phönizier und Carthager El, Baalsamim, Kronos, diese höchste aller Sühnungen geleistet, und Menschenopfer sind daher auf mannichfache Weise in dessen Mythologie verflochten [80]). Sodann fielen Menschenopfer dem sogenannten Herakles [81]) und der Astarte [82]) in dem Charakter böswirkender Naturmächte, in gleicher Eigenschaft den Meeresgottheiten [83]) und besonders, wie es scheint, den chthonischen Göttern, dem Todesgott Mut und der Unterweltsgöttin [84]). Wie man überhaupt zu Opfern die werthvollsten Gegenstände wählte und im Thierreiche nur reine und makellose Thiere aussersah, so war man insbesondere bei diesen schrecklichen Opfern darauf bedacht, das Liebste und Theuerste, zugleich aber auch Reines und Sündloses auf den Altar der Götter zu bringen. Dieser letzteren Ansoderung gemäß wurden gewöhnlich zu den Menschenopfern Kinder ausersehen, welche alle Nachrichten als die üblichen Schlachtopfer bei den Phöniziern, Carthagern, Syrern, den alten Kanaanitern, den Israeliten, Arabern u. s. w. bezeichnen, seltener reine Jungfrauen, von deren Opferung in Laodicea [85]), in Jope [86]) und Tarsus [87]) gemeldet wird. In der anderen Beziehung wurde als wesentlich angesehen, daß die Opfernden dasjenige Leben weihten, welches ihnen das theuerste war [88]), und demnach traf es die Erstgeborenen oder gar den Eingebornen der Familie [89]). Und noch mehr! Opfer, welche in Staatsangelegenheiten dargebracht wurden, durften nur aus den Kreisen der Bürger, nicht aber aus den zum Staate nicht gerechneten Ständen auserkoren werden [90]). Je wichtiger die Angelegenheit war, welche eine Sühne verlangte, in desto höheren Kreisen wurde das Opfer gesucht [91]), wobei das Loos entschied [92]). Die höchste aller Sühnen war des Königs erstgeborner Sohn, welcher mit dem königlichen Purpur bekleidet, also in Stellvertretung des Landesbeherrschers, auf den Opferaltar stieg [93]). Die **Veranlassungen**, bei denen Menschenopfer in den phönizischen Staaten dargebracht wurden, sind ziemlich genau bekannt. Erstens geschah es alljährlich bei den großen Sühn- und Reinigungsfesten [94]). Diese **alljährlichen** Opfer werden im Culte des Kronos [95]) und des Herakles [96]) oder Baal Chamman erwähnt. Zweitens bei wichtigen Unternehmungen [97]), etwa bei Eröffnung eines Feldzugs, bei Anlage einer Colonie, bei Gründung einer Stadt; drittens bei großen Unglücksfällen. „Die Phönizier," sagt Porphyrius, „opferten bei großen Unfällen, im Kriege, oder bei Dürre, oder bei Seuchen Jemanden, der ihnen am theuersten war (*τῶν φιλτάτων τινά*), nach vorhergegangener Abstimmung, dem Kronos. Voll von derartigen Opfern ist die phönizische Geschichte (die Mythengeschichte), welche Sanchoniathon in phönizischer Sprache geschrieben und Philo von Byblus in acht Büchern ins Griechische übersetzt hat" [98]). Eusebius, welcher diese Stelle mittheilt, bemerkt dazu [99]), er wolle aus dem ersten Buche von Philo's phönizischer Geschichte noch hinzufügen, es sei die Sitte gewesen, daß die Herrscher einer Stadt oder eines Volkes bei großen Unfällen das geliebteste ihrer Kinder als ein Lösegeld für die rächenden Götter (*λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι*) zur Schlachtung **anstatt des Unterganges Aller** hingegeben haben. Die dazu bestimmten Opfer wurden, wie Eusebius weiter nach Philo berichtet, unter mystischen Gebräuchen geopfert. Über die Art der Opferung bei den Phöniziern ist nur bekannt, daß die dem El bestimmten Kinder abgeschlachtet wurden [1]). Mehres, theilweise jedoch Unverbürgtes, wird über die Opferweise bei den Carthagern gemeldet. Man sehe **Th. XXI. S. 100.** Unter denselben Gesichtspunkt, wie die Menschenopfer, fallen die ebenso berüchtigten **Prostitutionen der Jungfrauen** vor ihrer Vermählung zu Ehren der Na-

78) Vergl. Anm. 84 auf dies. Seite. 79) *Sanchon.* p. 42: *λύτρον τοῖς τιμωροῖς δαίμοσι.* *Euseb.* Praep. evang. IV, 16. 80) Vergl. Münter, Religion der Carthager. S. 17. Phön. 1. Bd. S. 299 fg. 81) *Plin.* H. N. XXXVI, 4, 12. Phön. 1. Bd. S. 408. 82) Speciell sind sie bekannt im Culte der Göttin von Laodicea, der Astarte-Tanais. Vergl. *Porphyr.* de abstin. II, 56. *Euseb.* Praep. evang. IV, 16. *id.* de laud. Const. c. 13. *id.* orat. de Epiphan. II, 61. Noch unter Justinian wurden der Aphrodite von den wilden Völkerschaften des Libanons und Syriens Menschenopfer dargebracht. *Procop.* de bell. Pers. II, 28. Tom. I. p. 283. 83) Anm. 67. fg. S. 401. 84) Vergl. vom Culte der Unterweltsgöttin Dido-Astarte *Sil.* IV, 81 sq.: Urbe fuit media sacrum genetricis *Elissae manibus* et patria Tyriis *formidine* cultum. v. 91: ordine centum stant arae coelique Deis *Ereboque potenti.* Die Hindeutung auf Menschenopfer in dem Ausdrucke des Silius *formidine* cultum ist bei Vergleichung von IV, 819: Vos quoque, *Dii patrii, quorum delubra piantur Caedibus*, atque coli gaudent *formidine matrum*, deutlich. Auch der mythologische Charakter der Dido als *ἀνδροφόνος* (*Eustath.* ad Dionys. v. 195. p. 122. Schol. ad Dion. l. c. p. 337 ed. *Bernh. Eudoc.* p. 112), ihre Identität mit der carthagischen Astarte-Tanais, endlich überhaupt der infernale Charakter der Menschenopfer, beweisen, daß man vorzugsweise an sie und an Baal zu denken hat, wenn die Alten von den Menschenopfern reden, die den diis patriis der Carthager dargebracht wurden. Über Menschenopfer im Culte der palästinensischen Unterweltsgöttin s. Anm. 49. 50. S. 407. 85) Anm. 82 auf dies. Seite. 86) Anm. 67. S. 401. 87) *Malala* p. 37. 88) *Porphyr.* de Abstin. II, 56 und nach ihm Eusebius in der Praep. evang. IV, 15 und de Epiph. II, 59: *Φοίνικες δὲ ἐν ταῖς μεγάλαις συμφοραῖς ... ἔθυόν τε τῶν φιλτάτων τινὰ ἐπιψηφίζοντες Κρόνῳ.* s. d. folg. Anm.

89) *Euseb.* de laud. Constant. I, 4: *Κρόνῳ μὲν γὰρ Φοίνικες καθ' ἕκαστον ἔτος ἔθυον τὰ ἀγαπητὰ καὶ μονογενῆ τῶν τέκνων.* Vergl. Mich. 6, 7. 90) Vergl. *Diod.* XX, 14. *Euseb.* Praep. evang. IV, 16. De laud. Constant. c. 13. *Lactant.* Institut. I, 21. 91) *Curt.* IV, 3. *Sil. Ital.* IV, 768. Vergl. Anm. 88 auf dies. Seite. 92) Vergl. *Sil. Ital.* IV, 771. 93) Philo im ersten Buche des Sanchoniathon bei *Euseb.* Praep. evang. IV, 16; vergl. ibid. I, 10. Über 2 Kön. 3, 27 s. Phön. 1. Bd. S. 303. 94) Nach *Clitarch.* ap. *Phot.* s. v. *Σαρδόνιος γέλως* geschah es zu Carthago *ἐν ταῖς μεγάλαις εὐχαῖς.* 95) *Euseb.* de laud. Constant. c. 13. §. 4. *Sil. Ital.* IV, 768. 96) *Plin.* H. N. XXXVI, 4, 12. 97) Schol. in *Platon.* Min. in *Siebenkees* Anecd. gr. p. 46. 98) Anm. 88 auf dies. Seite. 99) Praep. evang. IV, 16; vergl. I, 16.

1) *Euseb.* l. c. Vergl. Phön. 1. Bd. S. 380.

turgöttin, ein Brauch, welcher schon von Alters her im ganzen Vorderasien, namentlich aber in Babylonien, wo er zu Hause war, herrschte [2]), und auch bei den Phöniziern erwähnt wird [3]). Er beruht auf demselben Fanatismus, aus dem die Kinderopfer hervorgegangen sind, auf dem Glauben, daß der Gottheit das Heiligste und Theuerste zum Opfer dargebracht werden müsse. Die Preisgabe geschah im Tempel oder im umgebenden Haine, und zwar, soviel wir wissen, nur an den großen Wallfahrtsfesten bei den Heiligthümern der Naturgöttin. Denn alle Nachrichten reden von **bestimmten Tagen** im Jahre, an denen die Frauen **den Fremden**, nämlich den Festbesuchern, zur Prostitution Preis gegeben wurden. Zur Ehrenrettung der Phönizier muß indessen bemerkt werden, daß diese, die Menschheit entwürdigende, Sitte weder in Phönizien heimisch, noch auch allgemein war. Unterscheidet man die Nachrichten, welche von der Prostitution im Culte der Naturgöttin überhaupt handeln, von denjenigen, die der Preisgebung der Jungfrauen **vor ihrer Vermählung** gedenken, so wird der letzteren Sitte in Phönizien ausdrücklich nur in Heliopolis [4]) gedacht, wo assyrischer Cult eingeführt war [5]). Hier war noch in jüngerer Zeit der Hauptsitz des unzüchtigen syrischen Aphroditecultes. Die Weiber waren unter den Einwohnern gemeinschaftlich, sodaß man nicht wußte, wem die Kinder angehörten; Jungfrauen mußten nach einem Gesetze sich den Fremden hingeben. Dafür standen sie in dem Rufe vorzüglicher Schönheit, die man für ein Geschenk der unter ihnen wohnenden Göttin hielt [6]). Dem Herodot [7]) war diese Sitte nicht in Phönizien, sondern nur in Babylonien und an einigen Orten auf Cypern bekannt. Die Preisgabe an Fremde war in Byblus später dahin abgeändert, daß die Frauen am Adonisfeste das Haar der Baaltis zu Ehren abschnitten; nur die Frauen, welche sich diesem Gebrauche nicht unterzogen, mußten sich den Fremden hingeben. Der empfangene Buhlerlohn wurde zu einem Opfer für die Göttin verwendet [8]). Eine ähnliche Bewandtniß hatte es mit der ebenso nichtswürdigen Sitte, wonach Jungfrauen vor ihrer Vermählung oder auch vermählte Frauen sich auf längere Zeit oder auch bei den Festen der Göttin weihten und so in den Rang der Hierodulen, die sich ihr zu Ehren Preis gaben, traten. Wir finden sie bei den Phöniziern in Aphaka [9]), in Tyrus [10]), in Sicca Venerea bei Carthago und in Cypern [11]). Allein eigenthümlich phönizisch war auch dieser Brauch nicht und daher auch gewiß nicht allgemein eingeführt. Nach Sicca Venerea war er erst mit dem Culte der Venus Erycina verpflanzt [12]). In Tyrus ist er nach der fremdartigen Gestaltung des dortigen Astartedienstes zu beurtheilen [13]) und in den übrigen Orten hing er mit dem (ursprünglich nicht phönizischen) Adonisculte zusammen. Hier gedenken wir ferner passend **der Beschneidung**, weil sie bei den Phöniziern [14]) wahrscheinlich ebenso wie bei den Arabern eine ähnliche Bedeutung hatte, wie die Prostitution, in soweit sie bei den mannbar gewordenen Knaben [15]) stattfand und gewissermaßen als ein Opfer- und Initiationsritus anzusehen ist; denn die Beschneidung geschah bei den Phöniziern im Dienste des El, des Gottes von Berytus und Byblus, und wird zugleich als Sühnungsritus charakterisirt [16]). Auch sie war nicht bei allen Stämmen der Phönizier üblich, wenigstens gewiß nicht in älterer Zeit bei dem Stamme der Sidonier; denn, um hier nur dieses anzuführen, so war im ganzen punischen Afrika den Griechen und Römern die Beschneidung nicht bekannt [17]).

Feste und Wallfahrten. Die Hauptfeste der Phönizier behaupten denselben Charakter, welcher den Festen der Naturreligionen des Alterthums gemeinsam war, in sofern sie sich an die alljährlichen Veränderungen im Naturleben anschlossen, und mythisch als die Feste der Geburt, des Todes und der Auferstehung, oder der Vermählung und des Verschwindens der Götter erscheinen. Die meisten Angaben sind über die in Tyrus, namentlich im Culte des Herakles oder Baal Melkarth, gefeierten Feste vorhanden. 1) **Das Fest der Erweckung** (*ἔγερσις*) **des Herakles.** Nach den Excerpten tyrischer Annalen in den Fragmenten des Menander von Ephesus hatte zuerst der König Hirom I. dieses Fest im Monat Peritius gefeiert [18]), wobei es ungewiß bleibt, ob hier von der Einführung oder Verlegung desselben in einen andern Monat die Rede ist. Der Monat Peritius entspricht im asianischen Kalender dem December; es liegt daher nahe, das Fest Natales Solis invicti am 25. December zu vergleichen, zumal da auch der tyrische Gott unter der Benennung Hercules Tyrius invictus erwähnt wird [19]); allein im tyrischen Kalender begann der Monat Peritius am 16. Februar und schloß am 17. März [20]). Da Menander nun an einer andern Stelle [21]) in der tyrischen Geschichte den Monat Hyperberetäus, welcher in dem Kalender der Tyrier am 19. October anfing, deutlich als die Regenzeit bezeichnet, die in Palästina vom Ende October an eintritt, mithin sich der tyrischen Zeitrechnung bedient; da auch ein Fest der **Erweckung** nach allen Analogien [22]) auf den beginnenden

2) Vergl. *Heyne*, De Babyloniorum instituto religioso, ut mulieres ad Veneris templum prostarent, in den Commentt. Societ. Goetting. Tom. XVI. p. 30 sq. 3) *Athenag.* adv. gent. p. 27: *Γυναῖκες γοῦν ἐν εἰδωλείοις τῆς Φοινίκης πάλαι προκαθέζοντο ἀπαρχόμεναι τοῖς ἐκεῖ θεοῖς ἑαυτῶν τὴν τοῦ σώματος αὐτῶν μισθαρνίαν, νομίζουσι τῇ πορνείᾳ τὴν θεὸν ἱλάσκεσθαι.* 4) Quellen: *Euseb.* de Theophan. II, 14. *Socrat.* H. E. I, 18. *Sozom.* H. E. I, 8. 9. Vet. orb. descript. §. 10. 5) Anm. 3. S. 397. 6) Vet. orb. descript. l. c. 7) I, 199. 8) *Lucian.* de Dea Syria 6. 9) *Euseb.* de vita Constant. III, 55. *id.* de laud. Const. c. 8. *Socrat.* H. E. I, 18. *Sozom.* H. E. I, 8. Etym. magn. p. 175. 10) Vergl. Anm. 16 fg. S. 386. 11) *Valer. Max.* II, 6. n. 15.

12) *Solin.* c. 40: Clypeam civitatem Siculi exstruunt, Veneriam etiam, *in quam Veneris Erycinae religiones transtulerunt.* 13) Anm. 16. S. 386. 14) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 60 fg. 362 fg. 15) Vergl. Gen. 17, 25. *Joseph.* Antiq. I, 12, 2. 16) *Sanchon.* p. 36. Vergl. Anm. 63. S. 419. 17) Phön. 1. Bd. S. 61. 18) *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3: *πρῶτός τε τοῦ Ἡρακλέους ἔγερσιν ἐποιήσατο ἐν τῷ Περιτίῳ μηνί.* Vergl. Phön. 1. Bd. S. 385 fg. 19) Phön. 1. Bd. S. 386. 20) *Noris*, Annus et Epochae Syromacedonum. p. 384. Ideler, Lehrbuch der Chronologie. S. 182. 21) *Joseph.* Antiq. VIII, 13, 2. 22) Vergl. *Plutarch.* de Is. 69: *Φρύγες δὲ τὸν θεὸν χειμῶνος*

Frühling hinweiset, so ist man an die erste Hälfte des März, oder an die letzte des Februar angewiesen. Die Benennung *ἔγερσις* setzt eine Mythe entweder von einem Schlafe oder vom Tode des Gottes voraus. Auf die erstere weiset der Spott des Elias vom Schlafen und Wiedererwachen des tyrischen Baal hin (1 Kön. 18, 27). In jüngerer Zeit begegnen wir der Mythe von der Wiederbelebung des tyrischen Herakles. Hiernach war er im Kampfe mit dem Typhon getödtet, aber von seinem Gefährten Jolaus (einem in Carthago und in Sardinien verehrten libyphönizischen Gott) durch den Geruch einer Wachtel wieder auferweckt, weswegen — wie die Mythe diese Opfer deutet — die Tyrier ihm zu Ehren Wachtelopfer darbrachten [23]). — 2) Ein anderes Fest im Culte des tyrischen Herakles war das Fest der Selbstverbrennung; zwar wird es nicht ausdrücklich im Culte der Tyrier erwähnt, wol aber im Culte des cilicischen Herakles Sardan, welcher mit dem tyrischen zusammentrifft [24]). Auch setzen die Mythen von der Verbrennung des tyrischen Herakles in Gades [25]), von dem Grabmal des Gottes in Tyrus [26]) und endlich die Sanchoniathon'sche Verknüpfung eines Feuerfestes in Tyrus mit den Melkarthssäulen [27]) daselbst ein derartiges Fest bei den Heiligthümern in Tyrus und in den Colonien voraus. Dieses Fest ist höchst wahrscheinlich identisch, oder doch nahe verwandt mit dem in ganz Vorderasien beim Aufgange des Sirius gefeierten Sakäenfeste, welches mit einem Feuerfeste schloß, bei dem ein Mensch verbrannt wurde [28]). 3) Ein Fest der Stäbe, wie wir deren mehre im Alterthume kennen, deutet ebenfalls im Culte des Herakles in Tyrus Philo im Sanchoniathon an, wenn er an der einen Stelle [29]) von den Säulen und Stäben redet, denen zu Ehren die Phönizier die größten Feste feierten, an der anderen [30]) aber hierbei bestimmter auf den Cult in Inseltyrus hinweiset. Wahrscheinlich ist ein Sonnenfest zu verstehen, wie deren eins in Ägypten zur Zeit der Herbstnachtgleiche, wo die Sonne gleichsam eine Stütze bedurfte [31]), gefeiert wurde. Wir kennen ferner 4) ein fünfjähriges Fest (*πενταετηρίς*) zu Ehren des Herakles in Tyrus, wahrscheinlich ein altes Colonialfest, welches noch in jüngerer Zeit mit Festgesandtschaften beschickt und mit Spielen, nach Art der Olympischen, verbunden war [32]); 5) ein alljährlich in der Weinlese begangenes Fest, welches in späterer Zeit zu Ehren des Dionysos, welcher in Tyrus den Wein erfunden haben soll, gefeiert wurde, und, nach dieser Angabe zu schließen, ebenfalls einen alterthümlichen Charakter hat [33]). 6) Besondere Erwähnung verdient ein Fest, von dem im Alterthume mannichfache Spuren vorkommen und welches merkwürdiger Weise noch jetzt im alten Tyrus gefeiert wird. In den ersten Tagen des Octobers feiern die Bewohner des heutigen Sur ein Fest, welches sie die Vermählung des Landwassers mit dem Seewasser nennen. Sie begeben sich unter Gesang und Tanz zu dem Brunnen am Stadtthore und gießen einige Eimer Meerwasser zu dem um diese Zeit getrübten Brunnenwasser; sie stehen in dem Glauben, daß das Wasser dadurch wieder klar werde, wissen aber nichts anderes von der seltsamen Sitte zu sagen, als daß sie diese Feier der Vermählung des Landwassers mit dem Seewasser, wie sie bei ihnen heißt, von ihren Vorfahren überkommen haben [34]). In der phönizischen Mythologie und im Culte finden sich manche Hinweisungen auf solche Theogamien, welche unter ähnlichen Gebräuchen gefeiert wurden. Die Vermischung der göttlich verehrten Flüsse Adonis und Mars mit dem Meerwasser galt nach Joannes Lydus [35]) als eine Vermählung mit der Aphrodite, die hierbei als das Meer gedacht wurde, und Nonnus [36]) redet daher von dem *εὔγαμον ὕδωρ* des Adonisflusses. Während hierbei das Meer als weiblich aufgefaßt wurde, erscheint es in den Mythen, wonach der Meeresgott sich mit den Brunnen in Berytus und Tyrus, oder, wie unsere griechischen Quellen sie bezeichnen, mit den Nymphen derselben, vermählt [37]), als männlich. Es ist kaum zweifelhaft, daß die Feier der Vermählung des Meerwassers und Landwassers, wie sie noch jetzt in Tyrus begangen wird, mit diesen Mythen im Zusammenhange steht. Noch andere Vermählungen dieser Art kommen im Culte vor. „Zweimal im Jahre," erzählt Lucian von den großen Festen in Hierapolis, „bringen sie aus dem Meere Wasser in den Tempel; diejenigen, welche es tragen, sind nicht nur die Priester, sondern aus ganz Syrien und Arabien und von jenseit des Euphrats her gehen viele Menschen ans Meer und alle tragen Wasser. Zuerst wird es im Tempel ausgegossen, dann geht man an die Kluft, die zwar klein ist, aber alles Wasser faßt" [38]). Erinnert man sich, daß diese Kluft (*χάσμα*) den Lingam der syrischen Göttin versinnbildet [39]) und vergleicht damit eine ähnliche Sitte am Isisfeste [40]), so kann man über die Bedeutung dieser Ceremonien nicht zweifelhaft sein. Sie versinnbilden in mystischer Weise die Theogamien, die an den zwei großen Jahresfesten in Hierapolis gefeiert wurden. Diese beiden Feste waren es auch wol, welche alljährlich zu Aphaka stattfanden und die zu der Mythe Veranlassung gegeben

καθεύδειν, θέρους δ' ἐγρηγορέναι, τοτὲ μὲν κατευνασμοὺς, τοτὲ δ' ἀνεγέρσεις βακχεύοντες αὐτῷ τελοῦσι. Vergl. über diese *excitationes* Deorum *Arnob.* adv. nation. VII, 32.

23) *Athen.* IX, 45. p. 392. *Eustath.* ad Odyss. λ, 600. p. 1702. 24) *Dion. Chrysost.* oratt. Tom. II. p. 23. O. Müller, Vermischte Schriften. 2. Th. S. 102 fg. 25) Vergl. Phön. 1. Bd. S. 154. 26) *Clem.* recognitt. X, 24. 27) *Sanchon.* p. 18. 28) Wie Phön. 1. Bd. S. 496 erschlossen wurde, wobei mir die ausdrückliche Angabe bei *Dio Chrysost.* Tom. I. p. 162 über den Sakäenkönig: *μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν* entgangen war. 29) p. 8. 30) p. 18. 31) *Plutarch.* de Is. 52: *τῇ δὲ ὀγδόῃ φθίνοντος τοῦ Φαωφὶ βακτηρίας ἡλίου γενέθλιον ἄγουσι* λ. Vergl. das Fest *ῥάβδου ἀνάληψις* auf Kos. *Hippocr.* epist. ad Abder. Tom. III. p. 778 ed. Kühn. 32) Vergl. 2 Makk. 4, 18 fg. *Eckhel*, Doctr. numm. vett. Tom. III. p. 392. Francke, Latein. und griech. Inschriften. S. 168. 173 fg.

33) *Achill. Tat.* II, 2. 34) Mariti, Reisen. S. 328. Volney, Reise nach Syrien und Ägypten. 2. Th. S. 160. 165. 35) De mens. IV, 44. p. 80. 36) Dionys. XX, 144. 37) Vergl. *Nonn.* l. c. XL, 548 sq. 38) De Syria Dea. 13. vergl. 48. 39) Phön. 1. Bd. S. 585. 40) *Plutarch.* de Is. et Osir. c. 39.

haben, die Göttin habe hier das erste und das letzte Mal, nämlich bei den Festen im Frühling und im Herbste, ihren Adonis umarmt [41]). — 7) Eins der wichtigsten und ältesten Feste der Phönizier muß ein Fest der Astarte gewesen sein, bei welchem in ähnlicher Weise wie bei den Festen der Demeter und der Persephone das Verschwinden der Göttin ein Hauptmoment war. Die mannichfaltigsten Mythen, die wir (leider fast nur in der gewöhnlichen synkretistischen Weise unserer Quellen, wonach griechische Namen den phönizischen substituirt werden) kennen, sind daraus hervorgegangen, und so werden denn, weil dieses Fest überall gefeiert wurde, in fast allen Städten an der ganzen phönizischen Küste Localmythen gedacht, die sich auf das Verschwinden, die Flucht oder den Raub und die Irrfahrten einer Göttin beziehen, die bald Astarte oder Dido, oder Isis, bald aber auch in synkretistischer Verschmelzung mit griechischen Mythen Io, Europa, Harmonia, Helena genannt wird. Wir können den großen Mythenkreis, der sich bis auf die Cykliker und bis zur Odyssee zurückführen läßt [42]), hier indessen nicht weiter verfolgen und es genüge daher hier nur zu bemerken, daß noch in jüngerer Zeit das Fest der verschwundenen und umherirrenden Mondgöttin unter dem Namen „der böse Abend" in Tyrus begangen wurde [43]). — Die vorerwähnten Feste wurden sämmtlich in Tyrus gefeiert. In anderen phönizischen Städten kennen wir außerdem nur noch die Adonien, von denen bereits Bd. I. S. 433 fg. dieses Werkes gehandelt worden ist.

Was die Pracht der in Phönizien gefeierten Feste erhöhte und ihnen zugleich eine politische und mercantile Bedeutung gab, waren die Pilgerzüge und Festgesandtschaften, welche aus der Nähe und Ferne an dem Orte der Feier eintrafen. Wallfahrten zu den Heiligthümern waren im Oriente von der ältesten Zeit her bis auf die Gegenwart (man denke an die Pilgerreise nach Mekka!) üblich. Zu den großen Festen, wie wir sie später in Hierapolis kennen lernen, strömten die Pilger aus ganz Asien und aus Afrika zusammen. Nicht nur Phönizier, Syrer, Araber, Babylonier, Kappadocier, Cilicier [44]), sondern auch Ägyptier, Armenier, ja sogar Indier, Äthiopen, Perser und Skythen [45]) fanden sich hier ein, angelockt von der Heiligkeit des Ortes, von der Pracht der daselbst gefeierten Feste und von den damit verbundenen Handelsmärkten. Jede auswärtige Stadt hat hier ihren Gastwirth, der die Bürger derselben bei sich aufnahm und zugleich den Dolmetschen für sie abgab [46]). Solche große Wallfahrten schweben schon den alttestamentlichen Schriftstellern vor, wenn sie bald Jerusalem in der messianischen Zeit, bald Tyrus als den Centralpunkt für die Karavanen der alten Handelsvölker schildern [47]). Nachdem Tyrus längst aufgehört hatte, der religiöse und politische Mittelpunkt der von ihm gestifteten Colonien zu sein, wurde der alte Brauch, Festgesandtschaften aus den Colonialländern dorthin zu senden, noch beibehalten [48]). Auch die kaufmännischen Innungen der Tyrier, welche an fremden Handelsplätzen sich aufhielten, oder die Städte, welche in einem engeren Verbande mit Tyrus standen, sandten ihre Festgesandten. So wissen wir von Gesandtschaften dieser Art, welche mit reichen Opfergaben aus Byzanz [49]) und aus Jerusalem [50]) in Tyrus eintrafen. Auch an den übrigen heiligen Örtern stellten sich bei den hohen Festen Pilger ein, welche theils in Privatangelegenheiten die Reise unternahmen, theils vom Staate abgeschickt waren. Noch im 4. Jahrh. n. Chr. wurden unter einem großen Zusammenfluß von Menschen die unzüchtigen Orgien der Göttin zu Aphaka an den beiden Jahresfesten gefeiert [51]) und der Staat der Palmyrener sandte noch einige Zeit vorher alljährlich Festgesandte mit Geschenken für die Göttin dorthin ab [52]).

9. Sprache.

Quellen. 1) Inschriften und Münzlegenden. 2) Phönizische Eigennamen und Texte bei alten Schriftstellern. Die wenigen Überreste der phönizischen Sprache sind theils durch alte Schriftsteller überliefert, theils durch Münz- und Steininschriften verewigt. Indem wir diese doppelte Quelle für die Kunde der phönizischen Sprache näher zu charakterisiren suchen und die beiweitem wichtigeren Inschriften zu diesem Zwecke (in paläographischer Beziehung hat bereits Gesenius dieselben in ausführlicher Auseinandersetzung 3. Sect. 9. Th. S. 289 fg. behandelt, in religionsgeschichtlicher Beziehung war oben schon von ihnen die Rede) zuerst ins Auge fassen, muß vorbemerkt werden, daß die Sitte, das Andenken an Ereignisse des öffentlichen und häuslichen Lebens, ferner Urkunden von legislativem Charakter durch Inschriften in Stein oder Metall auf die Nachwelt zu bringen, bei dem semitischen Volke überhaupt und bei den Phöniziern insbesondere schon sehr früh üblich war [53]). Phönizischer Inschriften auf Tempelsäulen, auf denen die Baukosten des Tempels verzeichnet waren [54]), ferner solcher, die einen religiösen Inhalt hatten: Inschriften auf Säulen [55]), auf Betylen [56]), auf Weihgeschenken [57]) wird gedacht; ja die wichtigsten, über das phönizische Alterthum noch vorhandenen, Urkunden sind von solchen Denkmälern übertragen. Wir meinen dabei weniger die Angaben des Philonischen Sanchoniathon, der als seine Hauptquelle Tempelinschriften bezeichnet [58]), auch nicht die von Polybius mitgetheilten, auf Tafeln verzeichneten Bündnisse Carthago's mit Rom [59]), sondern erstens den Periplus des Hanno, welcher auf einer Säule im Tempel des Baal zu Carthago

41) Etym. magn. p. 175. 42) Vergl. Anm. 45. 46 S. 354. 43) *Malala* p. 31. 44) *Lucian.* de Syria Dea. 10, 13. 45) Vergl. mit *Lucian* l. c. 32 *Procopius Gazaeus* in *Villoison* Anecd. gr. Tom. II. p. 41. 46) *Lucian.* l. c. 56. 47) Ezech. 27. Jes. 60, 6 fg.

48) s. oben über die Colonien der Phönizier. 49) *Achill. Tat.* II, 14. 50) 2 Makk. 4, 18. 51) Anm. 9. S. 421. 52) *Zosim.* hist. I, 58. 53) Vergl. Exod. 31, 18. Deut. 27, 2. Jos. 8, 32. 54) *Strab.* III, 5, 5. p. 170. 55) *Philo* ap. *Euseb.* Praep. evang. 1, 9. *Philostr.* vita Apollon. V, 5. 56) Vergl. *Phot.* Biblioth. p. 348. Phön. 1. Bd. S. 105. 57) *Valer. Maxim.* I, 1, 2 extern. *Cic.* in Verr. II, 4, 46. 58) Anm. 55 auf dieser Seite. 59) III, 22, 24.

verzeichnet war [60]), dann die große phönizische und griechische Inschrift des Hannibal im Tempel der Juno zu Lacinium, die Polybius nach eigener Angabe in sein Geschichtswerk übertragen hat [61]). Dieser in einem weiten Umfange geübten Sitte der Aufzeichnung verdanken wir eine bedeutende Anzahl von phönizischen Inschriften, die an denjenigen Orten, wo ehemals Phönizier wohnten, wieder aufgefunden werden; und der Umstand, daß die Hauptsitze der phönizischen Cultur, Phönizien selbst, die Ruinen des alten Carthago und die Westküste Afrika's noch nicht gründlich erforscht worden sind, läßt die Hoffnung zu, daß wir von dort noch recht viele, und, wie im Hinblick auf die eben nachgewiesene phönizische Sitte, das Andenken denkwürdiger Ereignisse durch umfassende Inschriften der Nachwelt bekannt zu machen, ebenfalls Grund zu hoffen ist, vielleicht sehr wichtige Denkmäler dieser Art erhalten werden. Was die bereits aufgefundenen Inschriften angeht, so hat Phönizien selbst zwar griechische in ziemlicher Anzahl, aber noch keine phönizische geliefert, mit Ausnahme jedoch einer durch den preußischen Consul Wildenbruch bekannt gewordenen Gemme [62]), und der noch besonders zu erwähnenden Münzen. In Cypern hat an der Stätte des alten Citium, bei dem heutigen Larnaka, Rich. Pococke auf seiner Reise im Morgenlande 33 Inschriften aufgefunden [63]), zu denen jüngst noch drei andere hinzugekommen sind, welche der griechische Alterthumsforscher Ludw. Roß in der Nähe von Larnaka entdeckt hat [64]). Leider sind aber Pococke's Zeichnungen unzuverlässig, und die besseren Copien, welche einige Jahre nach ihm Porter von 29 dieser Inschriften an Ort und Stelle nahm, sind bis auf fünf, welche Swinton [65]) bekannt gemacht hat, verloren gegangen. Von der Insel Malta besitzen wir vier, zum Theil sehr gut erhaltene, Inschriften, von denen eine, mit griechischer Übersetzung versehen, auf zwei Kandelabern verzeichnet ist [66]). Neun andere maltesische Inschriften, welche der Graf Castelli de Torremuzza in seinem Werke über Sicilien bekannt gemacht hat [67]), sind, ebenso wie die in demselben Werke [68]) enthaltene phönizische Inschrift vom Berge Eryx auf Sicilien in so ungenauer Copie mitgetheilt, daß sie bis auf einzelne Buchstaben völlig unlesbar sind. Auf der Insel Sardinien sind außer einigen kleineren Epigraphen drei Inschriften gefunden [69]). Bedeutender nach Umfang und Inhalt sind die Inschriften, welche das phönizische Afrika geliefert hat, vor allem die Ruinen des alten Carthago, von wo zuerst der Holländer Humbert im J. 1820 vier jetzt im Museum zu Leyden befindliche Stelen nach Europa brachte, zu denen seitdem noch eine Reihe anderer Inschriften hinzugekommen ist, sodaß die Anzahl der bisher bekannt gewordenen carthagischen sich auf 16 beläuft [70]). Inschriften aus dem französischen Gebiete von Algier, fast sämmtlich aus späterer Zeit, besitzen wir bis jetzt 27 sogenannte numidische [71]) und außerdem noch die werthvolle Inschrift von Tugga, eine bilinguis in phönizischer und libyscher Sprache [72]). Die östlichen Theile der carthagischen Besitzungen in Afrika, wo die phönizische Sprache am längsten ungestört sich erhalten hat, sind von neueren Reisenden kaum flüchtig berührt, und diesem Umstande ist es wol nur zuzuschreiben, daß bis jetzt nur sehr wenige Steininschriften von da bekannt geworden sind: zwei aus dem heutigen Tripolis [73]) und drei, unter denen zwei trilingues, mit griechischer und lateinischer Beischrift, aus der Stätte des alten Leptis magna an der Syrte [74]), eine von der Insel Meninx, jetzt Gerbi [75]). Alle vorgenannten Denkmäler sind in ehemaligen phönizischen Colonialländern gefunden, während andere an den Handelsplätzen am Mittelmeere, wo phönizische Kaufleute sich niedergelassen hatten, noch fortwährend bis auf die jüngste Zeit zum Vorschein kommen, wir meinen die fünf in Athen und in dessen Umgebung aufgefundenen, von Phöniziern aus verschiedenen

60) *Hanno* Peripl. p. 17. Vergl. Phön. Texte. 2. Th. S. 23. 61) III, 33, 5—16. 35, 1—8. Vergl. 33, 17. 18 mit *Liv.* XXVIII, 46. 62) Köhne, Zeitschrift für Münz-, Wappen und Siegelkunde. 3. Jahrg. S. 379. 63) Abgebildet in seiner Beschreibung des Morgenlandes. 2. Bd. Taf. 33. Zwei dieser Inschriften, Nr. 9 und Nr. 19, sind jedoch nicht phönizisch, sondern, wie zuerst Rödiger nachwies, armenisch. s. Rödiger in Roß, Hellenika. 1. Bd. S. 118. 64) a. a. O. Sie sind nach den von Roß mitgetheilten Copien bekannt gemacht und erklärt von F. Benary, in dem Bericht über die zur Bekanntmachung geeigneten Verhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jahrg. 1845. S. 250 fg., von *de Saulcy*, Revue de Philologie. p. 504 und von Rödiger a. a. O. 65) Philosophical Transactions. Tom. LIV. Tab. 22. 66) In *Gesenius* Monumenta. Tab. 6. 7. 8. 67) Siciliae et adjacentium insularum veterum inscriptionum nova collectio. ed. 2. (Panormi 1784); die neun oben gedachten maltesischen Inschriften hat Gesenius nicht aufgenommen. Sie finden sich a. a. O. S. 319. 320. 324. 325. 68) p. 22. Bei *Gesenius* l. c. Tab. 13.

69) Mitgetheilt in des Grafen *De la Marmora* Voyage en Sardaigne. 2. éd. (Paris 1840.) Tom. II. Atlas. Tab. XXXII; die erstere bei *Gesenius* Tab. 13; die beiden anderen bei *A. C. Judas*, Étude démonstrative de la langue Phénicienne. (Paris 1847.) Pl. 28. 70) Gesenius hat die bis zum J. 1837 bekannt gewordenen 13 carthagischen Inschriften in den Monumentis Tab. 14—19. 47 mitgetheilt; dazu kamen seitdem noch zwei andere, eine zuerst von de Saulcy im Journal Asiatique. Mars 1843. p. 275 bekannt gemachte und eine andere, welche nach Mittheilung von Falbe Judas mit der erstern in sein oben citirtes Werk über phönizische Inschriften aufgenommen hat. Pl. 8. 9. Eine andere carthagische Inschrift gibt Gesenius im Thesaurus p. 1345 mit hebräischen Buchstaben nach einer im J. 1839 ihm gewordenen Abschrift von Temple. 71) Bei *Gesenius* l. c. Nr. 1—8. Tab. 21—26. 47. Seitdem sind noch eine Anzahl anderer im Journal Asiatique, in den Annales de l'institut archéologique und in der Revue archéologique erschienen, welche sämmtlich (bis auf die Nr. 27 in der letztgenannten Zeitschrift. Jahrg. 1848. S. 188) Judas, bereichert mit Abdrücken von den im punischen Museum des Louvre zu Paris vorhandenen Inschriften a. a. O. Pl. 10—26 bis mitgetheilt hat. 72) Bei *Gesenius* l. c. Tab. 20 und nach einer besseren Copie Tab. 48. 73) Ib. Tab. 27. 74) s. Anm. 63. S. 432. Zuerst mitgetheilt von *Fresnel* im Journal Asiatique. Octobre 1846. p. 349, abgedruckt bei *Judas* l. c. Pl. 7. Eine daselbst S. 353 mitgetheilte cyrenaische Inschrift: לעבדיהו בן ישב, „von Obadjahu, dem Sohne Jasub's," ist, wie Jeder aus der Schrift und den Namen sieht, nicht phönizisch, sondern hebräisch. Hoffentlich wird Cyrene bei näherer Erforschung noch manche für das hebräische Alterthum wichtige Denkmäler liefern. Über die Judenschaft daselbst vergl. die oben S. 357. Anm. 9 citirte Stelle des Strabo mit den Nachrichten über den alten, angeblich von Salomo erbauten Tempel zu Borium. *Procop.* de aedif. VI, 2. 75) Bei *Gesenius* l. c. Tab. 27. Nr. LXVI.

Ländern herrührenden Inschriften [76]) und die Inschrift von Marseille [77]), letztere in Beziehung auf Sprache, Schrift, Inhalt und Alter die beiweitem wichtigste von allen bisher aufgefundenen Denkmälern dieser Art. Jedoch nicht nur die ehemaligen Stätten der Colonien und des Handels der Phönizier am Mittelmeere lassen von Zeit zu Zeit diese merkwürdigen Reste der Vorzeit aus ihrem Schutte emporsteigen, sondern selbst das Innere von Afrika und Asien hat schon seine Beiträge geliefert. Wir haben bereits der beiden Inschriften, die der französische Reisende Ampere an einem der Kolosse eines ägyptischen Tempels zu Ipsambul in Nubien entdeckt hat, als Zeugen der weitreichenden Handelsthätigkeit der Phönizier erwähnt; auch unter den sinaitischen Inschriften, welche der englische Reisende Grey bekannt gemacht hat, findet sich eine phönizische [78]), und es läßt sich wol erwarten, daß, wenn einmal die alten Emporien am Euphrat und Tigris, wo die Hauptstätten des Verkehrs der Phönizier waren, von dem Schutte, der sie gegen dritthalb Jahrtausende lang deckt, befreit und sie einstens sowie Rom und Athen erforscht sein werden, noch manches uralte Denkmal eine Kunde von dort ansässigen phönizischen Handelsinnungen, oder wie die Inschrift von Marseille, von ihren dortigen Heiligthümern geben wird. — Zu den vorgenannten Inschriften kommt noch eine Anzahl von kleineren Epigraphen auf geschnittenen Steinen und Gefäßen, ebenfalls an sehr verschiedenen Orten der alten Welt aufgefunden, endlich die phönizischen und punischen Münzen, deren wir, weil sie in sprachlicher Beziehung nur eine sehr geringe Ausbeute gewähren, hier nur beiläufig gedenken. In Beziehung auf ihre paläographische und archäologische Bedeutung verweisen wir auf die Artikel **Paläographie** und **Punische Münzen**.

Fragt man nach dem Gewinn, den diese erste und vorzüglichste Quelle für die Kunde der phönizischen Sprache bietet, so sollte man ihn im Hinblick auf die beträchtliche Anzahl dieser Denkmäler für sehr bedeutend halten. Das im Jahre 1837 erschienene Werk von Gesenius über phönizische Inschriften enthält außer den zahlreichen Münzlegenden 74 Inschriften, zu denen seitdem noch 35 neu entdeckte hinzugekommen sind. Allein mit dieser großen Zahl steht der sprachliche Gewinn, der aus diesen Texten sich ergibt, in sehr ungleichem Verhältnisse. Der Umfang der Inschriften ist meistens sehr gering; fast alle enthalten nur 1—4 Zeilen und in diesen nur wenige Worte; nur **eine** umfaßt 7 Zeilen, zwei deren 8 und die nächst ihnen dem Umfange nach bedeutendste, die Inschrift auf der Opfertafel von Marseille hat zwar 21 Zeilen, von denen bei der starken Beschädigung der Tafel jedoch keine mehr vollständig ist. So beschränkt wie der Umfang der Inschriften ist auch der sprachliche Inhalt derselben. Die Münzlegenden nennen fast nur Städtenamen; auf den geschnittenen Steinen und auf den Gefäßen finden sich nur Namen, die ihrer Besitzer oder des Meisters, von dem sie herrühren, und ebenso steril sind die meisten Steinschriften. Wenn von der Opfertafel von Marseille und von einigen Inschriften gemischten Inhalts abgesehen wird, so sind alle übrigen entweder **Votivinschriften**, meistens zu Ehren des Baal oder des Baal Hamman und der carthagischen Göttin Tanit, oder **Grabinschriften**. Die Votivinschriften enthalten außer den Dedicationsformeln mit den betreffenden Gottesnamen nur die Namen derjenigen, die sie weiheten, bisweilen mit Angabe ihres Charakters, als Sufet, Sopher u. s. w. Die Inschriften auf Grabsteinen geben, außer ihrer Bestimmung, ebenfalls nur Namen, selten mit Angabe des Charakters oder Lebensalters. Dazu wiederholen sich diese Formeln und Namen in einzelnen Inschriften, was freilich, bei der schlechten Beschaffenheit der Schrift und der ungeregelten Orthographie in den jüngern Inschriften für den Paläographen eine willkommene Erscheinung ist, aber doch den sprachlichen Gewinn, den die Inschriften gewähren, sehr ermäßigt. Nimmt man noch die incorrecte Beschaffenheit der Abschriften hinzu, über die man fast bei der Hälfte aller edirten Inschriften Klage zu führen Ursache hat, ferner die in jüngern Inschriften schon oben berührte barbarische Behandlung der Schrift und Schreibweise, so wird es nicht befremden, daß wir, wenn man die Inschrift von Marseille ausnimmt, fast mehr Inschriften besitzen als phönizische Wörter, mit Ausschluß der Eigennamen, in denselben mit Sicherheit zu lesen sind.

Ihrer Schrift, Sprache und auch ihrem Alter nach zerfallen die Inschriften in zwei Classen. Die älteren, wozu jene von Marseille, Carthago, Citium, Malta, Athen und die meisten Münzen Phöniziens und der nördlichen Nachbargegenden gehören, haben den alten phönizischen Schrifttypus, eine regelmäßige Orthographie und mit ihnen zugleich eine von fremden Einflüssen und späteren Ausartungen noch reine Sprache. In ihrer größten Vollendung finden sich diese Vorzüge, namentlich die graphischen, in der Inschrift von Marseille, die zugleich das erweislich älteste aus der ersten Hälfte des 4. Jahrh. v. Chr. herrührende Denkmal dieser Art ist [79]); aus der andern Hälfte dieses Jahrhunderts sind die Münzen des nördlichen Phöniziens und Ciliciens. Die zweite Classe von Denkmälern stammt aus Zeiten und Gegenden, wo die Bildung und die Sprache der Phönizier durch fremdartige Elemente bedeutend influirt war: es sind die sogenannten numidischen, ferner die in Sardinien und in anderen libyphönizischen Gegenden gefundenen Inschriften, sammt den punischen Münzen, die den libyphönizischen Städten an der Küste Afrika's, der Insel Kossura und Iviza, und mehren turditanischen Städten angehören. In diesen Inschriften sind die alten edlen Schriftzüge bis zur Unkenntlichkeit verzerrt; die einander ähnlichen Buchstaben lassen sich häufig nicht mit Sicherheit unterscheiden, und es gibt auch nicht eine einzige dieser zahlreichen Inschriften, in welcher nicht der eine oder andere Buchstabe problematisch bliebe, es sei denn, daß sprach-

76) Vergl. oben. Drei dieser Inschriften theilt das Werk von Gesenius mit, die beiden andern finden sich bei *Judas* Pl. 4. 77) s. Anm. 90. S. 377. 78) Prof. Tuch in Leipzig hat mich zuerst auf diese Inschrift aufmerksam gemacht.

79) Phönizische Texte. 2. Th. S. 26 fg.

liche Gründe oder parallele Texte die graphischen Schwierigkeiten beseitigten. Ebenso entartet wie die Schrift ist die Orthographie dieser Texte. Die Guttural- und Vocalbuchstaben werden in einer Weise gewechselt, wie es in der semitischen Literatur ohne Beispiel ist, und da ähnliche Anomalien, wie die Einsetzung eines Ajin als Vocalbuchstaben häufig sind und überdies in der Sprache dieser Inschriften manche liby-phönizische Elemente vorkommen, so ist bei der graphischen Unzuverlässigkeit derselben ihre Erklärung fast auf jedem Schritte unsicher. Zur Charakteristik der Orthographie und Sprache dieser späteren Inschriften möge hier vorläufig der gewöhnliche Text der Grabinschriften und der Votivinschriften mit einigen Bemerkungen nachstehend folgen, wobei wir vorläufig nur das entartete Punische im Auge haben.

1) Text der Grabinschriften.

Num. 17.	Num. 18	Num. 7.	Num. 15.	Num. 6.	Num. 19.	Num. 20.	Num. 21.	Num. 22.	Num. 8.	Num. 16.
עבן שטענע	עבן שטענע	מענע אבן	מ:א עבן	מענא עבן	אבן מן	אבן שטענע	עבן מענא	עבן שמ:א	עבן מען	. . . . .
לשבלת	. . . . ל	שלמתנבעל	. . . . של	. . . . טל	. . . . . .	. . . . . . ל	. . . . . ל	. . . . . ל	. . . . . ל	. . . . .
בת מעל	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .	. . . . . .					. . . . .
לעוע	עוע	עוא	עוא	עוע	בן					עוא
שענת	שענת	שענת	ש:ת	שענת						שענת
אשרם	ששם	עשר	שבעם	. . . . .	שבם ש'					ערבם
ועמש	ור . .	ועמש	ועמש							עמש

Hier ist in der ersten Colonne der Text der Num. 17 lateinisch: **Lapis monumenti Sibolet filiae Mali, vitae suae annos XXV**, vollständig mitgetheilt, und daneben stehend in den übrigen zehn Colonnen nur das Gleichartige, aus den andern Inschriften ausgehoben, um so die außerordentliche Differenz in der Schreibweise derselben Worte und Wortformen zur leichten Übersicht dem Leser vorzulegen. Das erste Wort ist nur dreimal richtig אבן, siebenmal aber mit den im spätern Punischen vorherrschenden Ajin עבן geschrieben. Das zweite Wort wird in ältern Inschriften [80]) מ:א geschrieben, eine Form, die in den obigen Texten nur zweimal vorkommt, während daneben die Formen מען, מן, מענא und מענע durch einander laufen. Die übrigen noch später zu erörternden Abnormitäten שענת fünfmal neben der defectiven Form ש:ת, ferner עוא neben עוע, hebr. חוה, שבם neben שבעם oder שבעים, ערבם (עשרים) אשרם neben עשר, ארבעים anstatt ערבם, würden diese Texte für uns ganz unlesbar machen, wenn nicht die parallelen Stellen und der Zusammenhang darüber aufklärten.

2) Text der Votivinschriften.

Melit. 1.	Melit. 3.	Num. 1.	Num. 2, 3, 4.	Num. 9.	Num. 11.	Num. 12.	Num. 13.	Num. 14.	Num. 10.
לאדן למלקרת..	לבעל חמן	לאדן בעל חמן	לאדן בעל חמן	לעדן בעל מן	לעדן בעל מן	לאדן בעל חמן	לעדן בעל מן	לעדן בעל מן	לאדן בעלחמן
אש נדר...				סעב .	פעבא	שבת	שבא	מן אבן	
כשמע	כשמע	כשמע	כשמע	לשעם	ישו שעמא	אשו שעמא	אש.	אשט . . .	כשעמא
קלם	כלדברי	קלם	קלא	את קאל	את קולא	את קולא	. . . .	את קלי	קלא

Die vorstehenden Inschriften enthalten die gewöhnliche Dedication der Gedächtnißstelen an Baal (meist: „dem Herrn Baal-Hamman gelobte N. als er (Baal) erhört seine Stimme"). Die ersten beiden Colonnen enthalten den Text von älteren, melitensischen Inschriften; wir haben sie vorangestellt, weil erst bei ihrer Vergleichung die welsche Schreibart der daneben stehenden jüngeren punischen verständlich wird. Verstümmelungen durch den wechselnden Gebrauch der Guttural- und Vocalbuchstaben kommen hier fast in jedem Worte vor, und dazu schwankt die Schreibart so, daß sie in einer und derselben Wortform in der zweiten Zeile Nr. 9. 11. 12. 13. viermal von einander abweicht, ohne daß nur ein einziges Mal die echte Schreibart שָׁבַע = שֶׁבַע zum Vorschein käme; denn so ist offenbar, wie die parallel gehenden Stellen lehren, zu lesen und zu übersetzen: „dem Herrn Baal Hamman gelobte," eig.: schwur durch Angelöbniß. In dem ersten Worte לעדן „dem Herrn" ist viermal das Alef mit Ajin vertauscht, wie es in der ersten Classe auch in dem Worte אבן ebenfalls durch Ajin ersetzt ist. Anstatt des zweiten Wortes, חמן, steht viermal מן, und man möchte nach Analogie der übrigen Willkürlichkeiten auch hier eine Verstümmelung annehmen, wenn der Wegfall eines so starken Buchstaben, wie Cheth, zu Anfang des Wortes nicht gar zu auffallend und die Vergleichung des biblischen Baalnamens בעל מעון nicht näher läge [81]). Weiter in der dritten Zeile ist zwar אשו, ישו (N. 11. 12. 13. 14.), d. i. אשו = יֵשׁ הוא, nicht auffallend, da auch im Hebräischen אִשׁ und יֵשׁ wechseln; allein daß שמע (N. 11. 12.) im Particip in erster Sylbe mit ע anstatt ו, und der letzte Buchstabe dieses Wortes abwechselnd mit א anstatt ע שעמא (lies שׁוֹמֵעַ) geschrieben ist, oder gar in שעם (N. 9) abfällt, wie oben uns schon מן anstatt מ:א oder מענע vorgekommen ist; daß כשמע auch daneben כשעמע geschrieben (N. 1. 2. 3. 4.) und somit das hebräische Schwa, das phönizische kurze y durch ע, als dunkler

80) a. a. O. I. Th. S. 92 fg. 81) s. Anm. 86, S. 385.

Halbvocal, ausgedrückt wird; endlich die Schreibart קאל neben קל, mit angehängtem Suffixe: קלא anstatt קלה oder קלו; alles dieses setzt ein Verderbniß der Sprache voraus, wie es in ähnlicher Weise selbst in dem entartetsten aller semitischen Dialekte, im Zabischen, nicht angetroffen wird. Zu den Denkmälern der altphönizischen Sprache können daher, auch abgesehen von den außerdem noch vorkommenden liby-phönizischen Elementen in denselben — worüber weiter unten — diese jüngeren Inschriften nicht gerechnet werden, und wir werden daher die sprachlichen Erscheinungen, die sie bieten, in der nachfolgenden Darstellung von denen der älteren Texte unterscheiden, werden aber nicht selten Gelegenheit finden, in diesen letzteren schon einzelne Eigenthümlichkeiten der jüngeren Inschriften nachzuweisen.

Eine zweite Classe von sprachlichen Denkmälern bilden außer den Eigennamen die **phönizischen Texte bei alten Schriftstellern**. Orts-, Personen- und Götternamen finden sich in der semitischen Schreibung außer in phönizischen Inschriften fast nur im A. T.; denn andere jüdische, syrische und arabische Quellen schließen sich in der Schreibweise der Eigennamen meistens der griechischen Aussprache derselben an. Unter den Eigennamen, die bei griechischen und römischen Schriftstellern und in griechischen Inschriften, namentlich in den Fragmenten des Sanchoniathon, in den tyrischen Königslisten bei Menander und in den Quellen der carthagischen Geschichte vorkommen [82]), nennen wir noch insbesondere die punischen Eigennamen in den Martyrologien, Kalendarien und Concilienacten, die in den bisher angelegten Sammlungen phönizischer und punischer Namen bei weitem nicht vollständig eingetragen sind. Die phönizischen Texte bei alten Schriftstellern, leider nicht selten verstümmelt, beschränken sich auf die Erklärungen von Götternamen, von einzelnen phönizischen Wörtern (im Sanchoniathon, in den Lexikographen Hesychius, Suidas und im Etym. m., ferner bei Dioskorides und in einer dem Apulejus beigelegten Schrift über Pflanzen, und außerdem zerstreut im Augustinus, Priscian, Servius, Stephanus von Byzanz u. A.) [83]) und auf die punischen Stellen im Pönulus des Plautus. Was die Beschaffenheit und den Werth dieser sprachlichen Reste bei alten Schriftstellern betrifft, so sind die Wörter und Namen nicht selten schon in der phönizischen Aussprache entstellt und von den Überlieferern sehr oft nach dem Lateinischen und Griechischen mundrecht gemacht [84]), sodaß man schon aus diesem Grunde gegen die Versuche von **Bochart**, **Hamaker**, **Gesenius**, **Fürst** [85]), die **alle** phönizische Namen von Personen und Orten nach der überlieferten griechischen und römischen Aussprache zu deuten unternommen haben, mistrauisch sein muß. Es genüge, um auf die Mislichkeit dieser Deutungen hingewiesen zu haben, außerdem nur an die Namen zu erinnern, die wir zugleich in ihrer semitischen Schreibweise noch besitzen, wie קרת חדשת, *Καρχηδών*, oder Carthago, צר, *Τύρος*, Sarra, גבל, *Βύβλος*, חירום ,חורם, *Σείρωμος*, *Σούρων*, מִלְקַרְת, *Μέλκαθρος*, *Μάλικα* [86]), תרעת, *Ἀτέργατις* [87]) u. ä., auf die griechische Schreibung eines neben dem phönizischen stehenden Namens (Esmunsillem, אשמנשלם) *Συμσελημός* in einer atheniensischen Inschrift: Namen, deren semitischen Text wol Niemand aus der griechischen und lateinischen Aussprache herausfinden würde. Nur in wenigen Fällen, z. B. wo beliebte und anderweitig bekannte Compositionen vorliegen, wie Azdru-bal, Anni-bal, Abd-astart-us, oder wo semitische Laute ungefälscht vorliegen, wie Abaddir, Kabir, Baith-yl, erscheint der Versuch, griechisch überlieferte Namen in ihrer ursprünglichen Schreibung herzustellen, zulässig. — Die vorkommenden **Glossen phönizischer Wörter** bei Classikern und Kirchenvätern treffen zwar häufig zu, da die betreffenden Wörter oder Radices in den übrigen semitischen Dialekten sich wiederfinden; andere sind aber augenscheinlich falsch; manche beziehen sich auf libysche, syrische, hebräische oder gar auf griechische und lateinische Wörter, und sind nur durch Misverständnisse der mit dem Phönizischen unbekannten Überlieferer zu phönizischen gemacht. Viel bedeutender sind die punischen Texte im Plautus [88]). Die Hauptstelle (im Pönulus, Act. V. Sc. 1) enthält in 16 Versen eine zwiefache Bearbeitung eines daneben stehenden lateinischen Textes; außerdem sind Act. V. Sc. 2 und 3 mehre phönizische Wörter und Sätze eingestreut. Dem Umfange nach sind diese Stellen stärker als ein anderer bisher aufgefundener Text; denn sie enthalten mehr als hundert phönizische Wörter und bilden dem größeren Theile nach eine fortlaufende Rede mit allen Bestandtheilen und Fügungen eines Satzes, während alle anderen phönizischen Texte mit alleiniger Ausnahme der Inschrift von Marseille dem größeren Theile nach Namen, ohne diese kaum einen vollen Satz und nur wenige grammatische Formen bieten.

Verhältniß zu den übrigen semitischen Sprachen und besonders zur hebräischen und aramäischen. Das Verständniß dieser Sprachreste wird durch Kenntniß der semitischen Dialekte, insbesondere des Hebräischen, vermittelt. Denn wie die Phönizier nur ein Zweig des sogenannten semitischen Volksstammes waren, der geographisch und geschichtlich als Syrer, Araber und Palästinenser sich unterscheidet, so war auch ihre

82) Sammlungen der Eigennamen bei *Hamaker*, Miscellanea Phoen. p. 216—313. *Gesenius*, Monumenta Phoen. p. 382—430. *Fürst*, Libb. ss. vet. Test. Concordantiae hebr. et chald. p. 1296—1303. Auf Genauigkeit und Vollständigkeit können diese Sammlungen keinen Anspruch machen. In ersterer Beziehung sei nur bemerkt, daß sie eine Menge numidischer und mauritanischer Orts- und Personennamen, sehr häufig nach unverbürgten oder falschen Lesarten als phönizisch behandeln, die es gewiß nicht sind. 83) Von *Bochart*, Chanaan. Lib. II. c. 2—16. p. 782—854 schon mit großer Vollständigkeit gesammelt. Vergl. auch *Hamaker* und *Gesenius* l. c. 84) Über die Verstümmelung der Fremdnamen bei Griechen und Römern vergl. Strabo an mehren Stellen (p. 41. 135. 321. 409. 471. 549. 777. 785) und speciell über die nordafrikanischen und punischen Namen *Plin.* H. N. V, 1. *Mela* III, 3.

85) Vergl. Anm. 82. 83 auf dieser Seite. 86) Vergl. Anm. 24. S. 387. 87) Phön. I. Bd. S. 594. 88) Über die reiche Literatur s. *Gesenius* l. c. p. 357—361, m. phön. Texte. I. Th. S. 6—16. **Vater**, Literatur der Grammatiken, Lexika und Wörtersammlungen aller Sprachen der Erde. 2. Aufl. von Jülg. S. 283 fg. 533.

Sprache nur dialektisch von der syrischen und arabischen unterschieden und wesentlich identisch mit jener der übrigen kanaanitischen Volksstämme, deren Sprache die eingewanderten Hebräer sich angeeignet hatten. Ein solches enges Verhältniß der hebräischen und phönizischen Sprache, wie man schon im Hinblick auf die geographischen und geschichtlichen Verhältnisse beider Völker anzunehmen geneigt sein muß, deutet schon die Bezeichnung der hebräischen Sprache als „Sprache Kanaans" [89]) an und ist auch schon im Alterthume richtig erkannt: namentlich ist von Augustinus [90]), Hieronymus [91]) und Priscian [92]) unter Beziehung auf namhafte Fälle die große Verwandtschaft des Phönizischen und Punischen (in Afrika) mit dem Hebräischen oft bemerkt worden. Die Vergleichungen der phönizischen und punischen Wörter mit den entsprechenden hebräischen und die Versuche zur Erklärung der vorhandenen phönizischen Münz- und Steinschriften haben dieses vollkommen bestätigt und als unzweifelhafte Thatsache festgestellt, daß die phönizische Sprache mit keinem andern uns bekannten Dialekte des semitischen Sprachstammes so eng verwandt ist, als mit dem hebräischen, weswegen hier füglich von andern Ansichten, nach denen das Phönizische dem Arabischen oder Aramäischen näher stehen soll, abgesehen werden kann. Indessen ist doch andererseits auch gewiß, daß beide Sprachen bei aller wesentlichen Übereinstimmung sich im Einzelnen mannichfach unterschieden. Bestimmte Zeugnisse versichern dies [93]). Sieht man auf die eigenthümliche geistige Entwickelung und auf die verschiedene Lebensrichtung der Hebräer, auf ihre, einer vielseitigen Ausbildung fähige Sprache hin, so erscheint es von allen Seiten ungedenkbar, daß dieselbe Sprache, die sie in der Vorzeit, als ihrer Familien erst wenige und diese mit den Kanaanitern theilweise zusammengeschmolzen waren, in Kanaan allerdings sich angeeignet hatten [94]), von da an auch unverändert geblieben oder denselben Entwickelungsgang genommen haben sollte, wie die phönizische. Ebenso unbegreiflich würde es sein, wenn die Phönizier, deren Sprache, in der Heimath wie in den Colonien, so vielfachen äußern Einflüssen ausgesetzt war; deren Bildung eine vollständigere Entwickelung ihrer Sprache erwarten läßt, als jener der Hebräer, noch in der sehr späten Zeit, aus welcher die vorhandenen sprachlichen Reste herrühren, ihre alte Sprache unverändert sich erhalten hätten, oder auch wenn diese bei ihnen ganz in derselben Weise, wie bei den so ganz verschieden gearteten Hebräern, sich gebildet hätte. Es kann vielmehr, nach den historischen Vorlagen zu urtheilen, nur von Vorn herein erwartet werden, daß beide, hervorgegangen aus derselben Quelle, der altkanaanitischen Sprache, sich auf eigenthümliche Weise weiter ausgebildet haben. Ferner läßt sich im Hinblick auf den Ursprung der verschiedenen Stämme des phönizischen Volkes, auf ihre verschiedene Bildung und abweichenden Culte mit Gewißheit voraussetzen, daß bei den einzelnen Stämmen Sprachunterschiede vorhanden waren [95]), und gleicher Weise darf erwartet werden, daß das Phönizische in den verschiedenen Ländern, wohin es schon in der Urzeit durch Auswanderungen und Colonisationen gelangte, besonders in der spätern Zeit, als das enge Band, welches die Colonien früher mit dem Mutterlande vereinigt hatte, aufgelöst war, nach den je verschiedenen Einflüssen in den betreffenden Ländern sich anders gestaltet habe, daß namentlich in Afrika, Sardinien und Spanien, wo der libysche Volksstamm mit dem phönizischen stark gemischt war, das Libysche, daß im nördlichen Phönizien, in Cilicien und vielleicht auch in Cypern, das Aramäische einen starken Einfluß gewonnen habe. Nimmt man noch hinzu, daß wiederum das Phönizische in den Colonien, die in älterer Zeit in starkem Wechselverkehr mit dem Mutterlande blieben, auch auf die Sprache in der Heimath einwirken mußte; daß ferner der Verkehr mit fremden Völkern, der die Aneignung ihrer Sprache erheischte [96]), daß endlich überhaupt die Receptivität für das Fremde bei den Phöniziern viel stärker war, als bei den Hebräern, so kann man aus diesen Gründen nur auf eine mannichfache Verschiedenheit der beiden Sprachen einen gegründeten Schluß ziehen.

Die vorhandenen Sprachreste geben zu dem Gesagten die Bestätigung und bieten in dieser Beziehung Erscheinungen, die für die Geschichte beider Sprachen, oder, um nicht eine zu umfassende Bezeichnung zu gebrauchen, beider semitischen Idiome von besonderem Interesse sind. Die Differenzen vom Hebräischen, die in den vorhandenen Texten zum Vorschein kommen, lassen sich in lexikalischer und grammatischer Beziehung auf folgende Hauptpunkte zurückführen.

89) Jes. 19, 18. 90) Locut. Lib. I, 24. Opp. omn. ed. *Bassan.* T. III. p. 430: Quod scriptum est: *Et extendit manum suam* ... locutio est, quam propterea Hebraeam puto, quia et *Punicae familiarissima est*, in qua multa invenimus verbis consonantia: nam utique sufficeret: *et extendit manum* etsi non adderet *suam*. *Id.* Quaest. in Judic. Lib. VII, quaest. ib. l. c. p. 788: istae linguae *non multum inter se differunt*. *Id.* in Joan. evang. tractat. XV. Tom. IV. p. 552: *Messias unctus est*; *unctus* graece *Christus* est; hebraice *messias* est, unde et Punice *messe* dicitur *ungue*. *Cognatae quippe sunt linguae istae et vicinae, Hebraica, Punica et Syra.* *Id.* contra liter. Petiliani. Lib. II. c. 239. Tom. XII. p. 373: *Christus* a *chrismate* appellatur, id est ab unctione. Hunc Hebraei dicunt *Messiam*, quod verbum Punicae linguae consonum est, *sicut alia Hebraea permulta et pene omnia*. *Id.* de verb. evang. Lucae sermo 113. n. 2. Tom. VII. p. 568: *Mammona* ... Hebraeum verbum est cognatum linguae Punicae; *istae enim linguae quadam vicinitate sociantur.* 91) Quaest. in Gen. 36, 24. Tom. II. p. 539. ed. *Martianay*: Nonnulli putant (aiamim) *aquas calidas* juxta Punicae linguae viciniam, *quae Hebraeae contermina est*, hoc vocabulo significari. *Id.* Comment. in Jer. c. 25. Tom. III. p. 649: Tyrus et Sidon in Phoenicis littore principes civitates ... quarum Carthago colonia. Unde et Poeni sermone corrupto quasi Phoeni appellantur, quarum lingua *Hebraeae linguae magna ex parte confinis est.* *Id.* in Jes. c. 7. l. c. p. 71: Lingua quoque Punica, *quae de Hebraeorum fontibus manare dicitur*, proprie virgo *alma* appellatur. 92) Comment. grammat. l. V. p. 123. 93) *Origen.* c. Cels. III, 6. Tom. I. p. 45. ed. *de la Rue*: ... πῶς νῦν τὸ μετὰ τοῦτο, οὐχὶ μᾶλλον τῇ Σύρων ἐχρῶντο διαλέκτῳ, ἢ τῇ Φοινίκων, ἀλλὰ τὴν Ἑβραΐδα, ἑτέραν παρ' ἀμφοτέρας συνεστήσαντο. Vergl. *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3.

94) Vergl. Gen. 31, 47. 48. 95) Vergl. Deut. 3, 9. 96) Plautus sagt von seinem Pönulus Prolog. v. 112: et is omnes linguas scit.

Erstens Manches, was im Hebräischen des A. T. nur im poetischen Sprachgebrauche als Archaismus oder als isolirte Erscheinung angetroffen wird, war im Phönizischen durchaus gewöhnlich. Wir führen aus der Inschrift von Marseille folgende Fälle an: פעם war hiernach im Punischen, wie auch aus einer Stelle des Augustinus erhellt [97]), gewöhnlicher Ausdruck für Fuß [98]); im Hebräischen des A. T. ist dafür רֶגֶל üblich, und פעם findet sich hier nur im poetischen Ausdruck [99]). אֶלֶף, der Stier [1]), kommt im Hebräischen nur ausnahmsweise vor [2]); der gewöhnliche Ausdruck dafür ist שור. Gleiche Bewandtniß hat es mit אל, Gott [3]), welches in der hebräischen Prosa alleinstehend im Singular nicht vorkommt und im Plural ausschließlich dem poetischen Sprachgebrauche angehört; בל, in der Bedeutung ne, anstatt אל [4]), זי in der relativen Bedeutung, anstatt אשר [5]). Aus den Plautinischen Texten gehören namentlich dahin: פעל, thun [6]) anstatt עשה; ersteres kommt gegen 60 Mal im A. T., niemals aber in schlichter Prosa vor; אמר, Rede, phön. ausgesprochen umer [7]), hebr. אֹמֶר, aber nur dichterisch, im gewöhnlichen Ausdruck findet sich im Hebräischen dafür דָּבָר. Aus Inschriften erwähnen wir ירח, der Monat [8]), welches im A. T. fast ausschließlich den poetischen Büchern, anstatt des prosaischen חֹדֶשׁ, eigen und außerdem nur noch archaistisch in Verbindung mit den älteren Monatsnamen [9]) und in der Phrase יֶרַח יָמִים [10]) angetroffen wird. Für חיה, leben, sprach der Phönizier חוה [11]); im alttestamentlichen Sprachgebrauche haben die Formen חוה, הוָה nur archaistisch sich erhalten [12]). In Beziehung auf grammatische Formen ist besonders hervorzuheben die weibliche Endung תַ- oder תֶ-, anstatt הָ-, die, wie die unten anzuführenden Fälle zeigen werden, im Phönizischen durchaus vorherrschte, während sie im Hebräischen fast auf obsolete Eigennamen und auf die poetische Diction beschränkt war. Zugleich läßt sich an diesem Beispiele recht deutlich zeigen, welche Bewandtniß es mit den hier in Rede stehenden Spracherscheinungen hat. Daß sie im Hebräischen einer älteren Periode der Sprache, die jenseit der Zeit der Abfassung der biblischen Bücher liegt, angehören, kann mit Sicherheit aus dem Umstande geschlossen werden, daß ganz gewöhnliche Wörter, wie עגלת, Rind [13]), בעלת, Bürgerschaft [14]), גבעת, Hügel [15]), חלקת, Antheil [16]) u. a. bei (kanaanitischen) Ortsnamen, die weniger dem Wechsel unterworfen sind, als Appellative, sich in dieser Fömininform erhalten haben. Diese Ortsnamen gehören dem vormosaischen Kanaan an und lassen daher in Verbindung mit dem Umstande, daß die Form, in der sie erscheinen, in der phönizischen Sprache als die gewöhnliche geblieben, in der hebräischen aber antiquirt ist, nicht zweifeln, daß das Phönizische unserer Inschriften mit der Landessprache des alten Kanaan in diesem Punkte gegen das Hebräische übereinkam, und daß mithin die ganze Classe dieser Spracherscheinungen, und somit denn überhaupt wol die Archaismen und die der poetischen Diction des A. T. eigenthümlichen Worte und grammatischen Formen aus der Sprache der Kanaaniter einem großen und wol dem größten Theile nach übertragen sind. Andere grammatische Formen dieser Art werden wir im weiteren Verlaufe namhaft machen.

Zweitens. Bedeutender scheidet sich schon das Phönizische vom Hebräischen der älteren Zeit durch die zahlreichen aramäischen Elemente, die gleichmäßig stark in Wörtern, Wortformen und in grammatischen Bildungen hervortreten. So trifft die Inschrift von Marseille einige Male selbst in der Bezeichnung gewöhnlicher Begriffe mit dem Aramäischen gegen das Hebräische zusammen. Der Altar, hebr. מזבח, heißt hier מעלת [17]), übereinkommend mit dem syrischen ܡܕܒܚܐ; das Lamm wird wie im Aramäischen und in dem davon abhängigen Samaritanischen und Talmudischen אמר [18]), anstatt des hebr. כבש, genannt; für כַּף, die hohle Hand, wird hier das aramäische סס gebraucht [19]). Aus den Plautinischen Stellen heben wir die aramäischen Worte und Wortformen תרע [20]), die Thür, hebr. שער [21]), בעא bitten, ממרא [22]), observantia, hervor. Wie durchgreifend die aramäischen Elemente sind, sieht man besonders an der Schreibung des א anstatt ה in den Endungen, im verbum wie im nomen. Aus der Inschrift von Marseille führen wir an: גרא [23]), der junge Ziegenbock, hebr. גדי, מקנא [24]), Besitz, Heerde, hebr. מקנה, ממא [25]), Joch, hebr. מוטה. Auch in der Schreibung der Eigennamen, in weiblichen wie in männlichen Namen, herrscht diese Endung vor. In den Inschriften finden sich: חנא [26]), עברא [27]), תארא [28]), ברמעא [29]), דמליתא [30]), ברכא [31]), בעא [32]), ממרא [33]), und so werden denn auch griechische Namen: *Ἀρχύτας*, ארכתא [34]), *Εἰρήνη*, הרנא [35]), *Λαοδίκεια*, לארכא [36]), mit dieser Endung geschrieben. Andere Beispiele, welche lehren, daß die weibliche Endung א

---

97) Opp. Tom. II. p. 28: *Namphamo* (d. i. נעם פעמו) quid aliud significat quam *boni hominis pedem.* 98) Massil. 3. 4. 6. 8. 10. 99) Jes. 26, 6. Cant. 7, 2. Ps. 57, 7. 58, 11. Prov. 29, 5.

1) Massil. 3. 3. Vergl. Phön. Texte. 2. Th. S. 42. 2) Deut. 7, 13. 28, 4. Prov. 14, 4. Jes. 30, 24. 3) Massil. 13. Vergl. Anm. 50. 51. S. 383. Anm. 22. S. 387. 4) Massil. 15. 5) a. a. O. Zeile 18. 20. Vergl. Phön. Texte. 2. Th. S. 17. 121. 6) Num. 26, 1. Poen. V, 1, 6. 13. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 86. 7) Poen. V, 2, 57. a. a. O. S. 125. 8) Melit. 2, 2. Carth. 11, 4. Cit. 1, 1. 9) 1 Kön. 6, 37. 38. 8, 2. 10) Deut. 21, 13. 2 Kön. 15, 13. 11) Dies erhellt aus der gewöhnlichen Grußformel au donni, sei gegrüßt, mein Herr! Poen. V, 2, 34. 38. 3, 22. Anthol. gr. VII, 419, 8, und aus der Schreibung אדן, אדנ in den numidischen Inschriften 6. 7. 15. 17. 18. 12) Phön. Texte. 1. Th. S. 109. 13) Jes. 15, 5. Jer. 48, 34. Vergl. dagegen Gen. 15, 9.

14) Jos. 15, 9 u. a. St. 15) Jos. 18, 28. 16) Jos. 19, 25. 21, 31. 17) Zeile 3. Vergl. Phön. Texte. 2. Th. S. 88. 18) Zeile 9. a. a. O. S. 57. 19) Zeile 18. 20. a. a. O. S. 121. 20) Poen. V. 1, 10. 21) l. c. V, 1, 12. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 65. 22) 1, 13. a. a. O. S. 74. 23) Zeile 9. Vergl. a. a. O. S. 18. 24) Zeile 14. 25) Zeile 5. 26) Carth. 5. 5. 9, 2. 27) Cit. 23, 2. 3. 24, 2. 28) Cit. 4, 1. 29) Num. 12, 2. 30) *Gesenius*, Monum. Tab. 31. n. LXVII. 31) l. c. Tab. 28. n. LXVII ter. 32) l. c. Tab. 37. n. N. 33) l. c. Tab. 39. n. XII. 34) Cit. 23, 4. 35) *Athen.* 3. 36) *Gesenius*, Monum. Tab. 35. IV.

häufig wie das syrische Olaf gesprochen wurde, geben wir unten. Ferner sind aus Inschriften noch אשמא [37]), Schuldopfer, אשמא [38]) st. חַמָּה, die Sonne, aus den phönizischen Wörtern bei den Alten νάβλα [39]), נבלא, hebr. נֵבֶל, ein Saiteninstrument, mammona [40]), aramäisch ממונא, 'Ραμά, רמא, der Höchste [41]), zu nennen, und hiernach wird man es zu beurtheilen haben, wenn Wörter, die aus dem Phönizischen ins Griechische übergegangen sind, häufig aramäische Endungen haben, wie μνᾶ, מְנָא, hebr. מָנֶה, und die Buchstabennamen: Ἄλφα — nach ausdrücklicher Angabe [42]) phönizisch — אלפא, hebr. אָלֶף, Βῆτα, ביתא, hebr. בית u. s. w., die wol zunächst von dem nördlichen Phönizien aus, dessen Sprache sich mehr dem Aramäischen zuneigte, im Wege des Verkehrs zu dem nahen Kleinasien und von da nach Griechenland gekommen sind. Andere ins Gebiet der Grammatik einschlagende Erscheinungen dieser Art, der aramaisirende Gebrauch des יו und ו anstatt יו, ו, der Plural ין anstatt ים, die aramaisirende Pronunciation, sollen unten noch näher erörtert werden. Es kann hier, da unsere phönizischen Texte sämmtlich aus später Zeit sind, die Frage erhoben werden, ob diese starke Hinneigung des Phönizischen zum Aramaischen als eine Eigenthümlichkeit der alten Landessprache Kanaans, oder des Idioms unseres sogenannten Phöniziens aufzufassen sei, und ob im letzteren Falle diese Aramaisirung des Phönizischen nicht eine Folge äußerer Einflüsse gewesen sei. Daß die Sprache der alten Landesbewohner Kanaans so starke aramäische Elemente enthalten habe, wird Niemand, in Hinblick auf das Hebräische des A. T., welches in älterer Zeit, wo die Verbindung mit den Kanaanitern noch sehr innig war, frei von Aramaismen ist, ferner in Betracht der aus dem alten Testament bekannten kanaanitischen Eigennamen, mit Wahrscheinlichkeit behaupten dürfen. Andererseits soll nicht in Abrede gestellt werden, daß die im nördlichen Kanaan, in unserem Phönizien, wohnenden Stämme ihrer Sprache nach den benachbarten Aramäern näher standen, als die ehemaligen Bewohner des Landes Israel. Allein der Entwickelungsgang der hebräischen Sprache, welcher von Ursachen bedingt war, die gleichmäßig, ja noch in stärkerem Maße auf Phöniziens Sprache einwirken mußten, spricht doch dafür, daß es vorzüglich äußerer Einfluß einer späteren Zeit war, der diese Aramaisirung bewirkt hat. Seit der letzten Hälfte des 8. Jahrh. ging die hebräische Sprache allmälig einer gänzlichen Verwandlung in das Aramäische entgegen; auf religiösem Gebiete läßt sich dieselbe Erscheinung in der Umgestaltung der Landesculte Palästina's beobachten. Theils waren es die politischen Verhältnisse, die Ausbreitung der mittelasiatischen Reiche, wodurch diese Umgestaltung bewirkt wurde, theils aber die damit zusammenhängenden engeren commerziellen Verbindungen. Während die ersteren die Hebräer und Phönizier in gleicher Weise betrafen, brachten die Lage und die Handelsverhältnisse Phöniziens es mit sich, daß aramäischer Einfluß hier noch stärker und einflußreicher sich geltend machte. So erklärt sich denn, wie diese, der alten kanaanitischen Sprache jedenfalls fremden Elemente in das Phönizische Eingang finden konnten, durchaus leicht, und auch der Umstand, daß sie ebenfalls im Punischen angetroffen werden, kann bei der engen Verbindung der Colonien und des Mutterlandes und in Betracht, daß in ebendieser Periode der Aramaisirung der Landessprache Palästina's, im 7. und 6. Jahrh., die stärksten Auswanderungen nach Carthago vor sich gingen, nicht als Gegengrund angeführt werden.

Drittens. Wie die Sprache der phönizischen Texte in dieser Hinneigung zum Aramaismus mit der jüngeren Literatur des A. T., die aus demselben Zeitalter stammt, zusammentrifft, so zeigt sich auch anderweitig eine vielfache Verwandtschaft mit dem späteren Hebräischen der jüngeren Bücher des A. T. und der ihnen der Zeit nach zunächst stehenden sprachlichen Denkmäler des Judenthums. An Wörtern und Wortformen gehören dahin שת, das Jahr, auf Münzen von Marathus [43]) und auf den makkabäischen Münzen anstatt שנת oder שנה. ארם, Blut, dessen im Phönizischen [44]) und Punischen [45]) gedacht wird, und im Samaritanischen und Neuhebräischen für דם üblich ist. Ferner die Wortformen עילום, עולום, iiym, ulom [46]), חורום, חירום, anstatt עֵילָם, חירָם [47]). Dahin gehört auch das in phönizischen Inschriften häufige רב, Herr, Meister [48]), mit dem Femininum רבת, Herrin [49]), welches, wie die vorgenannten Formen, erst in späteren Büchern des A. T., anstatt des älteren שר, angetroffen wird, besonders aber das ש praefixum, anstatt אשר, und die Composition של, anstatt אשר ל, wovon die Belege unten folgen werden; ferner die Vernachlässigung des Artikels in der Verbindung: macom syth [50]), מקום זאת, wofür der althebräische Ausdruck מקום הזה oder המקום הזה lauten würde und wozu nur die Sprache der Mischna Analogien bietet [51]). In derartigen Fällen hat unstreitig durchgehends eine Übertragung aus dem Phönizischen stattgefunden; dieses bekundet sich namentlich in dem Gebrauche des ש, welches in älteren Büchern des A. T. nur in Abschnitten, die (wie es vom Liede der Debora Richt. 5 gewiß, und vom Hohenliede und dem betreffenden Abschnitt im Buche der Richter mindestens

37) Inschr. von Ipsamb. 1. 38) *Sulc.* 2. 2. 39) *Athen.* IV, 77. p. 175. 40) Augustin in der Anm. 90 S. 428 citirten Stelle. 41) *Hesych.* s. v. 42) Vergl. Phön. Texte. 2. Th. S. 42.

43) *Gesenius* l. c. Tab. 35. n. V. C. D. H. I. 44) Daß adom, אדם, phönizischer Ausdruck für Blut war, beweiset in Verbindung mit der in folgender Anm. citirten Stelle die Deutung des Namens des Adonis-Flusses bei *Lucian.* de Syria Dea. §. 8: *τὸ αἷμα ἐς τὸ ὕδωρ ἐρχόμενον ἀλλάσσει τὸν ποταμὸν καὶ τῷ ῥόῳ τὴν ἐπωνυμίην διδοῖ*, wonach also der Fluß Adomi, אדמי, der blutige, geheißen hätte, was eine falsche Deutung von אדני wäre, wenn nicht etwa wirklich beide Bezeichnungen gangbar waren. 45) *August.* Enarr. in Ps. 136. Tom. V. p. 950: Interpretatur autem, quantum dicunt qui illam linguam noverunt, *Edom* sanguis, nam et Punice *edom* sanguis dicitur. 46) Ilym im *Plaut.* Poen. V, 1, 5. Phön. Texte. 1. Th. S. 76, ulom in dem Gottesnamen Οὐλωμός und עולם einmal in der spätern Chronik. II, 33, 7. 47) Anm. 89—91. S. 435. 48) Cit. 4, 3. *Athen.* 4, 2. Carth. 8, 2. 49) Carth. 2, 1. 3, 1. 4, 1. 14, 1. 50) *Plaut.* Poen. V, 1, 9. 51) Phön. Texte. 1. Th. S. 61.

wahrscheinlich ist) in den an Phönizien grenzenden Gegenden abgefaßt sind, sich findet und erst spät vorherrschend wird, nachdem seit der ersten Diaspora die Juden in eine engere Verbindung mit den Nachbarvölkern gekommen waren, und ihre Sprache mancherlei Fremdartiges von da in sich aufgenommen hat.

Viertens. Vieles, obgleich von untergeordneter Bedeutung, ist jedoch der phönizischen Sprache ganz eigenthümlich und findet weder im Hebräischen und Aramäischen, noch in einem anderen bekannten semitischen Dialekte sich in gleicher Weise wieder. Dahin rechnen wir die noch näher zu charakterisirende Vocalaussprache, welche sich in durchgreifender Weise unterscheidet, ferner die ebenso eigenthümliche Behandlung einzelner Buchstaben des ל, ר und ע, die Pronominalbildungen, wie אנך st. אנכי, die Spuren von abweichenden Formen im Verbum, worauf wir hier vorläufig ebenfalls nur im Allgemeinen hinweisen. Auch Wörter und Wortbedeutungen[52]) stehen in einzelnen Fällen im Gebiete des Semitismus isolirt da und lassen sich nicht immer mit hinlänglicher Gewißheit auf eine anderweitig bekannte Radix zurückführen. Dies ist namentlich der Fall mit dem Worte מצבא (vielleicht verwandt mit נצבן), welches dreimal in kittischen Inschriften[53]), einmal in einer Inschrift von Athen[54]) und zehnmal in numidischen[55]), stets von der Aufstellung oder Weihung der Gedenksteine und zwar mit Ausnahme eines Falles[56]), der Gradsteine für den Verstorbenen, vorkommt. Und so treten in jedem größeren Texte dem Entzifferer einzelne Wörter unbekannter Bedeutung entgegen, die, wenn sie auch auf eine semitische Radix zurückgeführt werden können, doch dem Sprachgebrauche nach im Phönizischen ihre eigenthümliche Bedeutung gehabt haben müssen, wie dieses z. B. mit dem Worte יבל der Fall ist, welches in der Inschrift von Marseille ein Opferthier und zwar, nach seiner Stellung neben anderen, Ziegenbock bedeuten muß, wie es denn auch die Etymologie des Wortes bestätigt[57]). Andererseits sind jedoch derartige Differenzen, die das Phönizische vom Hebräischen unterscheiden, weder umfassend, noch eingreifend genug, um beide als verschiedene Dialekte ansehen zu können; denn es läßt sich an den noch vorhandenen Resten des Phönizischen in Beziehung auf die Grammatik wie in Betreff der Wortbedeutungen eine Verwandtschaft beider in allen wesentlichen Punkten beobachten, sodaß die Differenzen kaum anders angesehen werden können, als wie Provinzialismen, die in jedem Dialekte angetroffen werden und auch im Hebräischen der älteren Zeit, desgleichen in der späteren jüdischen Landessprache Palästina's vorhanden waren.

Verhältniß zum Punischen und Liby-Phönizischen. Auch innerhalb der phönizischen Sprache selbst hatten sich solche, zum Theil viel bedeutendere Sprachunterschiede ausgebildet. Wir meinen nicht sowol die nach den früheren Andeutungen allerdings vorauszusetzenden sprachlichen Differenzen bei den einzelnen Stämmen der Phönizier, von denen die im Norden des Landes mit Aramäern stark gemischt waren und theilweise, wie die Hamathäer[58]) in aramäischen Districten wohnten, im Süden aber in gleicher Weise mit den Hebräern sich vermischten[59]); sondern haben hierbei das Punische, in den Westländern und speciell das Liby-Phönizische mit den darauf bezüglichen Angaben der Alten im Auge. In Beziehung auf das Punische sagt nämlich Hieronymus (bei einer Bemerkung über die Sprache der nach Kleinasien übersiedelten Galater, welche außer einzelnen Corruptionen mit der Sprache der Trevirer übereinkomme), daß auch „die Afrikaner die phönizische Sprache in einigen Stücken verändert haben"[60]). Diese Angabe handelt von der punischen Sprache in Afrika überhaupt, während eine andere speciell den Dialekt betrifft, den die mit Libyern gemischten Bewohner der Stadt Leptis an der Syrte redeten, und der hiernach libysche Elemente in sich aufgenommen hatte[61]). Nach diesen Andeutungen zerfiele das Punische in Afrika in zwei Dialekte: das eigentliche Punische, welches ein theilweise verderbtes Phönizisch wäre, und das Liby-Phönizische, eine Mischsprache, jedoch mit vorwaltendem Phönizischen. Leider reichen aber unsere sprachlichen Reste nicht hin, um diese wichtigen Angaben gehörig ins Licht zu setzen. Denn was erstens das Punische angeht, so tritt eine sprachliche Differenz vom Phönizischen nirgends bemerkbar hervor. Differenzen in der Grammatik können im Hinblick auf die übrigen phönizischen Texte, deren Sprache sich in keiner Weise von der in den punischen Texten unterscheidet, und in Betracht der durchgreifenden Übereinstimmung mit dem Hebräischen nicht bedeutend gewesen sein. Selbst die aramäischen Elemente des Punischen, in sofern diese erst spät in die Sprache Phöniziens und von da in die der punischen Colonialgegenden übergegangen, bezeugen die große Übereinstimmung beider im Einzelnen wie im Ganzen. Ferner sind in den Inschriften und bei den alten Schriftstellern wol einzelne libysche Namen von Puniern, nicht aber andere libysche Wörter in den älteren punischen Texten anzutreffen, wie denn über-

52) Um nur ein Beispiel anzuführen, so bezeichnet der Phönizier Holz durch יער, abgekürzt ער, welches im Hebräischen Wald bedeutet und im A. T. nur in dem von Phöniziern erbauten בית יער, „dem hölzernen Haus" Jes. 22, 8. 1 Kön. 7, 2. 10, 17 sich erhalten zu haben scheint. Vergl. mit חרשם ער „Holzarbeiter" Tugg. Zeile 6. *August.* l. c. p. 797: Quod Punici dicunt *iar* non *lignum* sed quando dubitant, d. h. er meine nicht jenes iar, welches lignum bedeute, sondern das der Aussprache nach übereinkommende ער = יער, eigentlich videat aliquis num —. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 81. 2. Th. S. 102. 53) Cit. 2, 2. 8, 2. 23, 2. 54) 4, 1. 55) 6, 1. 7, 1. 8, 1, 14. 2. 15, 1. 17, 1. 18, 1. 20, 1. 21, 1. 22, 1. 56) Num. 14, 2. Vielleicht auch Num. 2, 2: ... , wie hier de Saulcy liest. 57) Phön. Texte. 2. Th. S. 49 fg.

58) Gen. 10, 18; vergl. 2 Sam. 8, 9 fg. 59) Vergl. 1 Kön. 7, 14. 10, 11 fg. 60) Comment. in ep. ad Gal. praef. in cap. 3. Tom. IV. p. 255: Galatas ... linguam eamdem pene habere quam Treviros, nec referre si aliqua exinde corruperint; quum et Aphri Phoenicum linguam *nonnulla ex parte* mutaverint, et ipsa latinitas et regionibus quotidie mutetur et tempore. 61) *Sallust.* Jug. 78, 4: *Ejus civitatis lingua modo conversa connubio Numidarum:* leges cultusque pleraque Sidonica.

haupt die verächtliche Behandlung, welche die Libyer und die Liby-Phönizier von Seite der Carthager zu erfahren hatten, einen starken Einfluß des Libyschen auf die Sprache der Letzteren ungedenkbar erscheinen läßt. Nur in der Aussprache scheint sich das Punische durch die stark vorherrschende Neigung der dunkeln Vocallaute vom Phönizischen zu unterscheiden. Diese dunkele Aussprache wird schon in den nordafrikanischen Eigennamen bemerklich, wie die zahlreichen Beispiele: Burac, Cufrut, Cullu, Cululis, Curubis, Culusis, Gunugi, Gurubis, Mutbul, Mutuga, Muzuca, Muzula, Putput, Rucuma, Rusubirsin, Rusgunia, Rusubiccar, Rusucca, Rusucurra, Subur, Suburgia, Sulluco, Summula, Summucis, Suthul, Thubusuptu (Thugusubda), Thubutis, Tutulum, Tubulbaca, Tubuna, Tuburbis, Tuburnice, Tubursica, Tunuba, Tunuda, Tunugaba, Thunusida, Thunudromua, Turuda, Turuza, Tusura, Thuscubis, Tuzudrumes, Ucula, Ulula, Unuca, Unuzibira, Urugi, Usula in Ortsnamen, die Personennamen: Mutto, Mutumbal, Gududus, Jummo, Bostor, Bodostor, Uzulus u. a. verdeutlichen mögen und die unten noch näher zu charakterisirende Aussprache noch mehr ins Licht setzen wird. Indessen kommt doch dabei in Betracht, daß wir nur äußerst wenige Wörter und Namen von Phönizien her kennen, daß auch unter diesen, z. B. in Ulom, Chusor, Hurom, Sydyk u. a. ebenfalls die dunkele Aussprache sich häufig geltend macht und dann wirklich auch, wie wir unten zeigen werden, bei phönizischen Wörtern gegenüber der hebräischen Aussprache als sehr charakteristisch hervortritt. Ein Unterschied des Phönizischen und Punischen ist daher, bei unseren bisherigen Hilfsmitteln, im Einzelnen nicht nachweisbar, so wenig Grund auch vorhanden sein mag, denselben in Abrede zu stellen. — Was zweitens das **Liby-Phönizische** angeht, so läßt sich allerdings voraussehen, daß es sich in verschiedenen Gegenden je nach der stärkeren Mischung der beiden Stämme verschiedenartig gestaltet und mehr oder weniger Elemente aus der einen oder der anderen Sprache in sich aufgenommen habe; indessen war doch in den meisten Städten, wo Liby-Phönizier wohnten, das phönizische Element auch in allen anderen Beziehungen vorherrschend; in Hinsicht auf die Sprache der Leptitaner besagt es der Ausdruck des Sallust a. a. O.: ejus civitatis lingua *modo conversa* connubio Numidarum, und anderweitige Angaben, wonach die Sprache der Leptitaner **punisch** war [62]), bestätigen dies. Dasselbe ergibt sich aus jener oben im Allgemeinen näher charakterisirten Classe der jüngeren Inschriften, in denen phönizische Wörter, Formen und Constructionen durchaus vorherrschend sind, Manches aber auch bei der gänzlichen Unbekanntschaft der libyschen Sprache für uns unverständlich bleibt. Daß aber diese Texte wirklich liby-phönizisch und nicht etwa, wie man bisher angenommen hat, punisch sind, läßt sich wol mit Bestimmtheit behaupten. Freilich wäre es bei unserer beschränkten Kenntniß des Phönizischen, bei dem oben dargelegten graphischen und sprachlichen Charakter dieser Texte sehr gewagt, dasjenige, was wir in ihnen nicht verstehen, oder was in der Schreibart abnorm erscheint, für libysch oder liby-phönizisch auszugeben, da hier Vieles spätere Entartung sein kann. Allein dagegen ist doch wiederum erstens zu berücksichtigen, daß diese Inschriften an Orten gefunden sind, wo Liby-Phönizier wohnten und die Mischsprache derselben geredet wurde. Das Letztere wissen wir aus der angeführten Stelle des Sallust von Leptis, von wo wir drei Inschriften haben, bestimmt, und es läßt sich auch, da in den übrigen Gegenden, aus denen wir diese Classe von Inschriften erhalten: aus dem Gebiete der alten Tripolis, aus Numidien, aus den Handelsstädten Mauritaniens, aus Sardinien, überall Phönizier und Libyer gemischt waren, gleichfalls voraussetzen, daß hier kein reines Punisch, wie in Carthago, sondern influirt vom Libyschen, gesprochen wurde. Zweitens sind aber auch schon die oben dargelegten orthographischen Abnormitäten der Art, daß sie lediglich als eine, ohne fremdartigen Einfluß geschehene, Entartung des Phönizischen nicht angesehen werden können. Wir wollen zu den bereits gelieferten Beispielen von missbräuchlicher Schreibung der Gutturalen und Vocale, die wir, in sofern sie sich in punischen Wörtern finden, unten auf gewisse Classen zurückführen werden, hier nur noch einen Fall anderer Art aus den zwei dreisprachigen Inschriften von Leptis beidringen [63]). Sie enthalten außer Namen nur drei Wörter, von denen zwei: אם, **Mutter**, und בת, **Tochter**, richtig, das dritte in der Übersetzung **Arzt**, aber zweimal **sehr deutlich** רבא, rube, unter Vertauschung von פ mit ב geschrieben ist, während wir doch aus dem Punischen im Plautus wissen, daß die Punier rufe sprachen und also wie die Hebräer רפא schrieben. Wie solche Entstellungen aus dem Semitismus schwer begreiflich sind und daher auf einen fremdartigen Einfluß hinweisen, so können drittens noch weniger alle Wörter, auch abgesehen von den durchgehends nicht semitischen Eigennamen in diesen Texten, aus dem Phönizischen erklärt werden, wie die verunglückten Versuche von Gesenius, de Saulcy und Judas wol genügend und hoffentlich mit dem Erfolge gelehrt haben werden, daß man fortan mit größerer philologischer Gewissenhaftigkeit sich mit der Entzifferung und Erklärung derselben befassen wird.

Verbreitung. Geschichte. Nächst der griechischen und lateinischen Sprache war im Alterthume keine andere so weit verbreitet, als die phönizische, wie es für die ältere Zeit die zahlreichen Colonialstädte und Länder

62) Anm. 74 auf folg. Seite.

63) *Judas* l. c. Pl. 7. Die erste lautet:

BYRYCTH BASILECHIS F. MATER CLODI MEDICI
ΒΥΡΥΧΘ ΒΑΛΣΙΛΛΗΧ ΘΥΓΑΤΗΡ ΜΗΤΗΡ ΚΛΩΔΙΟΥ ΙΑΤΡΟΥ

[illegible]

Hebr.: ברכת בת בעלשלך אם קלודיוס הרפא

Die zweite: BONCAR MECRASI CLODIVS MEDICVS
ΒΟΝΧΑΡ ΜΕΧΡΑΣΙ ΚΛΩΔΙΟΣ ΙΑΤΡΟΣ

[illegible]

Hebr.: בעלקרת המקרשי קלודיוס הרפא

der Tyrier und Carthager und für die jüngere Zeit die Menge der an den verschiedensten Orten gefundenen Inschriften bezeugen. In der Heimath selbst war sie freilich nur auf den kleinen Raum des phönizischen Gebietes beschränkt und aus diesem Grunde dann auch hier schon frühzeitig fremdem Einflusse erlegen. Seit dem 8. Jahrh., ebenso wie ihre Schwester, die hebräische Sprache, mit aramäischen Elementen stark durchsetzt, wurde sie später, zuerst durch den zunehmenden Verkehr mit Griechenland und die engeren Verbindungen mit den kleinasiatischen, cyprischen und ägyptischen Griechen, dann seit Alexander's Eroberungen und der damit verbundenen Gräcisirung von Vorderasien allmälig durch die griechische Sprache gänzlich beseitigt. In den ersten Perioden der Seleuciden prägten noch alle größeren phönizischen Städte Münzen mit einheimischer Schrift und Sprache; später werden sie sehr selten und nur tyrische Münzen reichen bis ins zweite Jahrhundert. In den Städten herrschte schon zu Anfang der Römerherrschaft griechische Sprache vor [64]); wir besitzen daher aus Phönizien wol griechische, aber keine einzige phönizische Inschrift, außer den Münzen, und selbst die Personennamen sind durchgehends seit der Macedonierzeit griechisch und nur sehr selten phönizisch. Im ersten Jahrhunderte nach Chr. war noch eine bedeutende phönizische Literatur vorhanden [65]); später wird ihrer nicht mehr gedacht. Die Sprache war in der zweiten Hälfte des zweiten und in der ersten des dritten zwar noch nicht erloschen [66]); aber von da an kommt auch keine Spur mehr von ihrem Vorhandensein in Phönizien selbst vor, und in Hieronymus' Zeit, welcher selbst in Palästina lebend, wol öfters das Punische, niemals aber das Phönizische mit dem Hebräischen vergleicht, war sie schon wol ganz erloschen, wie denn auch um diese Zeit die Schriften des mit dem Hebräischen bekannten cyprischen Bischofs Epiphanius keine Kunde von der Existenz der phönizischen Sprache auf Cypern und in Phönizien verrathen. In den westlichen Gegenden war sie stärker verbreitet, weniger fremdem Einfluß ausgesetzt und dauerte daher hier noch über ein halbes Jahrtausend nach dem Falle Carthago's in manchen Gegenden fort. Schon zur Zeit der tyrischen Colonien, dann unter den Carthagern hatte das Phönizische sich während eines sehr langen Zeitraums über alle Küstengegenden des mittleren und nordwestlichen Afrika's, Spaniens und der angrenzenden Länder verbreitet, und behauptete hier noch in der Römerzeit auf einem so großen Ländergebiete seine Herrschaft, daß Strabo [67]) versichert, die Phönizier haben noch in seiner Zeit den besten Theil Afrika's und Europa's inne. In Afrika hatte mit phönizischer Cultur und Religion auch die Sprache nicht nur in den Gegenden, wo in alter Zeit Phönizier, später die Carthager herrschten, sondern auch über benachbarte numidische und mauritanische Stämme sich verbreitet, sodaß wir hier ganz derselben Erscheinung begegnen, wie seit Alexander dem Großen in Asien, wo neben der einheimischen Sprache in den Städten überall die griechische angetroffen wird. Überall treten auch in mauritanischen und numidischen Gegenden phönizische Ortsnamen ganz in derselben Weise hervor, wie griechische in Asien, und phönizische Personennamen, z. B. solche, die mit Baal componirt sind, lassen sich bei den Mauritanern bis ins 4. Jahrh. n. Chr. nachweisen [68]). An den Höfen der mauritanischen und numidischen Fürsten war das Phönizische, hauptsächlich in Folge der häufigen Verschwägerungen mit vornehmen Punierinnen, wovon die carthagische Geschichte [69]) und früher schon die Mythen, nach denen libysche Könige sich um die aus Phönizien entflohene Harmonia [70]), Anna oder Dido [71]) bewerben, Kunde geben, eingeführt; denn nicht nur sind die Münzen, welche unter den Königen von Mauritanien und Numidien geschlagen wurden, mit Inschriften in phönizischer Sprache und Schrift versehen, namentlich die Münzen von Juba I. und II., sondern es wird auch berichtet, daß selbst Masinissa, der Carthagerfeind, sich der punischen Sprache und Schrift bediente [72]) und daß der numidische König Hiempsal eine Geschichte seines Volkes in punischer Sprache abgefaßt hat [73]). Nach der letzten Katastrophe, die dem unglücklichen Carthago ein Ende machte, wurde Africa propria mit römischen Colonisten überschwemmt und hier erlosch daher das Punische schon sehr früh; allein in den übrigen Gegenden blieb es nach wie vor die herrschende Sprache, sodaß z. B. noch in der Zeit des Alexander Severus, welcher selbst ein Punier aus Leptis war, das Punische in dieser Handelsstadt, selbst in den Kreisen der Vornehmen, noch vorherrschte, weswegen die Schwester des Imperators, als sie einst am Hofe zu Rom erschien, sich kaum in der lateinischen Sprache auszudrücken wußte [74]). Sehr lehrreich für die Geschichte der punischen Sprache sind die Mittheilungen, welche noch zu Anfang des 5. Jahrh. Augustinus an verschiedenen Stellen seiner Werke gibt. Er selbst war des Punischen kundig und stellt in seinen Schriften oft Vergleichungen mit dem Hebräischen an, welches ihm leider nicht näher bekannt war; er bezieht sich auf grammatische Constructionen, die sich im Punischen ebenso wie in der Sprache des A. T. vorfinden [75]), vergleicht punische Sprüchwörter mit biblischen [76]), und erläutert hebräische Wörter aus dem Punischen [77]). Selbst in den numidischen Städten an der Seeküste wurde damals das Punische noch ziemlich allgemein verstanden [78]). Bei den Gebildeten war es mit seiner rauhen Aussprache als barbarische Sprache verachtet [79]); allein in manchen Gegenden auf dem

64) Vergl. *Joseph.* Antiq. XIV, 10, 2. 3. 65) *Sanchon.* p. 6. 66) Vergl. *Lucian.* Alex. c. 13. Vergl. Anm. 93. S. 428. 67) XVII, 3, 15. p. 832.

68) *Ammian.* XXIX, 5, 2: Nubel, נויבעל, Schönheit des Bel, ibid. §. 21: Bellenes, [illegible]. Über letzteren Namen s. Anm. 65. S. 384. 69) Vergl. *Polyb.* I, 78, 8. *Appian.* VIII, 10. 70) *Nonn.* Dionys. XIII, 333 sq. 71) *Justin.* XVIII, 6, 3. *Virg.* Aen. IV, 320. 72) *Cic.* in Verr. II, 4, 46. *Valer. Maxim.* I, 1, 2 extern. 73) *Sallust.* Jug. 17. 74) *Spartian.* Al. Sever. c. 15. Vergl. *Stat.* Silv. IV, 5, 45. 75) Anm. 90. S. 428. 76) Anm. 78 auf dieser Seite. 77) Anm. 90. S. 428. 78) In einer zu Hippo gehaltenen Predigt sagt Augustinus: Proverbium notum Punicum est, quod quidem latine vobis dicam, quia Punice *non omnes* nostis. Serm. 157. n. 4. Tom. VII. p. 804. 79) Epist. 16. n. 2. Tom. II. p. 26: Diis

Lande[80]), und selbst in den größeren Städten des Binnenlandes[81]) war es noch ausschließlich Volkssprache. Hier wurde das Lateinische, ungeachtet es bereits mehr als ein halbes Jahrtausend in Afrika die Sprache der Gebildeten war, vom Volke noch nicht verstanden[82]). So war denn auch hier in den sehr zahlreichen punischen Gemeinden, deren Bischöfe und Bekenner mit ihren punischen Namen in großer Zahl in den Concilienacten und Martyrologien erscheinen, das Punische die Kirchensprache, mit zum Theil eigenthümlicher Terminologie[83]); die punischen Christen, die größtentheils Donatisten waren, hatten ihre Bibelübersetzung: wenigstens erwähnt der h. Augustin ihre Psalmenübersetzung[84]), und es läßt sich schon aus der großen Anzahl punischer Gemeinden und aus dem liturgischen Gebrauche der h. Schrift in der afrikanischen Kirche schließen, daß die ganze h. Schrift zu diesem Zwecke in punischer Übersetzung als Vorlesebuch diente. Noch länger und in einem größern Umfange erhielt sich die punische Sprache in den Binnengegenden von Byzanium und in der von Tripolis; hier gedenkt der jüngere Arnobius noch im J. 460 n. Chr. ihrer als Landessprache, während er an der Küste damals nur noch das Lateinische in gleicher Eigenschaft kennt[85]). In Justinian's Zeit wird die mit den eingedrungenen Mauren damals gemischte Bevölkerung der Landschaft Tripolis als ein „phönizischer Stamm" bezeichnet[86]), womit der Irrthum des Prokopius, welcher die Mauren für Phönizier hält und demnach berichtet, daß im ganzen nördlichen Afrika noch in seiner Zeit die phönizische Sprache von ihnen geredet werde[87]), im Zusammenhange steht. Die starken Völkermischungen, die im 5., 6. und 7. Jahrh. in Folge der Wanderungen der Vandalen, Gothen, Mauren und endlich der Araber im nördlichen Afrika vor sich gingen, verdrängten endlich das Punische gänzlich, sodaß jetzt in der Sprache des Volkes, welches aus dieser Mischung hervorgegangen ist, der Berbern, nur noch wenige Reste derselben sich erhalten haben. — Das Maltesische, welches man wol für Punisch ausgegeben hat, ist ein, unter dem Einfluß des Italienischen verdorbener arabischer Mischdialekt. Siehe den Art. Malta.

Nach diesen Mittheilungen lassen wir noch eine nähere Charakteristik der merkwürdigeren sprachlichen Erscheinungen folgen, soweit es die sprachlichen Quellen verstatten, wobei wir die Belege, mit Ausschluß alles Unsichern, gleichmäßig aus dem Phönizischen und Punischen wählen.

1) Vocalisation. Die Eigenthümlichkeiten, welche a) die Aussprache der Vocale im Phönizischen im Verhältniß zum Hebräischen bietet, läßt sich im Allgemeinen dahin angeben, daß anstatt der helleren Vocale die ihnen zunächst stehenden dunkleren sehr häufig gebraucht wurden, sodaß a (Kamez, auch Patach, aber dieses seltener) in o (wie bei den Syrern und in der Aussprache der neueren Juden), e (Zere und Segol) in i und in den im Phönizischen sehr beliebten Mittelvocal y, ferner i in y, seltener in u, und endlich o sehr gewöhnlich in das, namentlich im Punischen vorherrschende, u übergeht. Diese dunkele Vocalisation, welche übrigens auf sichere Regeln zurückzuführen weder der geringe Umfang noch die Beschaffenheit unserer Texte zuläßt[88]), macht sich, wie wir bereits oben bei dem dunkeln u nachwiesen, vorzüglich im Punischen bemerklich, wobei es jedoch aus dem angeführten Grunde dahingestellt bleiben muß, ob hier wirklich eine vom Phönizischen des Mutterlandes differirende Aussprache anzunehmen sei oder nicht. Wir werden die wenigen Beispiele, die aus der kleinen Anzahl der Wörter und Namen des Phönizischen des Mutterlandes zu Gebote stehen, mit Asterisken bezeichnen, und theilen nun die vorkommenden Fälle in der obigen Stufenfolge nachstehend mit.

α) Im Phönizischen wird häufig o gesprochen, wo man im Hebräischen ein a erwartet. Diese Bemerkung

---

hominibusque odiosa nomina, sagt der Rhetor Maximus von den Namen der punischen Bekenner, worauf Augustinus (ep. 17. n. 2. p. 27 sq.) erwiedert: miror quod nominum absurditate commotus in mentem non venerit habere tuos et in sacerdotibus Eucaddires et in nominibus Abaddires ... neque enim usque adeo te ipsum oblivisci potuisses, ut homo Afer scribens Afris, cum simus utrinque in Africa constituti, Punica nomina exagitanda existimares. Vergl. *Hieron.* epist. 97. Opp. Tom. IV. p. 786: stridor linguae Punicae.

80) *Augustin.* Exposit. epist. ad Rom. inchoat. n. 14. Tom. IV. p. 1235: interrogati *rustici nostri* quid sint, Punice respondentes *Chanani*, und ibid. p. 1234: Quo loco non arbitror praetereundum, quod pater Valerius animadvertit admirans in quorundam *rusticanorum* collocutione. Cum enim alter alteri dixisset *salus*, quaesivit ab eo, qui et Latine nosset et Punice, quid esset *salus:* responsum est *trin* (שלש). *Id.* de haeres. c. 87. Tom. X. p. 28: Est quaedam *haeresis rusticana* in campo nostro, id est, Hipponensi vel potius fuit: paulatim enim diminuta in una exigua villa remanserat ... Abelonii vocabantur (חבלנים) Punica declinatione nominis (Abel, חבל). *Id.* epist. 209. Tom. II. p. 1012: Fussala dicitur Hipponensi territorio confine castellum. Paucos habebat ibi terrae catholicos, *ceteras plebes* illic in magna multitudine hominum constitutas Donatistarum. Episcopum ibi ordinandum constituendumque curavi. Quod ut fieret aptum loco illi congruendumque requirebam, *qui et Punica lingua esset instructus.* Vergl. Anm. 1. S. 435. 81) *Augustin.* epist. 84. n. 2. Tom. II. p. 272: Sed cum linguae Punicae inopia *in nostris regionibus* evangelica dispensatio multum laboret, illic *autem* (in Sitifis) *ejusdem linguae usus omnino sit*, itane censes ut nos saluti plebium oportere consulere etc. 82) Vergl. die vorhergehenden beiden Anm. 83) *Augustin.* de peccator. remiss. I, 24. Tom. XIII. p. 23: Optime Punici Christiani baptismum ipsum nihil aliud quam *salutem*, et sacramentum corporis Christi, nihil aliud quam *vitam* vocant. 84) *Id.* Enarrat. in Ps. 118. n. 8. Tom. VI. p. 739: Illud sane sciant, qui hoc in graeca et Latina scriptura, quoniam non illic servatum est, invenire non possunt, omnes octonos versus in Hebraicis codicibus ab ea, quae illis praeponitur, litera incipere, sicut nobis ab iis, qui illas noverunt literas indicatum est. Quod multo diligentius factum est, quam *nostri vel Latine vel Punice*, quos Abecedarios vocant Psalmos, facere consueverunt. Non enim omnes versus donec claudatur periodus, sed solos primos ab eadem litera incipiunt, quam praeponunt.

85) *Arnob. jun.*, Comment. in Ps. 104. p. 481. ed. *Migne.* (Paris 1847.): Cham vero, secundus filius Noe, a Rhinocoruris usque Gadira habens linguas, *sermone Punico a parte Garamantum*, Latino a parte Boreae, barbarico a parte meridiani, Aethiopum et Aegyptiorum, ac barbaris interioribus vario sermone. 86) *Procop.* de aedif. VI. 87) *Procop.* de bello Vandal. II, 10. 88) Vergl. Phön. Texte. I. Th. S. 44—50.

läßt sich schon sehr häufig an phönizischen Namen machen, die im A. T. in der phönizischen und daneben in der hebräischen Vocalisation vorkommen, oder auch in der phönizischen Aussprache bei den Classikern, in der hebräischen aber im A. T. sich finden. Der Name חירם, חורם, ersteres Schreibart in den Büchern der Kön., letztere in den Büchern der Chr., wurde in letzterer Sylbe mit o gesprochen, wie die mit den vorstehenden Schreibweisen in erster Sylbe zusammentreffenden Formen *Εἴρωμος*, *Σίρωμος*, *Σείρωμος*, *Σούρων* (st. *Σούρωμ*) zeigen; im A. T. wird aber sehr constant חִירָם [89]) und חוּרָם [90]) vocalisirt; dreimal [91]) findet sich daneben im Bibeltext die phönizische Aussprache in der vollen Schreibart חִירוֹם*. Der im A. T. bei Syrern und Edomitern häufige Personenname הדד ist hier ganz conform mit der Aussprache bei den Classikern, in denen er als syrischer Gottes- und Personenname vorkommt und Adad, Adadus [92]) geschrieben ist, הֲדַד vocalisirt; phönizisch aber sprach man הֲדֹד* und hiernach schreibt Sanchoniathon [93]) *Ἄδωδος*. Solche Fälle, wo im A. T. phönizische Namen in beiden Formen neben einander sich finden, haben wir noch in dem Namen des der kanaanitischen Mythe angehörenden ענק, welcher gewöhnlich [94]) עֲנָק, aber daneben einmal [95]) עֲנוֹק* lautet; in der Aussprache des Namens der phönizischen Hafenstadt אילת, vocalisirt: אֵילַת [96]), aber auch als hebr. Pluralform אֵילוֹת* [97]); dann ferner gehört dahin der Name der ebenfalls phönizischen Stadt Migdol am rothen Meere, die מִגְדּוֹל* geschrieben wird [98]), während das hebräische Wort als Appellativ und in hebräischen Eigennamen stets מִגְדָּל vocalisirt ist, wie gleichfalls der Name des phönizischen und philistäischen Gottes דָּגוֹן*, aber das hebräische Appellativum stets דָּגָן geschrieben ist [99]). Die Gottesnamen: *Οὐλωμός* [1]), עוֹלוֹם*, im punischen Appellativum ilym [2]), עֵילוֹם, im Hebr. dagegen עוֹלָם, jedoch auch einmal [3]) in der letzteren phönizischen Schreibweise עֵילוֹם; איתון, in dem punischen Gottesnamen *Βαλίθων* [4]), chald. *Βελιτανᾶ* [5]), בַּל אֵיתָנָא, hebr. אֵיתָן; und so ist der Name des Baal-Hamman und der nach ihm genannten Säulen hebräisch stets חַמָּן, חַמָּנִים vocalisirt, allein in den Personennamen Tar-Ammon [6]), עתר חמון, Verehrer des Ammon, Abdemon [7]), Knecht des Ammon, ferner in zwei alten Städtenamen des nördlichen Kanaan [8]) ist das Wort חַמּוֹן*, abgekürzt aus בַּעַל חַמּוֹן, geschrieben, und bei Sanchoniathon [9]) lautet der Säulenname *Ἀμμοῦν**. Die übrigen Beispiele sind: edom, אֱדֹם, Blut, phön. und pun. [10]), allein samarit. und jüdisch: אָדָם. Jordan*, hebr. יַרְדֵּן, wo ebenfalls wie bei אָדָם das kurze a diesen Umlaut erfahren hat. Gozol, גּוֹזָל [11]), die Taube, hebr. גּוֹזָל; *λάβον*, לָבָן, weiß [12]), hebr. לָבָן; corathi [13]), קָרָאתִי, ich rufe an, hebr. קָרָאתִי; und so geht denn auch der Gottesname *Χουσώρ** [14]) auf eine phönizische Form חוּשׁוֹר und auf eine hebräische חוֹשֵׁר zurück. Eine Reihe anderer Beispiele, welche lehren, daß die föminine Endung am nomen א, hebr. ה ָ, o gesprochen wurde, siehe unten.

β) Die e-Laute, Segol und Zere, des Hebräischen sind häufig durch i und y vertreten. Dieses ist der Fall in den Segolatformen קֶטֶל, welche phönizisch durchgehends קִטְל, קֵטֶל gesprochen wurden. Beispiele sind: chirs, חִרְשׂ, die Scherbe [15]), hebr. חֶרֶשׂ, milch, milk, מֶלֶךְ, der König, in den Namen *Ἀξίμιλκος** [16]), Imilco [17]), Milchaton [18]), Milichus [19]), Milicus [20]), Hamilcar. Die Infinitivform sibit, שבת, wohnen [21]), hebr. שֶׁבֶת; ferner die Städtenamen auf punischen Münzen לכש [22]), in lateinischer Aussprache Lixus, auf Münzen Lix. Der Name des Buchstaben גִּמֶל, der Stadt גְּבַל, *Βύβλος* st. *Γύβλος*. Das hebräische אֲשֶׁר לִי = שֶׁלִּי, wurde silli [23]) und das Präfix ש, hebr. שֶׁ, gewöhnlich mit dem weichern i gesprochen, z. B. sicorathi, שקראתי [24]), die ich anrufe, simacom, שמקום [25]), dieses Ortes, sidobrim, שדוברים [26]), welche reden, syllohim, שאלהים [27]), der Götter. בֵּן, Sohn, lautete bin [28]), אֵת, Zeichen des Accusativs, yth [29]), אלה, hebr. אֵלֶּה, diese, phön. ily [30]); גָּדֵר, sepes, wurde Gadir, in dem bekannten Namen der Stadt Gades, gesprochen. Wie das scharfe e, Segol, nach den meisten vorstehenden Fällen in i, seltener in y zerfließt, so geht noch gewöhnlicher Zere in die tiefere Tonleiter y und u über, sodaß z. B. אֵל, Gott, häufig als yl und ul in Eigennamen erscheint;

89) 1 Sam. 5, 11. 1 Kön. 5, 15. 16. 21. 22. 24. 25. 7, 13. 9, 11. 12. 14. 27. 10, 22. In der Chronik im Ketib 1, 14, 1. 90) 2 Chr. 2, 2. 11. 4, 11. 16. 8, 2. 18. 9, 10. 91) 1 Kön. 5, 24. 32. 7, 40. 92) *Nicol. Damasc.* p. 293. ed. *Tauchn.* *Plin.* H. N. XXXVII, 61. *Macrob.* Saturn. 1, 23. 93) *Sanchon.* p. 34. 94) Num. 13, 22. 28. 33. Deut. 13, 2. Jos. 15, 4 u. a. 95) Jos. 21, 11. 96) Deut. 2, 8. 2 Kön. 14, 22. 16, 6. 97) 1 Kön. 9, 26. 2 Kön. 16, 6. 2 Chr. 8, 17. 26, 2. 98) Exod. 14, 2. Num. 33, 7. Jer. 44, 1. 46, 14. Ezech. 29, 10. 30, 6. *Herod.* II, 159: *Μάγδολος*, bei *Steph.* v. *Μάγδωλος*. 99) s. Art. Religion der Phönizier.

1) a. a. O. 2) *Plaut.* Poen. V, 1, 5. Phön. Texte. 1. Th. S. 76. 3) 2 Chr. 33, 7. 4) *Strab.* XVII, 3. p. 834, a. Es. siehe oben. 5) *Phot.* Bibl. p. 39. 6) Name eines punischen Sardiniers. *De la Marmora*, Voyage en Sardaigne. Tom. II. p. 194. 7) Ein Tyrier. *Joseph.* c. Apion. I, 17. 18. 8) Jos. 19, 28. 1 Chr. 6, 62. Vollständig geschrieben: *Βελαμών*. Judith 8, 3. Der Name Baal wird häufig in derartigen Compositionen bei kanaanitischen Namen im Hebräischen aus nahe liegendem Grunde weggelassen, und so finden sich neben Baal-Hazor, Baal-Hermon, Baal-Meon, Baal-Perazim, Baal-Peor, Baal-Salisa, daneben im A. T. auch die abgekürzten Namen Hazor, Hermon, Meon u. s. w.

9) p. 6: ὁ δὲ συμβαλὼν τοῖς ἀπὸ τῶν ἀδύτων εὑρεθεῖσιν ἀποκρύφοις Ἀμμουνέων γράμμασι. Vergl. p. 22: *Ἄμυνος*. 10) Anm. 44. fg. S. 430. 11) *Appul.* de herb. c. 65: Punici zimicum alii azirgozol (גּוֹזָל חָצִיר, herba columbina), belleristam, gallinaceam, alii *columbinam*. 12) *Dioscor.* III, 106: *Ἄφροι* (*χρίνον*) *ἀβιβλαβον* אביבלבן. *id.* IV, 189 von *λινόζωστις* oder Mercurialis: *Ἄφροι ἀφιάς οἱ δὲ ἀσουμέλαβον*. Vergl. *Bochart*, Chanaan. II, 15. p. 844. 13) *Plaut.* Poen. V, 1, 1. 11. 2, 63. 14) s. oben Religion der Phön. 15) *Plaut.* Poen. V, 1, 8. 16) *Arrian.* Anab. II, 15. 24. 17) Häufiger punischer Name. 18) Name eines Puniers. *Gesenius* l. c. p. 337. 19) Name des Melkarth in Spanien. *Sil. Ital.* III, 104. 20) Name eines Bischofs in Byzacium. Acta Sanct. Tom. I. p. 1081. ed. *Harduin.* 21) *Plaut.* Poen. V, 1, 9. 22) *Judas* l. c. Pl. 2. n. 16 – 20. 23) *Plaut.* Poen. V, 1, 13. 3, 22. 24) l. c. V, 1, 1. 25) l. c. V, 1, 1. 26) l. c. V, 1, 6. 27) l. c. V, 1, 4. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 73 fg. 28) l. c. V, 1, 3. 7. 29) l. c. V, 1, 1. 3. 6. 7. 30) l. c. V, 1, 9.

yl in *Βαίτυλος**[31]), *Ἔνυλος**[32]), *Πενθύλος**[33]), *Μεσύτυλος*[34]); ul in Mustulus, Castulus, Ulitan, Uzulus u. a.[35]).

γ) Noch mehr als die e-Laute nähert sich der dunkeln Vocalaussprache i, im Hebr. Chirek magnum und parvum. So wird denn תְּסַכֵּל, thyfcl[36]), הִנֵּנִי, yunenu[37]), מִגְדּוֹן, Eigenname, Mygdon[38]) geschrieben und bei Chirek magnum noch gewöhnlich der beliebte Mittelvocal y substituirt in by[39]), בִּי, in mir, chy[40]), כִּי, denn, ys[41]), אִישׁ, Mann, *Σαδύκ**[42]), צַדִּיק, der Gerechte; *Ἀβδαλώνυμος**[43]), oder Abdalonymus*[44]), עבד אלונים, Diener der Götter.

δ) Am durchgreifendsten läßt sich diese Hinneigung zu den dunkeln Lauten bei denjenigen Wortformen beobachten, die im Hebräischen den o-Laut, im Phönizischen aber sehr regelmäßig anstatt dessen u haben, und zwar beim fömininen Plural: alonuth[45]), אלונות, superi, die Götter, bynuth[46]), בנות, Töchter, onobuth[47]), ענבות, Verpflichtungen; beim Particip: ulec oder ulech[48]), הוֹלֵךְ; duber[49]), דובר, redend, rufe[50]), רופא, heilend, der Arzt, *σουμές*[51]), שומש, dienend, jusim[52]), יוצאים, exeuntes; sufet, שופט, der Richter; beim Infinitiv lisul[53]), לפעול, zu thun, ferner bei den Segolatformen קֹטֶל und קְטֹלֶת, wie umer[54]), hebr. אֹמֶר, die Rede; *Χούσαρθ-ις**[55]), חושרת, hebr. חֹשֶׁרֶת, Verbindung; vergl. das heraplar. *χωθάρθ*[56]), masor. כֹּתֶרֶת); besonders in Endungen: *Ἐλιοῦν**[57]), hebr. עליון, der Höchste, *Ἔσμουνος**, אשמן, *ἀλσοῦν*[58]), הלשון, hebr. הַלָּשׁוֹן, die Zunge, *Ἀμμοῦν**, חַמּוּן, hebr. חַמָּן[59]), Mytton und Muttun[60]), מתן, מֻתָּן, hebr. מַתָּן, Geschenk; gun[61]), גאון, Hoheit; Idum-aea, phön. Aussprache des hebräischen אֱדוֹם; salus[62]), hebr. שלוש, drei; *Οὐλωμός**[63]), hebr. עוֹלָם, Ewigkeit; *Χουσώρ**[64]) in hebr. Form חוּשׁוֹר. Nicht selten wechselt in diesen Fällen u mit y: so wird ראש punisch gewöhnlich rus (in zahlreichen schon oben angeführten Eigennamen) aber auch rys geschrieben in *Ῥύσαδδιρ*, neben Rusaddir[65]); זאת lautet syth[66]), כל wird chyl[67]), חַמּוּן wird *Ἄμυνος* neben *Ἀμμοῦν*[68]), עילון wird ilym[69]), בארות, *Βηρυτός*, צר, *Τύρος*, ברוכת, *Βυρύχθ*[70]) geschrieben.

ε) Diese Hinneigung zur dunkeln Aussprache macht sich auch in den Fällen gelten, in denen unsere jüngere hebräische Vocalisation sich des Schwa mobile bedient, wo dann im Phönizischen, wie in der alten hebräischen Aussprache und in den übrigen semitischen Dialekten, ein Halbvocal, gewöhnlich aber ein dunkeler, eintritt. Dabei muß vorbemerkt werden, daß dieser dem Schwa mobile entsprechende Vocal häufig nach Analogie des Aramäischen in erster Sylbe bei Wörtern und Formen vorkommt, die im Hebräischen eine starke Vocalisation haben. So wird denn צַדִּיק im Phönizischen *Συδύκ**[71]), צְדִיק, יָחִיד wird *Ἰεούδ**[72]), יְחוּד oder יְחִיד, ferner מָצוֹר, alter Name Ägyptens, *Μισώρ**[73]), מְצוֹר geschrieben; מָקוֹם lautet mit wechselndem Vocal macom, micom, mucom[74]), geht also von מְקוֹם aus; גָּאוֹן wird gun[75]), גְּאוֹן; קראתי wurde corathi und curati[76]) gesprochen, woraus man sieht, daß hier eine Form קְרָאתִי zu Grunde liegt, und daß die Verbalformen im Praeteritum kal im Phönizischen nicht קָטַל, wie im Hebräischen, sondern wie im Aramäischen קְטַל gesprochen wurden. Dahin gehört auch cothon[77]), קְטוֹן st. קָטוֹן. Wo nun im Phönizischen das Schwa durch einen Halbvocal vertreten ist, da ist (zumal wenn ein dunkeler Vocal folgt) ein y oder u, seltener ein o gewöhnlich. Dies ist, außer in den angeführten Beispielen, der Fall bei den Präfixen ב und כ, wie in commutro[78]), בְּמִשְׁמָרָה=בְּמִשְׁמְרָא, juxta observantiam, bymysyrth[79]), בְּמֵישָׁרַת, durch Gerechtigkeit, ferner in den Formen: bynuthi[80]), hebr. בְּנוֹתַי, meine Töchter; *Βυρίχθ*[81]), hebr. בְּרִיכַת oder בְּרוּכָה; gubulim[82]), hebr. גְּבוּלִים, Gegenden; mucom[83]), מְקוֹם; thuulech[84]), תְּהוֹלֵךְ, hospitium. Derselben Regel folgen die Sylben, welche mit schwacher Vocalisation ausgesprochen werden, also namentlich die Wörter und Laute, welche nur mit andern verbunden vorkommen und einer selbständigen Aussprache entbehren: die Präposition ל, in luful[85]), hebr. לִפְעוֹל, das relative ש in sucurati, sucorati[86]), שקראתי; אש, hebr. אשׁ oder יֵשׁ in ysdiburth[87]), us-dubert[88]), os-duberith, d. i. אש דברת, es ist die Rede; us-duber[89]); us-duberim[90]); yschon[91]); der Artikel: uulech[92]), ההולך, der Wanderer; das Fragwort מה, מא: mu-phursa[93]), מא פרשא, was ist die Deutung? mu-pho[94]), מא אפו, was denn?

In Beziehung b) auf die Schreibung der Vocale ist besonders der Mangel an Vocalen merkwürdig, wodurch sich das Phönizische der Inschriften von den übrigen auf uns gekommenen Schriftdenkmälern der alten Semiten unterscheidet; denn während die ältesten aramäischen Inschriften die Vocalbuchstaben Alef, Jod, Vav

31) *Sanchon.* p. 26. 32) *Arrian.* Anab. II, 20. 33) *Herod.* VII, 195. 34) *Appian.* VIII, 53. 35) Phön. Texte. 1. Th. S. 47 fg. 36) Poen. V, 1, 6. 37) l. c. V, 1, 10. 38) *Augustin.* epist. 16. n. 2. Tom. II. p. 26. 39) Poen. V, 1, 9. 40) l. c. V, 1, 2. 41) l. c. V, 1, 6. 42) s. oben Religion der Phön. 43) *Pollux*, Onomast. VI, 104. 44) *Curt.* III, 4. Vergl. *Diod.* XVII, 46: *Βαλλώνυμος*. *Justin.* XI, 10, 8: Abdalonimus. 45) Poen. V, 1, 1. Vergl. 11. 46) l. c. V, 1, 3. 47) l. c. V, 1, 13. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 87. 48) l. c. V, 1, 13. 2, 50. 49) l. c. V, 1, 13. 50) l. c. V, 2, 46. 51) Anm. 12. S. 435. 52) l. c. V, 1, 10. Phön. Texte. 1. Th. S. 102. 53) l. c. V, 1, 6. 54) l. c. V, 2, 57. 55) *Sanchon.* p. 42. 56) 2 Kön. 25, 17. 57) *Sanchon.* p. 24. 58) *Dioscor.* IV, 126. 59) Anm. 6—9. S. 435. 60) *Μύττονος* bei *Polyb.* XIX, 22, 4. Dem häufigen punischen Namen Mutumbaal liegt die Aussprache Muttun zu Grunde. 61) Häufig in Eigennamen. Vergl. Phön. 2. Bd. 62) Anm. 80. S. 434. 63) Name eines phönizischen Gottes s. oben. 64) a. a. O. 65) *Ptol.* IV; 1. 6. Vergl. *Plin.* V, 1. 66) Poen. V, 1, 1. 67) l. c. V, 1, 6. 68) Anm. 9. S. 435. 69) Anm. 2. S. 435. 70) Lept. 2.

71) *Sanchon.* p. 22. 72) l. c. p. 42. 73) l. c. p. 22. 74) Poen. V, 1. 9. 13. 75) Anm. 61 auf dieser Seite. 76) Poen. V, 1, 11. 2, 63. 77) Die Stellen siehe oben. 78) Poen. V, 1, 13. Phön. Texte. 1. Th. S. 88. 79) l. c. V, 1, 4. 80) l. c. V, 1, 3. 81) Lept. 2. 82) Poen. V, 1, 9. 83) l. c. V, 1, 15. 84) l. c. V, 1, 8. 85) l. c. V, 1, 14. 86) l. c. V, 1, 11. 2, 62. 87) l. c. V, 1, 7. 88) l. c. V, 1, 13. 89) l. c. V, 1, 14. 90) l. c. V, 1, 15. Phön. Texte. 1. Th. S. 90 fg. 91) l. c. V, 1, 6. 92) l. c. V, 2, 50. 93) l. c. V, 2, 50. 94) l. c. V, 2, 63.

schon reichlicher als die Bücher des A. T. zur Vocalisation gebrauchen, und im Hebräischen die allmälige Einführung dieser Vocalisation noch deutlich bemerkt werden kann, da sie in den älteren Büchern noch viel spärlicher ist, als in den jüngeren, kommen in phönizischen Inschriften aus früherer Zeit nur wenige Beispiele vor, daß Jod und Vav in rein vocalischer Potenz gebraucht wären, wohin natürlich die Gentilformen wie צדני, ein Sidonier[95]), כתי[96]), ein Kittier, חמתי, ein Amathusier[97]), und die Suffixe der Pronomina י ֿ und ו nicht zu rechnen sind. Wörter, die im Hebräischen des A. T. immer, im Phönizischen aber nie mit Vocalbuchstaben geschrieben werden, sind רש st. ראש[98]); צדן st. צדון oder צידון[99]); אלם st. אלים, Götter[1]); בת st. בית, Haus[2]); אש st. איש, Mann[3]); אדן st. אדון, Herr[4]); ferner שפט st. שופט, Richter[5]); ספר st. סופר, Schreiber[6]); יצר st. יוצר, Töpfer[7]). Sogar beim stat. constr. wird einmal in den Wörtern שן בן st. שני בני die plurale Endung weggelassen. Indessen finden sich doch daneben in Inschriften aus den verschiedensten Zeiten Ausnahmen, wie עינאל, Enylus, Name eines Königs von Byblus auf einer Münze dieser Stadt aus Alexander's Zeit[8]); עבדתנן, Abdtannin, n. pr.[9]), מטוא, Motye, n. pr.[10]); תריבזו, Tiribazu, n. pr.[11]); נציב, Säule[12]); איבל, Hif. von יבל, darbringen, צרעת, Reinigung[13]), בצרעת, Stück[14]). In den jüngeren Inschriften sind Alef, Vav und Jod dagegen gewöhnlicher, z. B. in קול, die Stimme, auch קאל geschrieben[15]), קסיר, n. pr.[16]); am häufigsten und sogar in denjenigen Fällen, wo im Hebräischen ein Schwa mobile gebraucht wird. üblich ist in diesen jüngeren Inschriften die Vocalisation des y, o und u durch die Schreibung des Ajin. Man sehe die gleich weiter angemerkten Fälle.

2) Bei der Aussprache der Consonanten ist besonders der ganz eigenthümliche Gebrauch des Ajin als Vocalbuchstaben bemerkenswerth. Die älteste Spur davon findet sich schon im griechischen Alphabet, dessen o in der Reihenfolge der Buchstaben diesem Guttural entspricht. In den älteren Inschriften stehen die Fälle, in denen Ajin als Vocal behandelt wird, noch isolirt da. In zwei Fällen wird es weggelassen, einmal in dem Eigennamen עבדשתרת[17]), st. עבדעשתרת, dann in dem Worte יר, Holz[18]), anstatt יער. Ein anderes Mal wird dafür ein ו substituirt in dem ebenangeführten Namen עבדעשתרת, welcher in einer carthagischen Inschrift עבדושתרת[19]) geschrieben ist. In den jüngeren Inschriften hat (wie man schon bei oberflächlicher Ansicht derselben sieht, da dieser doch sonst nicht eben häufige Buchstabe hier ungewöhnlich oft, z. B. in der siebenten numidischen Inschrift, eilfmal neben 29 andern Buchstaben sich zeigt) dieser Gebrauch des Ajin einen viel weitern Umfang. In denselben Eigennamen wird er in seiner rein vocalischen Potenz bald geschrieben, bald weggelassen, z. B. in der Endung ען des Namens Sabrata oder Abrotonon: auf Münzen bald: שברתען, bald defectiv: שברתן geschrieben[20]); der Gottesname מלקר findet sich in Erweichung der ersten Sylbe in der Form מקר und מעקר[21]); בעליתן erscheint bald in dieser Schreibung[22]), bald aber auch als בעליעתן[23]), und die beiden dreisprachigen Inschriften von Leptis geben den Namen Clodius einmal קלעודס, das zweite Mal als קלעדס, wo also das erste Mal Ajin ein o und u, das andere Mal ein o vertritt, das u aber im letzteren Falle ganz weggelassen ist, wie gewöhnlich in den aramäischen und talmudischen Schreibungen lateinischer und griechischer Endungen auf *ιον*, os und us. Ebenso häufig ist der Wechsel in den oben S. 426 mitgetheilten Votivinschriften, wo in denselben Worten der betreffenden Formeln eine große Mannichfaltigkeit in dieser Beziehung hervortritt. So wird denn das Participium שֹׁמֵעַ in dieser verderbten Aussprache auch שעמא, — שעבא neben שבא[24]), ferner שעמר[25]) st. שׁוֹמֵר, — נעשא[26]) st. נושא geschrieben, ja Ajin vertritt unzweideutig in den oben S. 426 mitgetheilten Texten die Stelle des Halbvocals y, des hebräischen Schwa mobile, in den wechselnden Formen בְּשֹׁמְעָ und כעשמע; in dem Worte שְׁנֹת, Jahre, neben שענת (daselbst), und so wird man auch das in diesen Inschriften häufige nomen מצא neben מעצא und מצעא gleichfalls für eine Form, die in erster Sylbe ein Schwa mobile hat, als מְצָא, nach Analogie von נְצִיב aufzufassen haben. Bei dieser rein vocalischen Bedeutung des Buchstabens kann daher die Schreibung in einer Münzinschrift von Sabratha[27]): הם עם עכבר שברתען, d. i. הֲלֹם עַם וְחֶבֶר שִׁבְרָתָן „Münze des Volkes und der Hetärie (des Senats) von Sabraton," wo Ajin als Copula ו gebraucht ist, nicht befremdlich sein. Ganz weggelassen ist es in der Schreibung שעם[28]), anstatt שמע, in בך[29]), anstatt בנע oder בנא, in ערבם[30]), anstatt ארבעים, in שבם, anstatt שבעים[31]), wo man die semitischen Wörter kaum wieder erkennen würde, wenn sie nicht in gewissen Formeln sich fänden, die nach den oben mitgetheilten Stellen meistens zugleich auch in der bessern Schreibweise anderer Texte sich finden.

Die Gutturalbuchstaben werden in jüngeren Inschriften, wie auch in der verdorbenen Schreibweise des Samaritanischen und Zabischen, häufig mit einander vertauscht. So wechseln in den S. 426 angeführten Inschriften 1) ע und א in עבן st. אבן, ערן st. ארן; ערבם wird anstatt ארבעים geschrieben; עשמן statt אשמן[32]) ein-

95) *Athen.* 1, 1. 96) *Athen.* 2, 2. 97) Cit. 1, 2. 98) Cit. 11, 2. *Heracl.* A. 99) Sidon. A sq.

1) Massil. 13. 2) *Melit.* 2, 1. 3) *Athen.* 2, 1. 4) Carth. 2, 2. 3, 2. 5, 2. 12, 1. 14, 2 u. ö. 5) Carth. 5, 4. Cit. 34, 2. Massil. 1, 2. 6) Carth. 3, 5. 7) Marsal. 1. 8) *Gesenius*, Monum. Tab. 36. F. Vergl. *Arrian.* Anab. II, 20. 9) Cit. 18, 2, 3. 10) *Gesenius* l. c. Tab. 39, XII, A. B. 11) l. c. Tab. 37, M. 12) Cit 4, 1. 13) Massil. 3. 5. 7. 8. 13. 14) l. c. 4. 6. 7. 15) Num. 11, 4. 12, 3. 16) Num. 10, 2. 17) Tugg. 2. 18) Anm. 52. S. 431. 19) Carth. 11, 1.

20) *Gesenius* l. c. Tab. 43, XXIV, A—G. 21) l. c. Tab. 44, XXV, A. B. C. E. Tripol. 1. Vergl. Sulc. 2, 3. Lept. 2. 22) Num. 11, 2. Cit. 14, 1. 23) Num. 21, 1. 2. 24) Num. 9, 1. 11, 1. 12, 1. 13, 1. 25) Lept. 1, 2. 26) Num. 27, 1. 27) *Gesenius*, Monumm. Tab. 43, XXIV, F. 28) Num. 9, 3. 29) Num. 19, 1. 30) Num. 16, 3. 31) Num. 19, 2. 32) Num. 22, 4.

mal schon in einer älteren Inschrift[33]); 2) ע tritt an die Stelle von ח, in ערא, st. חרא oder חרה, in עמש st. חמש; 3) oder wird da geschrieben, wo man im Hebräischen ein ה erwartet, wie in עיר st. הוה. Alef wird in diesen Inschriften ganz in ähnlicher Weise, wie Ajin behandelt; denn 1) wird es einige Male als Vocal gebraucht, in der Schreibung קאל, welches mit קל und קול wechselt; es findet sich anstatt des suff. der 3. pers. masc. in ebendiesem Worte קלא st. קלו; ebenso als לא st. לו[34]); 2) wechseln א und י in אש und יש[35]), wie es schon im Hebräischen der Fall ist; 3) wird es statt anderer Gutturalen gebraucht: statt Ajin, in אשרם = עשרים[36]); statt He in Endungen, z. B. außer den schon angeführten Fällen beim Verbum לה: לאא[37]). Das ה ist in den Nominal- und Verbalendungen durch ח oder א verdrängt (vergl. unten Nr. 5), mehre Male durch Cheth in מרזח[38]) st. מרזה, abgemagert; in den numidischen Inschriften von Ghelma ist so bald ראה, bald ראח geschrieben[39]).

In mehrfacher Beziehung von Interesse ist der sehr häufige Ausfall der liquidae l und r, wodurch sich die Bedeutung mancher Wörter und Namen erst befriedigend aufklärt. In der Mitte des Wortes fallen diese Buchstaben besonders bei compositis aus: מלקרת, oder, mit Wegfall des letzten Buchstabens ת, מלקר[40]) wird מקר und nach punischer oder liby-phönizischer Schreibweise מעקר[41]), mit Übergang in den dunkeln Vocal o, geschrieben. Daher die Namen: Ammicar[42]), st. Ammilkar, חמלקר, contrahirt aus חן מלקרת; Mocar[43]), Macor[44]), *Μάκαρ*[45]), *Μάκηρις*[46]). Aus בעלמלקרת wird בעמלקרת[47]), Bomilcar[48]); בעלקר, Baalkar, wird: Boccar, oder, wieder mit Auflösung des o: *Βάρκας*[49]) geschrieben. Derselben Schreib- und Sprachweise folgt der Name *Ἰούβας*, *Ἰόβας*, *Ἰώβας*, welcher auch Jarbas gesprochen und auf punischen Münzen יובעי, contrahirt aus יובעלי, „der Jubalide" (Nachkomme des mauritanischen Gottes Juba), geschrieben wird, und in dieser letzteren Form o in der Schreibweise *Ἰοβάτης*[50]), Jarbita[51]) sich wiederfindet. Andere Beispiele sind: *Βάσλαχος**[52]), in einer Inschrift: בעלשלה, in der griech. Beischrift dazu: *Βαλσιλλὴχ*[53]); *Βητύγων*[54]) st. בל דגון, *Μῶχος*[55]), מלך, st. מלך, הם, lies חם, st. הלם, Präge, Münze[56]). Auch r löst sich so in der Mitte des Wortes in einen Vocal auf: in אי בשם, st. אי ברשים, „die Insel der Fichten"[57]), wie nach derselben Regel im A. T. עזריהו aus עזריהו geworden ist. Beispiele, in denen l und r am Ende eines Wortes abgeworfen sind, liefern die Namen: Anniba-s, Annibo-nius[58]), Chanebo[59]), pun. חניבע, st. חניבעל, Chinisbo[60]), חנאשבע oder חן אש בעל, „Gnade des Baal;" Jarba und Juba, יובע, st. יובעל; *Μισδης* st. מסרל[61]), und so gehen auch in griechischen Texten die punischen Namen *Ἀμίλκαρ* und *Ἀμίλκας*, *Ἐλίσσα* und *Ἐλίσσαρ*[62]), Rusaddir und Rusadium, *Ῥουσάδιον*[63]) einander parallel[64]).

Auf dem Gebiete der Grammatik ist, bei dem geringen Umfange und der Beschaffenheit der Texte, welche gewöhnlich einzelne Wörter und Namen, selten grammatische Bildungen und Sätze geben, unsere Kunde des Phönizischen noch sehr beschränkt und fragmentarisch, sodaß die die Hauptsache in den wenigen nachfolgenden Bemerkungen zusammengefaßt werden kann.

3) Der Artikel ist in allen Inschriften, wie im Hebr. ה, und kommt z. B. einige zwanzig Male in der Inschrift von Marseille vor. Es befremdet daher die Ausnahme, die man nach den Inschriften auf gaditanischen Münzen, welche die Worte: מפעל אגדר[65]), d. i. מִפְעַל אַגָּדֵר, und abwechselnd damit פעלת הגדר[66]), d. i. פְּעֻלַּת הַגָּדֵר (Münze, eig. opus, von Gades) enthalten, anzunehmen geneigt sein müßte, wenn nicht wahrscheinlich die Verbindung des Eigennamens mit dem Artikel in diesem Falle eine neue Wortform, Aggadir, erzeugt hat. Gesenius[67]) führt zwar noch andere Fälle an, in denen א anstatt ה als Artikel gebraucht wäre, und findet in einer Münzinschrift[68]), die er עין אלמלך גדל, „Auge des großen Königs," lieset, den Beweis, daß die Phönizier, wie die Araber, den Artikel אל gebrauchten; allein die Beispiele der ersten Art sind mehr als zweifelhaft, und jene Münzinschrift muß עינאל מלך גבל, „Enylus, König

33) Cit. 35. 34) Num. 25, 2. Sulc. 2, 4. 6. 35) Num. 17, 3. 4. 36) Num. 11, 3; vergl. 12, 3. 37) Ipsamb. 2. 38) Masil. 16. Phön. Texte. 2. Th. S. 112. 39) Num. 11, 3. 12, 2. 40) *Heracl.* C. 41) Anm. 21 auf vorherg. Seite. 42) *Orelli* inscriptt. latt. n. 3693. 43) *Βαρμόκαρος*, st. *Βαλμόκαρος*. *Polyb.* VII, 9, 1. Bamaccor, num. Ortsname. Acta Concil. Tom. I. p. 167. 1083. 44) Macorus, Name eines punischen Märtyrers. Acta Sanct. ed. *Bolland.* Tom. II. mens. April. p. 480. *Βαρμόκαρος* ein Punier bei *Polyb.* VII, 9. 45) Name eines Flusses. *Polyb.* I, 75, 5. 46) *Paus.* X, 12, 2. 47) Carth. 15. 48) *Diod.* XX, 10 u. A. 49) Es wechseln die Formen Hamilcar Boccar, *Ampel.* lib. mem. c. 36, *Ἀμίλκας Βάλκας*, *Porphyr.* de abstin. II, 57 und *Ἀμίλκας ὁ Βάρκας*. 50) *Aristot.* Opp. Tom. IV. p. 28. ed. Acad. Berol. 51) Vergl. *Horat.* epp. I, 19, 15. 52) *Joseph.* c. Apion. I, 21. 53) Trip. 2. 54) Etym. magn. s. v. 55) Name eines bekannten phönizischen Schriftstellers (s. die St. Anm. 53. S. 442) und eines punischen Märtyrers Morcelli, Africa Christiana. Tom. II. p. 369.

56) Dieses חם ist auf punischen Münzen häufig; auf Münzen Juba's I. wechselt חם מלכת und חם מלכת „Münze von MLCt" und: „von MLCT" (*Gesenius* l. c. Tab. 42, XX, A. B. C, vergl. D), auf Münzen Juba's II. oft חם מלכת (l. c. XXI, A. B. C), wobei wir es hier dahingestellt sein lassen können, ob „Münze von MLCT," sich auf Malacha oder auf *Μυληχάθ* beziehe, oder ob urbs regia, wie die größeren numidischen Städte hießen, zu verstehen sei. Auf Münzen von Sabratha wechselt זי עמת סבראתן, „populi Sabrathensis" und חם עם ... סבראתן „Münze des Volkes von Sabratha" (s. unten Anm. 90 fg. S. 440). Bei aufmerksamer Würdigung dieser Epigraphen und im Hinblick auf die Beischrift auf gaditanischen Münzen: מחלם אגדר (*Gesenius* Tab. 40, XV, C), d. i. „Gepräge von Gades" (*Gesenius* l. c. p. 307) wird die hier gegebene Erklärung des חם st. הלם gerechtfertigt erscheinen. 57) s. oben. 58) Name mehrer afrikanischen Bischöfe: von Bajesa, Acta Concil. Tom. II. p. 871, von Abbir Germaniciana, l. c. p. 112, von Robauta, *Augustin.* Opp. Tom. V. p. 372. 59) *Orelli* l. c. T. I. p. 9 st. Chinisdo, wie Wex (de Punicis Plautinis meletemata. p. 31) verbessert. 60) l. c. 61) Phön. Texte. I. Th. S. 80. 62) *Eudocia* p. 314. 63) Anm. 96. S. 437. 64) Vergl. überhaupt *Gesenius* l. c. p. 431 sq. Meine Phön. Texte. I. Th. S. 113 fg. 65) *Gesenius* l. c. Tab. 40, XV. Nr. A—H. 66) l. c. Nr. J—M. 67) l. c. p. 346. 437. 68) l. c. Tab. 36, VII. F.

von Byblus," gelesen und auf den, aus Arrian [69]) bekannten König dieses Namens von Byblus bezogen werden. — Die Aussprache des Artikels richtete sich, wie oben bemerkt, nach dem folgenden Laute. Daher wurde ההלכת, „die Reise," gesprochen aelychoth [70]); ההלך, „der Reisende," lautete uulech [71]). Bei Verbindungen des stat. constr. steht, wie im Hebräischen, der Artikel vor dem zweiten Wort, wie in פעלת הגדר, gaditanische Münze [72]), בעל הזבח, „der Herr des Opfers" [73]), chirs aelichoth [74]), חרש ההלכת, „die Reisemarke." Bei einem folgenden pronom. demonstr. hat das letztere den Artikel: macum asse [75]), d. i. מקום הזה, „dieser Ort;" jedoch fehlt er, wie in dem Sprachgebrauch der Mischna, auch in dieser Verbindung, und man schrieb macum syth [76]), מקום זאת.

4) In der Pronominalbildung weicht das Phönizische mehrfach vom Hebr. ab. Das pronom. separ. der 1. pers. lautete nicht wie im Hebr.: אנכי, אני, sondern אנך [77]), welches anech [78]) oder anec [79]), vielleicht auch abgekürzt nao, nec [80]) gesprochen wurde, und also mit dem ägyptischen anek, enek, nek, kopt. anak, anok, ang [81]), dem إِنَّكْ, inek, نَكْ, nek, der Berbersprache übereinkommt. Die Suffixe der 1. u. 2. pers. sing. im nomen sind aus Inschriften und aus andern Texten bekannt: sie lauteten wie im Hebr. ־י ־ך; in der 1. pers.: אחי, „mein Bruder" [82]); אשתי, „mein Weib" [83]); רבתי, „meine Herrin" [84]), und so denn auch: *Βααλτί-ς* [85]), בעלתי, „meine Herrin;" *Ἄδωνι-ς*, abgek. donni [86]), אדני, „mein Herr;" in der 2. pers.: עבדך [87]), „dein Knecht;" jedoch mit dunkeler Aussprache und, wie in der älteren hebräischen Aussprache, mit nachlautendem Consonante, daher: arbuch [88]), ערבך, confusio tua. Das suff. d. 3. pers. sing. ist aus älteren Inschriften nicht bekannt; in den numidischen wird es א in קלא [89]) geschrieben, was auf die hebr. Form ה hinweiset. Spuren von einem chald. suff. d. 3. pers. masc. sing. im, abgekürzt aus ־הום, im plur. ymmon, המון [90]), scheinen sich in den Texten des Plautus erhalten zu haben. Von den Suffixen der Nomina am Plural kennen wir nur die der 1. pers.: דברי, „meine Worte" [91]), bynuthi, „meine Töchter" [92]), בעלן [93]), gesprochen: baalan [94]), „unser Herr," ארנן [95]), „unser Herr," und der 3. pers.: קלם, „ihre Stimme," אלם [96]), „ihr Gott." Von den Suffixen an Partikeln ist nur לי [97]), „mir," von denen am Verbum nur ־ן als suff. 3. pers. masc. sing. und ־ם als 3. pers. masc. plur. in den Worten: יברכם [98]), „er segnete sie," und in dem Plautinischen erisan [99]), אחרשן, st. אחרישנו, „ich will ihn zum Schweigen bringen," wo demnach ebenso wie in ארנן, בעלן der nachlautende Vocal des Hebr. nicht gehört wurde. — Das Demonstratio wird in Inschriften זו (entsprechend dem aram. די, ד) geschrieben: ז [1]), und als Präfix: ז [2]), im Plautus se [3]), fem. syth [4]), wo es ungewiß bleibt, ob, wie im Hebr., זה und זאת, oder ז und זת geschrieben wurde. Der Plural lautet im Plautus ily [5]), hebr. אלה. Daneben scheinen in den Plautinischen Texten die aramäischen Formen: aedin, אדין [6]), ode, הודי [7]), und außerdem ebenfalls in Annäherung an das Aramäische, die Demonstrativstämme אי, אך, אל in Verbindung mit Adverbiis localer Bedeutung: ynnocho [8]), איככא, „dahier," illuch [9]), אלוך, st. אלכא, sich vorzufinden. — Die Relativformen sind: אש, abgekürzt aus אשר, und daraus noch mehr verkürzt ש, letzteres auch aus den älteren Bestandtheilen des Buchs der Richter, aus dem Hohenliede und außerdem aus der jüngeren biblischen und nachbiblischen jüdischen Sprache bekannt [10]). Die Pronomina interrogativa sind, wie im Hebr., mi [11]), מי, wer, und, je nach der verschiedenen Aussprache des folgenden Wortes, meh [12]), mu [13]), מה oder מא, was.

5) Bei den Nominalformen machen sich zwei durchgreifende Abweichungen vom Hebr. in Beziehung auf die Endung der Fömininа geltend, die im Phönizischen auf א und ת, welches in lateinischen und griechischen Übertragungen als o, auch u und als at geschrieben ist, auslauten. Die zahlreichen Beispiele der ersteren Art aus Inschriften sind schon oben angegeben; hier fügen wir noch die Belege bei den Alten, wodurch die Aussprache constatirt wird, bei. Dahin gehören die Eigennamen: *Θουρώ* [14]), d. i. תורא, hebr. תורה, Gesetz; *Δωτώ* [15]), דתא, Gesetz; *Αἰδώ*, הדרא, st. כדירא, d. i. *πλάνητις* [16]), *Σαμαθά*, d. i. סמתא, Name der Insel Magna bei Afrika [17]); ferner *Σιδώ* [18]), Salitthu [19]); die Wörter: mutro, מטרא, observantia [20]), nesso [21]), נצא, „Blume," *κιττώ*, קדתא, hebr. קדה, eine Art Kassia [22]), *θειρώ* [23]), חצצא (?), *θίβωνος* [24]), תבא, „Kasten," und die auf eine Form: קרת חרשא oder קרת חדתא zurückgehende Aussprache Carthago, *Καρχηδών*. Noch gewöhnlicher war die andere föminine Endung. Während die eigenthümlich hebräische föminine Endung ה ָ noch in keiner phönizischen Inschrift sich vorgefunden hat, sind die entsprechen-

69) Anab. II, 20. 70) *Plaut.* Poen. V, 1, 8. 71) l. c. V, 2, 50. 72) *Gesenius*, Monum. T. 40, XV. J—M. 73) Massil. 4. 6. 8. 10. 21. 74) Poen. V, 1, 8. 75) l. c. V, 1, 11. 76) l. c. V, 1, 1. 77) Cit. 2, 1. *Athen.* 4, 1. 78) Poen. V, 2, 35. 79) l. c. V, 1, 15. 16. 80) Vergl. l. c. V, 3, 23. 81) Bunsen, Ägypten. 1. Bd. S. 339. 82) Melit. 1, 1. 83) Cit. 2, 2. 84) Cit. 1, 3. 85) *Sanchon.* p. 38. 86) Poen. V, 2, 38. 41. 87) Melit. 1, 2. 88) V, 2, 42. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 117. 89) Num. 2, 2. 3, 2. 4. 3. 10. 2. 11, 4. 12, 3. 90) Poen. V, 1, 7. 9. 14. 2, 63. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 89 fg. 100. 103. 128. 91) Melit. 3, 6. 92) Poen. V, 1, 3. 93) Carth. 2, 1. 3, 1. 4, 1. 14, 1. 94) Melit. 1, 1. 95) Melit. 1, 3. Vergl. Num. 1, 3. 96) *Athen.* 4, 2. 97) Ib. 4, 1.

98) Melit. 1. 3. 99) Poen. V, 2, 67.
1) *Gesenius* Tab. 43, XXIV. Nr. F. 2) l. c. Nr. A. Massil. 4. 6. 13. 10. 3) Poen. V, 1, 11. 4) V, 1, 1. 5) V, 1, 9. 6) V, 1, 3. Phön. Texte. 1. Th. S. 71. 7) V, 1, 10. 16. a. a. O. S. 105. 8) V, 1, 3. 7. a. a. O. S. 77. 9) V, 1, 9. a. a. O. S. 77. 100. 10) Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 81 fg. 2. Th. S. 44. 101. 11) Poen. V, 2, 50. 12) l. c. V, 2, 42. 13) l. c. V, 2, 50. 63. 14) *Sanchon.* p. 42. 15) *Paus.* II, 1, 7. 16) Etym. magn. v. *Αἰδώ*. 17) *Steph. Byz.* v. *Μάγνα*. 18) *Sanchon.* p. 32. 19) *Gesenius* l. c. p. 210. 20) Poen. V, 1, 13. 21) *Appulej.* de virt. herbb. c. 47. 22) *Dioscorid.* I, 12. 23) Ib. IV, 122. 24) *Hesych.* s. v.

den auf ת ָ, ת ֶ vorherrschend. In Inschriften finden sie sich bei **Substantiven appellativer Bedeutung** in: בצרעת, Stück[25]), צרעת, Reinigung[26]), מדת, Maß, Gewicht[27]), כתבת, Vorschrift[28]), בעלת, Herrin, Bürgerin[29]), אשת, Weib[30]), שנת, Jahr[31]), רבת, Herrin[32]), עמת, Volk[33]); bei **Adjectivbildungen**: קדמת, das Vordere[34]), קדשת, die Geweihte[35]), חדשת, neu[36]); bei **Zahlwörtern**: חמשת, fünf[37]), עשרת, zehn[38]), מאת, hundert[39]). In **Eigennamen** herrscht sie in den Namen phönizischer Städte vor, wie חמת[40]), Hamath und Amathus (auf Cypern), צרפת[41]), Sarepta, מרת[42]), Marathus, עבדרת[43]), Abdera, רשת[44]), Ha, אילת und אילות[45]) Elath; und namentlich in den **punischen Städtenamen** Afrika's bei den Alten, wie: Ἰαγάϑ[46]), Ἀκράϑ[47]), Μυλαχάϑ[48]), Οἰκάϑ[49]), Δοράϑ[50]), Ναραβάϑ[51]), Χωβάϑ[52]), Ἰαρσάϑ[53]), Ἀσαράϑ[54]), Σάλαϑος[55]), Ταλουβάϑ[56]), Μαλαχάϑ[57]), Ἀνγάϑ[58]), Θυχιμάϑ[59]), Masatat[60]), Darat[61]), endlich in den punischen **Pflanzennamen im Dioskorides**: βοινεσάϑ[62]), βουρχουμάϑ[63]), ϑαμάκϑ[64]), ϑορπάϑ[65]), λανάϑ[66]), λαβοϑολαβάϑ[67]), ναράτ[68]). — Die **Pluralformen** kommen in beiden Geschlechtern mit dem Hebräischen überein, außer daß die Endungen stets defectiv geschrieben sind, z. B. in der Inschrift von Marseille: חברם, Genossenschaften, כהנם, Priester, פעמם, Füße, שלבם, Lenden. Daneben findet sich jedoch auch die chaldaisirende Endung ין: in צדנין[69]), Sidonier, אי בנן[70]), „Insel der (Sydyks-) Kinder," und in der Schreibung: samen[71]), שמין, Himmel, Baalsamen[72]), Βεελσάμην[73]), בעל שמין.

6) Die **Genitivverbindungen** haben eine größere Mannichfaltigkeit als im Hebräischen. Außer der gewöhnlichen Verbindung durch den stat. constr. kommen noch folgende, im Hebr. theils gar nicht, theils selten erscheinende, Verbindungen vor. **Erstens.** Sehr häufig wird dem ersten Substantiv die alte Nominalendung i, o oder u beigefügt, die sich im Hebräischen fast nur bei einigen Eigennamen in dieser Verbindung, im Phönizischen aber verhältnißmäßig noch viel häufiger erhalten hat. So wird ein bekannter tyrischer König in hebräischer Schreibung im A. T. אֶתְבַּעַל[74]), in phönizischen Quellen[75]) aber Ἰϑόβαλος, Εἰϑώβαλος, also איתובעל, Nähe des Baal, genannt. Von anderen Fällen mögen hier nur die mit Baal componirten Eigennamen genannt werden, in denen diese alte Nominalendung sich noch findet. Ann-i-bal, Ann-i-bo-nius[76]), Chan-e-bo[77]), Ann-o-bal[78]), Formen, die auf חנובעל, חניבעל, „Gnade des Baal," zurückgehen. Ferner Ab-i-bal, אביבעל, „Vater des Baal[79]), Ban-o-bal[80]), בנובעל, „Sohn des Baal," In-i-bal[81]), עיניבעל, „Auge des Baal," Idd-o-bal[82]), עדובעל, „Zeuge des Baal," Azdr-u-bal, עזרובעל, „Hilfe des Baal," und manche andere, wie Surm-u-bel[83]), Bal-e-zor[84]), Bal-e-azar[85]), Agd-i-bil[86]), Ekn-i-bal[87]), Gud-u-bal[88]), deren Etymologie zwar zum Theil streitig sein kann, in denen die Verbindung aber dieselbe ist. **Zweitens** wird das Demonstrativ די, ז und das Relativ ש, אש bald nach dem regierenden nomen, bald aber auch, wenn dieses leicht ergänzt werden kann, ohne dieses, zum Ausdruck des Genitivs, gebraucht. Der letztere Fall kommt mehre Male auf Münzen vor, auf denen von Panormus[89]) mit dem Relativ ש: שעם מחנת, „populi Panormitani," auf jenen von Sabratha oder Abroton mit dem Demonstrativ ז, די, bald in defectiver Schreibart: זעמת שברתען[90]), bald in voller: די עמת שברתען[91]), „populi Sabratonensis," wo man ein הם oder חלם, מחלם, „Münze," hinzuzudenken hat. Ferner gehört dahin die Münze von Juba I. mit der Inschrift: שיובעי הם מלכת[92]) von Juba, Münze von MLCT. Fälle der anderen Art, in denen ein Nominativ dem Demonstrativ oder Relativ folgt, sind: משאת זקצרת ויצלח, wörtlich: donum praesiciarum et ablegminum[93]); הבנם שאבנם[94]), „die Steinarbeiter;" החרשם שיר[95]), „die Holzarbeiter;" הנסכם שברזל[96]), „Eisengießer," oder mit אש die Eigennamen: Chin-is-bo, חנאשבעל, „Gnade des Baal," Sophon-is-ba, צפנאשבעל, „Schatz des Baal;" die Pflanzennamen: nesso esse sade[97]), נצא אש שָׂדֶה, „Blüthe des Feldes," φελλεσαδέ[98]), פֶּלֶא אֲשָׂדֶה, „Wunder des Feldes." Eine dritte Genitivverbindung geschieht durch die im späteren Hebräischen übliche Verbindung des relativen ש mit der Präp. ל, hebr. שֶׁל, phön. של, sil, z. B. in ulec silli[99]), הולך שלי, „mein Gastfreund," amma silli[1]), אמא שלי, „meine Mutter," bene silli[2]), „mein Sohn," in numidischen Inschriften: אבן של[3]), „Stein des ..."

7) Das **Verbum** ist nur sehr unvollständig be-

25) Massil. 46. 7. 26) l. c. 3. 5. 7. 9. 13. 27) l. c. 17. 28) l. c. 17. 18. 29) *Athen.* 3. 30) Cit. 1, 2. 31) *Gesenius* l. c. p. 272. 32) Carth. 2. l. 3, l. 4, l. 14, l. 33) *Gesenius* l. c. Tab. 43. XXIV. Nr. A. K. 34) Massil. 12. 35) l. c. 12. 36) Panorm. L—O. 37) Massil. 5. 38) l. c. 3. 39) l. c. 6. 40) Eine phön. Stadt in Syrien; vergl. Gen. 10, 18. 41) 1 Kön. 17, 9. 10. 42) *Gesenius* l. c. Tab. 35, V. A—K. 43) l. c. Tab. 41, XVII. A—H. 44) l. c. Tab. 44, XXV. A—G. XXVI, B. 45) Anm. 97. S. 435. 46) *Ptolem.* IV, 1. p. 250. ed. *Wilb.* 47) l. c. p. 250. 48) l. c. p. 251. 49) l. c. p. 253. 50) l. c. p. 253. 51) l. c. IV. 2. p. 255. 52) l. c. 53) l. c. 54) l. c. 55) l. c. IV, 6. p. 291. 56) l. c. p. 296. 57) l. c. 58) l. c. p. 297. 59) l. c. p. 298. 60) *Plin.* H. N. V, 1. 61) l. c. 62) *Dioscor.* IV, 23. 63) l. c. 64) l. c. III, 145. 65) l. c. IV, 174. 66) l. c. IV, 15. 67) l. c. II, 214. 68) III, 146. 69) *Gesenius* l. c. Tab. 34, II. N. 70) l. c. Tab. 39. XII. A. 71) *August.* Opp. Tom. III. p. 788. 72) l. c. 73) *Sanchon.* p. 14. Vergl. p. 10. 74) 1 Kön. 16, 31. 75) Vergl. *Joseph.* Antiq. VIII, 13, 1. 2. c. Apion. I, 18. 21.

76) Anm. 58. S. 438. 77) *Orelli* 1, 9. 78) *Gesenius* l. c. p. 469. 79) *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. c. Apion. I, 17. 18. 80) *Cic.* in Verr. II, 3, 39. 81) *Castelli de Torremuzza*, Sicilia. p. 75. 82) *Orelli*, Inscriptt. latt. Tom. I. p. 9. 83) *Sanchon.* p. 42. 84) *Joseph.* c. Apion. I, 18. 85) l. c. 86) *Gesenius* l. c. p. 469. 87) *Joseph.* c. Apion. I, 21. 88) *Appulej.* l. c. 7. 89) *Gesenius* l. c. Tab. 38, IX. H. J. 90) l. c. Tab. 43, XXIV, A. 91) l. c. Nr. E. 92) l. c. Tab. 42, XX. A—C. Vergl. oben Anm. 56. S. 438. 93) So lese und erkläre ich jetzt die Stellen in der Inschrift von Marseille. Z. 4. 6. 10. 13. 94) Tugg. 2. 95) Tugg. 6. 96) Tugg. 8. 97) *Appul.* l. c. 47. 98) *Dioscor.* I, 127. 99) *Plaut.* Poen. 1, 13.

1) l. c. V, 3, 22. 2) l. c. V, 3, 22. 3) Num. 6, 1. 7, 1. 15, 1.

kannt, da alle phönizischen Inschriften zusammen kaum zwei Dutzend Verba und diese nur in sehr wenigen Formen enthalten. Von den Conjugationen kennen wir außer Kal in phönizischen Inschriften mit Sicherheit nur eine Pielform in der griechischen Beischrift des Namens בעלשלך, *Βαλσιλλὴχ* [4]) (vergl. ianna, hebr. יְעַנֶּה Poen. V, 2, 50), in der 3. pers. sing. fut. mit suff. יברכם [5]), ein Hifil 1. pers. sing. praet. in der abweichenden Form יסמאתי, welches von einer Form יקטל st. הקטיל ausgeht [6]), und in dem irregulären Verbum איבל [7]), hebr. איביל, samarit. איביל, darbringen, und im Participium המקם [8]), hebr. הַמֵּקִים, „der Errichtende," außerdem aus den Plautinischen Texten ein Nifal: ymbali 3. pers. fut. sing. יִמָּלֵא, impletur [9]), Tifel: thyfel und tefel [10]), תִּפְעַל, „er thut," und Hitpael: ysthyal [11]), אשתאל von שאל, estimim [12]), אשתמם von שמם, beides 1. pers. sing. fut. Die Personalbildung in Kal ist etwas vollständiger bekannt. Die verschiedenen Formen curati [13]), corathi [14]). קראתי, nasot' [15]), נשאת, beat' [16]), בעאת, lassen auf eine zu Grunde liegende aramäische Form קְטַל, קְטַלְתְּ schließen. Die 3. pers. sing. foem. lautete, übereinstimmend mit der aramaisirenden femininen Nominalendung, nicht קטלה, wie im Hebr., sondern קטלא, wie man aus der mehre Male vorkommenden Votivformel אש נדרא [17]) bei fömininem Subjecte sieht. Die übrigen modi bieten, in soweit sie bekannt sind, keine weitere Abweichungen vom Hebräischen. Infin.: liful [18]) oder luful [19]), לפעול; Imperat.: messe, מְשַׁח, ungue [20]). Das Partic. wurde duber [21]) und dober [22]), gewöhnlich aber nach den oben mitgetheilten Beispielen דבר st. דֹּבֵר gesprochen. Vergl. überhaupt über phönizische Grammatik Gesenius, Monumenta p. 430—445, wo nur leider die meisten Belege unsicher sind.

10. Literatur.

Die phönizische Literatur ist fast spurlos untergegangen. Einige wenige Fragmente, dazu noch theilweise von unzuverlässiger Hand mitgetheilt, Anzeigen von alten Schriften und Schriftstellern: das ist Alles, was der Vergessenheit entrissen wurde. Indessen läßt dieses Wenige auf ein hohes Alter, auf einen bedeutenden Umfang und auf eine große Reichhaltigkeit der phönizischen Literatur schließen. Schon die Götter Phöniziens: Taaut, Kadmus, Ophion, Esmun und die Kabiren, Thuro-Chusarthis, Surmubel, selbst der phönizische Baal-Herakles — hierin dem Bel der Babylonier verwandt — erscheinen als Schriftsteller und Weise [23]), und die Sage nannte eine Reihe von Namen, Thabion, Isiris [24]), Sanchoniathon, Mochus, welche die von den Göttern gepflegte heilige Wissenschaft weiter ausgebildet hatten. Das hohe Alter der phönizischen Literatur, welches diese Angaben in Anspruch nehmen, kann auch im Hinblick auf eine „Bücherstadt" Kirjatsepher [25]) bei den vorisraelitischen Bewohnern Kanaans und in Betracht der sehr alten legislativen, historischen und poetischen Literatur bei den Israeliten, um so weniger in Frage kommen, da sehr viele äußere Umstände: die allgemein verbreitete Kenntniß der Schrift, wie sie die kaufmännische Richtung und der praktische Sinn des Volks voraussetzt, die Angewöhnung an schriftliche Aufzeichnungen, welche die gewöhnliche Beschäftigung mit dem Handel erheischte, — die Leichtigkeit in der Erwerbung von Schreibmaterialien, — eine reiche Aristokratie, die, zugleich im Besitz der Priesterthümer, sich der Pflege der heiligen Wissenschaft widmete, — zusammentreffen, um die frühe Entstehung einer Literatur bei einem Volke erklärbar zu machen, welches an geistiger Begabung keinem andern nachstand, und dessen Liebe zu den Wissenschaften die Nachrichten bekunden, wonach phönizische Kaufleute Philosophen [26]), carthagische Feldherren und Staatsmänner Schriftsteller [27]) waren und numidische Könige, welche eine phönizische Bildung erhalten hatten, Bibliotheken phönizischer Werke besaßen [28]), oder wie Hiempsal und Juba selbst Schriftsteller waren.

Den ältesten und zugleich umfassendsten Zweig der Literatur bildeten die priesterlichen Religionsschriften. Ihrer wird in allen phönizischen Städten [29]) und auch in Carthago [30]) gedacht, und, sei es nun durch Betrug oder durch mythische Misverständnisse, den Göttern, als Verfassern, zugeschrieben. Die Religionsschriften der Berytier, welche Philo's Sanchoniathon zu seinen Zwecken ausgebeutet hat, galten für ein Werk des Gottes Taaut, und die Erläuterungsschriften dazu wurden den später auf Erden erschienenen Göttern Thuro-Chusarthis und dem Surmubel zugeschrieben [31]). In den Adytis der Tempel aufbewahrt [32]) waren sie nur den Priestern und den Genossen der Mysterien zugänglich [33]), werden daher als *ἀπόκρυφα* bezeichnet [34]), und sollen bei der Zerstörung Carthago's vergraben worden sein [35]). Aus der Deutung und allegorischen Auslegung dieser Geheimschriften ging ein neuer umfassender Zweig der heiligen Literatur hervor, aus der die Fragmente der oben mitgetheilten Kosmogonien stammen, und als deren älteste Vertreter Thabion, Isiris, Sanchoniathon und Mochus genannt werden. Von ihnen wurden die Priester- und Prophetenschulen abgeleitet, welche die Pflegerinnen der heiligen Wissenschaft

4) Lept. 2. 5) Melit. 1, 3. 6) Cit. 2, 2. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 83. 2. Th. 93, wo jedoch die angenommene Verbalform יסמאתי nach Anm. 93 auf vorherg. Seite sich erledigt. 7) Massil. 18. 20. 8) Tripol. 1. 9) Poen. V, 1, 12. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 66. 10) V, 1, 6. 13. 11) V, 1, 2. 12) V, 3, 23. 13) Poen. V, 1, 11. 14) l. c. V, 1. 1. 2, 63. 15) l. c. V, 1, 8 (nach der Lesart des Palimpf.) 13. 16) l. c. V, 1, 11. 17) Carth. 12, 2. 14, 3. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 82. 18) Poen. V, 1, 6. 19) V, 1, 13. 20) Anm. 90. S. 428. 21) Poen. V, 1, 13. 22) l. c. V, 1, 6. Vergl. Phön. Texte. 1. Th. S. 46. 23) s. den Abschnitt Religion der Phönizier.

24) *Sanchon.* p. 38. 40, wo an ersterer Stelle statt des verdorbenen Textes der ältern Ausgaben: *ὁ Θαβίωνος παῖς πρῶτος* l. zu lesen ist: *ὁ Θαβίων ὃς παμπρώτος τῶν ἀπ' αἰῶνος γεγονότων Φοινίκων ἱεροφάντης.* *Euseb.* praep. evang. ed. *Gaisf.* Tom. I. p. 87. 25) Richt. 1, 11. 15. 26) *Diog. Laert.* VII. 2. Vergl. 1, 22. *Clem. Al.* Strom. 1, 14. §. 62. p. 352. 27) Anm. 58. S. 442. 28) Ebend. 29) *Sanchon.* p. XX. p. 6. 30) *Plutarch.* de facie in orbe lun. 27. p. 942. 31) *Sanchon.* p. 4 sq. 42. 32) l. c. p. 6. 33) l. c. p. 40. 34) *Suid.* v. *Φερεκύδης.* *Sanchon.* p. 4. 35) Anm. 30 auf dieser Seite.

waren, und die noch in späterer Zeit genannt werden [36]). Einen Theil dieser Wissenschaft bildete die Magie, über die der Phönizier Dardanus eine Schrift abgefaßt haben soll [37]), aus der noch manche phönizische Kräuternamen bekannt sind [38]). — Der heiligen Literatur lehnte sich die **didaktische Poesie** an, die ebenfalls unter den Göttern ihre Erfinder und Vertreter hatte: die Sängerin Sido [39]) und den vom Atlas in der heiligen Poesie unterrichteten Jopas [40]). Aus den lehrreichen Andeutungen über den Inhalt und Charakter dieser Poesie, welche Virgil [41]) gibt, erhellt, daß sie der Orphischen verwandt und zudem solche naturphilosophische Probleme, wie sie die apokryphische Literatur des Judenthums liebte und das Buch Job (Cap. 38—40) schon andeutet, zum Hauptgegenstande hatte. Eine ähnliche Bewandtniß wird es mit einer Schrift haben, welche ebenfalls dem Gebiete der didaktischen Poesie angehörte und (ganz so, wie das Buch Job einen Weisen der orientalischen Vorzeit im Wettstreit mit Weisen aus anderen Völkern einführt) den wegen seiner Weisheit schon früh im Oriente berühmten Salomo im Kampfe mit Weisen aus Tyrus erscheinen ließ [42]). Nach der einen Angabe [43]) war es Abdemon, welcher außerdem noch als Lehrer des ägyptischen Hermes und als astrologischer Schriftsteller genannt wird [44]), der den weisen Salomo besiegte, nach anderer Mittheilung [45]) aber der jüngste seiner Söhne, welcher die Palme davon trug, nachdem der König Hirom selbst und, wie es scheint, auch die älteren Söhne Abdemon's die von Salomo vorgelegten Räthselfragen zu lösen sich umsonst bemüht hatten. — Die **erotische Poesie** wird als sehr schlüpfrig charakterisirt, sowol in Phönizien selbst [46]), wie in den Colonien in Afrika [47]) und in Spanien [48]). — Wie die übrigen semitischen Völker, so hatten auch die Phönizier eine sehr alte **historische Literatur**, hervorgegangen aus gleichzeitigen Aufzeichnungen, als welche Inschriften, die zur Erinnerung an wichtige Ereignisse in Tempeln aufgestellt waren, und Annalen der einzelnen Städte genannt werden [49]), letztere noch in jüngerer Zeit vorhanden [50]). Seitdem der Orient den Griechen näher bekannt wurde, werden phönizische Geschichtswerke, bald im Allgemeinen, bald unter Bezeichnung ihrer Verfasser, oft genannt. Unter ihnen zeichneten sich drei: Mochus, Hypsikrates und Theodotus, aus, deren Geschichtswerke ein nach seinem Zeitalter nicht näher bekannter Chaitus aus dem Phönizischen ins Griechische übersetzt hat [51]). Mochus lebte spätestens im 12. Jahrhunderte [52]), sein Werk war in mehren griechischen Bearbeitungen vorhanden und wird seit Eudemus oft citirt [53]). Wie alle umfassenden Geschichtswerke der alten Semiten, ging es von der Kosmogonie, die wir noch im Auszuge besitzen und oben mitgetheilt haben, aus, umschloß die Mythologie und Sagengeschichte [54]), der sich dann die Geschichte anlehnte. Die beiden andern Geschichtsschreiber, Hypsikrates und Theodotus, sind nicht näher bekannt; es sei denn, daß der erstere Name eine griechische Deutung des phönizischen **Sanchoniathon** wäre [55]), wie denn diese griechischen Namen sicher Übersetzungen sind und Θεόδοτος an die häufig vorkommenden phönizischen Namen Baaljiten, Ulitan (Baal gibt, Gott gibt), Mutumbaal (Geschenk Baal's) erinnert. Zahlreiche griechische Bearbeitungen phönizischer Geschichtswerke: von Asklepiades, Chaitus, Claudius, Julius, Dius, Hieronymus dem Ägyptier, Histiäus, Menander von Pergamus, Menander von Ephesus, Philistus, Posidonius, Philostratus, Teucer von Cyzikus sind nur dem Namen und wenigen Fragmenten nach näher bekannt [56]).

Auch der **punischen Literatur** wird oft und noch sehr spät ehrenvoll gedacht [57]). Wie umfassend auch sie war, kann man aus der Erwähnung der Bibliotheken in Carthago [58]), aus der literarischen Thätigkeit vieler carthagischen Feldherren und Staatsmänner [59]) und aus dem großen Umfange des noch zu nennenden Werkes des Carthagers Mago über die Landwirthschaft schließen. Auch die carthagischen Geschichtswerke beruhten, wie die des Mutterlandes, auf urkundlichen Darstellungen. Die Feldherren und Flottenführer der Carthager pflegten die Berichte über ihre Unternehmungen und Reisen, inschriftlich auf Metall oder auf Säulen verzeichnet, am heiligen Orte auszustellen [60]). Solcher Art war der in griechischer Übersetzung noch vorhandene Periplus des Hanno, welcher auf einer Säule im Tempel des Kronos oder Baal in Carthago verzeichnet war [61]), der Reisebericht des Himilko,

36) Vergl. *Jambl.* de Pythagor. vita. c. 1. p. 36. ed. *Kiessling*. *Sanchon.* p. 40. 37) *Plin.* H. N. XXX, 2. 38) *Appul.* de virt. herbb. c. 7. 39) *Sanchon.* p. 32. 40) *Virg.* Aen. I, 741. 41) l. c. I, 740—747. 42) Vergl. *Dius* et *Menand.* ap. *Joseph.* Antiq. VIII, 5, 3. *id.* c. Apion. I, 17. 18. 43) *Dius* l. c. 44) Abulmasaris Astronom. l. V. c. 4. 45) *Menander* l. c. 46) Vergl. mit Jes. 23, 15. 16. 26, 13 die Stelle bei *Athen.* XV, 53. p. 697: τοιούτων γὰρ ἀσμάτων (sc. μοιχικῶν) αὐτοῦ (des Tyriers Aplon) πᾶσα πλήρης ἡ Φοινίκη. 47) *Hieron.* ep. 97. Opp. Tom. IV. p. 786: Stridor Punicae linguae procacia tibi Fescennina cantabit. 48) Gaditana cantica, vergl. *Martial.* epigr. III, 6. 49) *Philo* ap. *Euseb.* praep. evang. X, 9. 50) *Joseph.* c. Apion. I, 7. 17. Antiq. VIII, 5, 3. *Philo* l. c. 51) *Tatian.* or. c. Graec. § 37. *Euseb.* praep. evang. X, 11. *Clem. Al.* Strom. I, 21, 114. p. 386 sq. Über die Schreibart der Namen Μῶχος und Χαῖτος s. Phön. 2. Bd.

52) *Posidon.* ap. *Strab.* XVI, 2, 24. p. 757. 53) *Eudemus* ap. *Damasc.* de principiis. p. 385. ed. *Kopp.* *Joseph.* Antiq. I. 3, 9. *Diog. Laert.* I. 1. *Sext. Empir.* adv. Mathem. IX, 393. p. 621, ed. *Fabr.* und die Anm. 36. 51 auf dieser Seite citirten Stellen. 54) *Joseph.* l. c. 55) Der Name läßt die Deutung ὑψικράτης zu, da [illegible] oder [illegible] „die Höhe (der Himmel) ist sein Thron" (vergl. 1 Kön. 8, 43. 49. Jes. 66, 1) vielleicht ein Epitheton Baalsamim's, bedeuten kann, und an der Übersetzung des Namens Σαμημροῦμος ([illegible]) ὁ καὶ Ὑψουράνιος. *Euseb.* l. c. p. 66. ed. *Gaisf.* seine Parallele haben würde. 56) Vergl. Phön. 2. Bd. 57) *August.* ep. 17 ad *Maxim. Madaur.* Opp. Tom. II. p. 28: Quae lingua si improbatur abs te, nega Punicis libris, ut a viris doctissimis proditur, multa sapienter esse mandata memoriae. 58) *Plin.* H. N. VIII, 5: „... Poenus etiam Mago, cui quidem tantum honorem Senatus noster habuit Carthagine capta, ut quum *regulis Africae bibliothecas* donaret, unius ejus duodetriginta volumina censeret in Latinam linguam transferenda, quum jam M. Cato praecepta condidisset: peritisque linguae Punicae dandum negotium, in quo praecessit omnes vir clarissimae familiae D. Silanus. 59) s. d. vorherg. Anm. und Anm. 64. 77 auf folgender Seite. 60) *Aristid.* oratt. Tom. II. p. 356. ed. *Jebb.* 61) *Hanno* Peripl. p. 17. ed. *Kluge*.

über seine Entdeckungsreise an der westeuropäischen Küste [62]), die große, in punischer und griechischer Sprache abgefaßte Inschrift, welche einen Bericht über Hannibal's Feldzüge im zweiten punischen Kriege enthielt und im Tempel der Juno zu Lacinium aufgestellt war [63]). Hannibal selbst war in punischer und griechischer Wissenschaft bewandert [64]) und hat in beiden Sprachen Schriften abgefaßt [65]). Punische Werke geographischen Inhalts benutzte Juba [66]) und noch später in Übersetzungen oder Auszügen Solin [67]) und Avien [68]). Historischer Schriften in punischer Sprache gedenken Aristoteles [69]), Sallust [70]) und Servius [71]). Ein Werk über libysche Geschichte, aus dem Sallust ein Fragment mittheilt [72]), hat der in phönizischer Wissenschaft unterrichtete König von Numidien Hiempsal abgefaßt. Den größten Ruf genossen die punischen Schriften über Landwirthschaft [73]), unter denen das umfangreiche Werk des Feldherrn Mago, „des Vaters der Landwirthschaft," wie ihn Columella [74]) bezeichnet, und Zeitgenossen des älteren Cyrus, hervorragte. Es umfaßte 28 Bücher, welche Dionysius von Utica in 20 Büchern ins Griechische und, auf Befehl des römischen Senats, Silanus ins Lateinische übersetzt hat [75]). Ein zweites Werk: über Landwirthschaft, abgefaßt von Hamilkar, wahrscheinlich dem bekannten Sohne des Mago [76]), war ebenfalls ins Griechische übersetzt [77]). Wie sorgfältig, kunstgerecht und mit dem den Phöniziern eigenthümlichen Scharfsinn und praktischem Geschick hier alle Zweige der Landwirthschaft behandelt waren, sieht man aus den Fragmenten, welche sich aus Mago's Werk bei griechischen und lateinischen Schriftstellern erhalten haben. Solche punische Schriften waren eine Hauptquelle für die spätere griechische und lateinische Literatur der Georgica und Geoponica, in denen sie mehr benutzt als citirt sind, wie dieses z. B. von Virgil's Georgica bekannt ist [78]) und sich an den zahlreichen punischen Pflanzennamen, die sich ohne Quellenangaben bei den Alten finden, kundgibt. Noch später hat dieser Zweig der phönizischen Literatur einzelne Nachwächslinge auf orientalischem Boden erzeugt, wofür die von arabischen Schriftstellern oft citirten Schriften der Nabathäer über Landwirthschaft und eine Schrift in der Berbersprache zu halten sind, welche letztere den Titel führte: „Schatz der Landwirthe," und von der Leo Africanus eine lateinische Übersetzung erwähnt, welche zur Zeit Mansor's, des Beherrschers von Granada, ins Lateinische übertragen wurde [79]). Wenn Mago's Schrift, wie es der Umfang derselben, die Natur des behandelten Gegenstandes und die gewöhnliche Art der morgenländischen Schriftsteller wol kaum bezweifeln läßt, ein Sammelwerk aus früheren Schriften war, so kann man, im Hinblick auf die frühe Abfassung eines derartigen Werkes, im 6. Jahrh., einen Schluß auf den großen Umfang dieses vereinzelten und untergeordneten Zweiges der phönizischen Literatur machen, zugleich aber auch darin eine Bestätigung dessen finden, was hinsichtlich des hohen Alters, des Reichthums und der Mannichfaltigkeit der phönizischen und punischen Literatur überhaupt die vorstehend mitgetheilten Nachrichten bestimmt aussagen oder schließen lassen. (*Movers.*)

62) *Fest. Avien.* or. mar. v. 383. 412. 63) Anm. 61. S. 424. 64) *Dio Cass.* fr. ex libb. prior. 47. 65) *Corn. Nep.* Hannib. c. 13. 66) *Ammian. Marcell.* XXII, 15, 8: Rex autem Juba, *Punicorum confisus textu librorum* a monte quodam oriri eum (Nilum) exponit etc. 67) *Solin.* c. 32: Hoc affirmant (de Nilo) Punici libri, hoc Jubam regem accipimus tradidisse. 68) *Avien.* l. c. v. 414: Haec nos, ab imis Punicorum annalibus Prolata longo tempore, edidimus tibi. 69) De mirab. auscult. c. 147. 70) Jug. c. 17, 7. 71) *Serv.* ad Aen. I, 738. 72) l. c. c. 18 sq. 73) *Varro* de re rust. I, 2: Video enim qui de agricultura scripserunt et Poenice et Graece et Latine *latius* vagatos quam oportuerit. *Colum.* de re rust. I, 1. ... praecepta rusticationis, quae cum *plurima* tradiderint *Poeni ex Africa scriptores.* 74) l. c. I, 1: ... ut Carthaginiensem Magonem rusticationis parentem maxime veneremur. 75) Anm. 58 auf vorhergehender Seite. Vergl. *Varro* l. c. I, 1. *Colum.* l. c. I, 1. Die Fragmente hat Heeren, Ideen. 2. Th. 1. Abth. S. 527—537 gesammelt. 76) Heeren a. a. O. S. 528. 77) *Colum.* l. c. XII, 4. 78) *Serv.* ad *Virg.* Georg. I, 43.

PHOENODAMAS (*Φοινοδάμας*), nach Schol. *Lycophr.* 471 ein Trojaner, welcher von Laomedon gezwungen werden sollte, eine seiner drei Töchter dem Seeungeheuer preiszugeben, welches, von Poseidon zur Strafe für den Frevel des Laomedon, geschickt, das trojanische Land verwüstete und nach dem Orakel nur dadurch beseitigt werden könnte, wenn man ihm von Zeit zu Zeit eine Jungfrau zum Verzehren überließe. Phönodamas wußte es aber bei der trojanischen Volksversammlung dahin zu bringen, daß Laomedon, als Urheber des Übels, seine eigene Tochter Hesione dem Unthier hingeben mußte, die jedoch durch Herakles befreit wurde. Laomedon zürnte deshalb dem Phönodamas und schickte darum dessen Töchter nach Afrika; hier zeugte Krimissos mit einer derselben den Ägestas. (*H.*)

Phoeteon, s. Phoetia.

PHOETIA (*Φοιτεία*), nach *Polyb.* IV, 63 eine Stadt in Ätolien, während bei *Thucyd.* III, 106 *Φοιτία*, wofür *Suidas* *Φύτταιον* hat, welches offenbar derselbe Name ist, eine Stadt Akarnaniens heißt, die rechts von der Stadt Stratos, zwischen dieser einer-, Limnäa und dem thrazischen Busen andererseits gelegen wäre; auch Steph. Byz. nennt, mit Berufung auf das vierte Buch des Polybius, *Φοιτίαι*, welches auch *Φοίτιον* heiße, eine Stadt Akarnaniens, die von Phötios, dem Sohne des Alkmäon, dem Enkel des Amphiaraos, ihren Namen habe. Die Stadt hat also zu Polybius Zeit zu dem damals übermächtigen Ätolien, früher aber zu Akarnanien gehört. Verschieden davon war die ätolische Stadt Phöteon (*Φοίτειον*), nordöstlich von Trichonium bei *Polyb.* V, 7, welche bei *Steph. Byz.* *Φύταιον* heißt. (*H.*)

PHOEZON (*Φοίζιον*) war der Name eines Ortes in Arkadien, zwanzig Stadien oberhalb der Gräber der Peliaden. Dieser Ort umfaßte ein mit einer Mauer umgebenes Denkmal, welches nicht hoch über dem Boden aufstieg. Dieses Denkmal bezog sich auf den Areithoos, Korynetes (Keulenträger), und lag dicht an einem engen Wege. *Pausan.* VIII, 11, 3. (*Krause.*)

79) *Leo Africanus*, übersetzt von Lorsbach S. 57.

PHOGÓR, nach der Aussprache der alexandrinischen Juden (LXX *Φογώρ*) und hiernach in der Vulgata und bei Kirchenschriftstellern Name eines im Gebiete der Moabiter auf der Ostseite des todten Meeres gelegenen Berges, desselben, der im hebräischen Grundtexte פעור, bei Luther Peor heißt, 4 Mos. 23, 28, berüchtigt durch den unzüchtigen Baal-Cultus, dem sich dort die Israeliten ergaben. S. d. Art. Peor und Bel. (*E. Rödiger.*)

PHOKAEA [1]) (*Φώκαια*). §. 1. Name und Topographie. Phokäa ist die beglaubigte Form; wenn nach Stephanus v. Byz. dafür auch *Φωκαίη* gesagt sein soll (*λέγεται καὶ Φωκαίη διὰ τοῦ η*), so kann dies natürlich sich nur auf ionische Schriftsteller beziehen, jedoch selbst dem Herodot ist diese Form fremd, da er bei den Wörtern der ersten Declination nur lang *ᾱ* in allen Casus, kurz *ᾰ* aber nur im Genitiv und Dativ in *η* verwandelt, daher Dindorf bei Herodot überall *Φώκαια* geschrieben hat (Vgl. *Dindorf* de dialect. Herodot. §. 9). Die Form *Φωκέα* oder *Φώκεα* möchte ich mit Schneidewin (in *Heraclid.* Polit. p. 104) bei den Schriftstellern aus dem gewöhnlichen Schreibfehler des *ε* für *αι* erklären; indessen wird dieselbe Form nach Eckhel auch auf Münzen gefunden. Eustathius (ad *Dionys.* 437) kennt auch die Form *Φώκη*, für die sich, meines Wissens, bis jetzt noch kein Beleg bei den Schriftstellern hat nachweisen lassen; an sich würde das Nebeneinandersein dieser kürzeren neben jener längeren Form der Analogie von *γῆ*, *ἀνάγκη*, *Ἀθήνη* u. s. w. neben *γαῖα*, *ἀναγκαία*, *Ἀθηναία* entsprechen (vergl. *Buttmann*, Gr. Gr. §. 56. A. 3. *Lobeck*, Paralipp. p. 297 sq.). Die Einwohner hießen *Φωκαιεῖς* (wofür Thukydides [I, 13] *Φωκαῆς* hat), oder *Φωκαιεῖς*; auf den Münzen ist *Φωκαιαιῶν* häufiger als *Φωκαιεῶν*. Stephanus v. B. hat noch die Form *Φωκαῖται* für die männlichen Bewohner; wir kennen dies als Adjectiv bei *Thuc.* IV, 52, *στατῆρας Φωκαΐτας*. Die Frauen hießen [2]) *Φωκαΐδες*, jedoch war *Φωκαΐς* auch die Benennung für das Gebiet [3]). Bei lateinischen Schriftstellern heißen sie Phocaei [4]) oder Phocaeenses [5]); dagegen hießen die Einwohner der griechischen Landschaft Phokis, *Φωκεῖς* [6]), Phocenses, Phocei, Phocii [7]); den Unterschied lehrt der Schol. z. *Thuc.* I, 13: *Φωκεῖς οἱ τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ Φωκίδος πόλεως, Φωκαεῖς οἱ τῆς Ἰωνίας ἀπὸ Φωκαίας πόλεως* u. a. Doch findet sich in den Handschriften öfters verwechselt *Φωκεῖς*, Phocenses, statt *Φωκαεῖς*, Phocaeenses. Der neuere Name ist Phoggia, Fokia, Foja. — Die Alten haben den Namen entweder von einem mythischen Gründer Phokos (s. d. A.), oder von den vielen Meerkälbern „Phoken" abgeleitet, die den Colonisten gefolgt wären [8]); diese letztere Etymologie würde für eine öffentlich anerkannte zu halten sein, wenn der auf den Münzen Phokäa's öfters dargestellte Fisch, den ein Hund oder Wolf zerreißt, wirklich, wie Harduin meint, eine Phoca wäre, was mir aber nach der Art, wie Eckhel (D. n. I, 2, 134) davon spricht, noch nicht so ausgemacht zu sein scheint. Das Wahrscheinlichste jedoch ist, daß sie nach den Phokern Griechenlands genannt sind; denn daß Phokäa eine Colonie dieser sei, wird sich weiter unten zeigen.

Phokäa lag, nach Herodot (I, 142), wie fünf andere ionische Städte, nämlich Ephesos, Kolophon, Lebedos, Teos und Klazomenai, in Lydien; damit stimmt auch Skylax; und zwar lag sie an der Grenze von Ionien und Äolis, daher sie Strabo [9]) den Anfang Ioniens, das Ende von Äolis nennt, und an einem andern Orte [10]) sagt er, die Grenzen des ionischen Küstenlandes erstreckten sich vom Posidium Milets bis zu Phokäa; auch sonst [11]) noch verbindet er Phokäa mit den Grenzen Ioniens. Und ebenso nennen Pomponius Mela [12]), Plinius [13]) u. A. die Stadt die letzte oder das Ende Ioniens; nur Ptolemäus (V, 2) rechnet sie zu Äolis, schwerlich deshalb, weil sie einmal, wie wir sehen werden, eine äolische Stadt war. Die Entfernung von Smyrna betrug nach Strabo (XIV, 663) noch nicht ganz 200 Stadien, also noch nicht 5 teutsche Meilen. In der Nähe von Phokäa mündete der Fluß Hermos, welcher bei der mysischen Stadt Doryläon auf dem heiligen Berge der Kybele entspringt und auf seinem Laufe mehre Flüsse Phrygiens, Mysiens, Lydiens, wie den Hyllos, Gryon, Paktolos, unmittelbar oder mittelbar aufnimmt [14]); man glaubt den Hermos im heutigen Sarabat, Andere in Dschedis, noch Andere im Kodossu wieder zu finden. Eine etwas ausführliche, aber wenigstens mir nicht sehr deutliche Beschreibung der Stadt gibt Livius (XXXVII, 31): „Die römische Flotte," sagt er, „steuerte von Chios nach Phokäa. Diese Stadt liegt am Innern eines Meerbusens und hat eine längliche Gestalt. Ihre Mauer hat einen Umfang von 2500 Schritt (also über ½ teutsche Meile). Sie läuft von beiden Seiten gleichsam in einen engen Keil zusammen, welchen die Phokäer selbst Lampter (die Leuchte) nennen; die Breite beträgt hier 1200 Schritt; eine Erdzunge von 1000 Schritt läuft von hier ins hohe Meer aus und bildet die Begrenzung des inneren Busens; da, wo die Stadt mit zweien Engpässen (Meerengen) zusammenhängt, sind zwei sehr sichere Häfen; davon heißt der südlich gelegene Naustathmon, weil er eine große Anzahl Schiffe faßt; der andere Hafen ist in der Nähe des Lampter." Zur Erläuterung dieser Stelle bemerke ich, daß die alte Stadt nicht unmittelbar am hermaischen Busen lag, wo jetzt Focchia nuova liegt, sondern etwas mehr landeinwärts, wo jetzt Fochia Vecchia.

1) Die einzige mir bekannte Monographie über Phokäa ist die Inauguralschrift von *Friedr. Wilh. Thiequen*, Phocaica. (Bonn 1842.) 2) z. B. bei *Xenoph.* Anab. I, 10, 2. *Plutarch.* Artax. 26. 3) *Thuc.* VIII, 101. *Hesych.* *Φωκαΐς ὄνομα ἔθνους καὶ τὸ κάκιστον χρυσίον.* 4) *Pomp. Mel.* I, 19 init. 25, 3. *Horat.* Epod. 16, 17 u. ö. 5) *Liv.* XXXVII, 32. *Plin.* III, 4. s. 3. 6) *Thuc.* II, 9. *Φωκῆς.* 7) *Cic.* in Pison. 40. 8) *Steph. Byz.* s. v. Heraclid. (?) *πολιτ.* 34.

9) XIII, 582. *Φωκαίας ἥπερ ἀρχὴ μὲν τῆς Ἰωνίας ἐστὶ πέρας δὲ τῆς Αἰολίδος.* 10) XIV, 632. *ἔστι δὴ οὖν ἀπὸ τοῦ Ποσειδίου τοῦ Μιλησίων καὶ τῶν Καρικῶν ὅρων μέχρι Φωκαίας καὶ τοῦ Ἕρμου τὸ πέρας τῆς Ἰωνικῆς παραλίας.* 11) z. B. 647. *Μετὰ δὲ Λεύκας Φώκαια ἐν κόλπῳ — εἶθ' οἱ ὅροι τῶν Ἰώνων καὶ τῶν Αἰολέων.* 663. *εἰς δὲ Φώκαιαν καὶ τοὺς ὅρους τῆς Ἰωνίας* 12) I, 17. Phocaea Ioniae ultima. 13) V, 31. Finis Ioniae Phocaea. 14) *Herodot.* I, 80.

Die Mauer war erst zur Zeit des Cyrus errichtet und bestand in ihrem ganzen Umfange von nicht wenigen Stadien aus großen zu einander passenden Steinen; der den Phokäern sehr befreundete König von Tartessos hatte ihnen das Geld dazu geschenkt. Was die Häfen betrifft, so nennt Skylax [15]) nur einen; einen Hafen im Gebiete von Phokäa in Karteria erwähnt Thukydides [16]); so hieß aber nach Plinius (V, 38) eine Insel bei Smyrna. Unmittelbar vor Phokäa lag die Insel Bakchion [17]). Livius (XXXVII, 32) unterscheidet in Phokäa zwei Stadttheile; in dem einen wären die Wohngebäude, im andern die Tempel. Wir kennen einen uralten, vom Perser Harpagus, also etwa Ol. 60, 1, v. Chr. 540, verbrannten [18]), dann von Neuem hergestellten und darauf zum zweiten Male durch den Blitz [19]) v. Chr. 408, Ol. 93, 1, zerstörten Tempel der Athene; hier mag das von Strabo (XIII, 601) erwähnte sitzende Bild (*ξόανον*) der Göttin sich befunden haben.

Daß der Boden von Phokäa mager und dürftig gewesen sei und grade dieser Umstand die Bewohner bestimmt habe, sich mehr auf Schiffahrt als auf Landbau zu legen, darf man einem Justin (XLIII, 3) nicht glauben. Gewiß genoß es alle die klimatischen Vorzüge, welche Jonien auszeichneten. — Im Gebiete von Phokäa war Abarnis [20]), nach welchem auch das Vorgebirge in Lampsakus genannt ist.

Übrigens bemerkt Stephanus v. B. i. W., daß es neben dem ionischen noch ein anderes Phokäa in Karien gegeben hat, und Thukydides (VI, 5) erwähnt einen Ort Phokäa im Gebiete der sicilischen Stadt Leontium.

§. 2. **Politische Geschichte.** Die früheren Bewohner des Landes waren nach Strabo [21]) Leleger, diese sollen, von den Jonern vertrieben, nach Karien gezogen sein; haben die Phokäer wirklich eine Amazone als die Gründerin ihrer Stadt angesehen, wie man aus einer Münze [22]) hat folgern wollen, so möchte sich dies auf die lelegische Niederlassung beziehen. Nach Pausanias (VII, 3 a. E.) stammen die Phokäer aus der am Parnaß gelegenen Landschaft Phokis; diese Phoker sollen im Verein mit den Athenern Philogenes und Damon nach Asien gezogen sein, das Land aber nicht durch Waffengewalt, sondern durch Vertrag von den Kymäern erhalten haben, während Strabo (XIV, 633) blos meldet, daß die mit Philogenes ausgezogenen Athener Phokäa besetzt haben. Wir dürfen daraus wol folgern, daß 1) zwischen der lelegischen und der phokischen Bevölkerung eine kymäische in der Mitte gelegen habe. Jene wird mit Gewalt von den Äolern, welche Kyme Phrikonis besetzten, aus dem Lande geworfen, die phokische dagegen durch Vertrag mit den Kymäern in den Besitz desselben gekommen und erst von den Phokern die Stadt Phokäa gegründet sein, oder wenigstens erst nach ihrer Besetzung diesen Namen erhalten haben. Dafür spricht auch eine Stelle des Pausanias [23]). 2) Daß der Athener Philogenes der Hauptanführer der Colonie gewesen sei, Damon nur eine secondäre Stellung eingenommen, an der Colonie sich Athener und Phoker gleichmäßig betheiligt, die Phoker jedoch die Mehrzahl gebildet, die Athener dagegen die Schiffe zum Übersetzen und die Anführer gegeben haben. Darum wurde von jenen der Name der Colonie entlehnt, nach diesen richtete sich Sprache und Sitten, denn ihre Sprache war die ionische, und zwar herrschte hier dieselbe Mundart des ionischen Dialekts, welche in den fünf anderen ionischen Städten Lydiens gesprochen wurde [24]). Die parische Marmorchronik (ep. 27) setzt, wenn anders die höchst lückenhafte Stelle richtig ergänzt ist, die Gründung Phokäa's gleichzeitig der ionischen Wanderung; indessen ist theils die Ergänzung dieser Stelle sehr zweifelhaft, theils die Ansicht des Vf. dieser Chronik grade über die chronologischen Bestimmungen dieser mythischen Ereignisse sehr unzuverlässig, und da wir überhaupt annehmen dürfen, daß die Züge der Jonier nach Kleinasien, die sogenannte *Ἰωνικὴ ἀποικία*, wiewol Eratosthenes sie in Bausch und Bogen ins J. 140 nach Troja's Zerstörung, d. h. 1043 v. Chr., setzt, doch vermuthlich nicht das Werk eines Jahres waren, sondern einen längeren Zeitraum ausfüllten [25]), so ist es namentlich von der phokischen wahrscheinlich, daß sie erst in den Schluß jenes Zeitraums gehörte. Dafür spricht auch der Umstand, daß die Phokäer in den ionischen Bund, in das Panionium, erst dann aufgenommen wurden, als sie sich aus den Kodriden ihre Könige wählten; sie nahmen aber aus Erythrä und Teos den Deötes oder Oëtes, Periklos und Abartos [26]). Diese Stelle beweist, daß von Hause aus Phokäa's Gründung mit der Wanderung der verbündeten Joner in keinem Zusammenhange gestanden hat. Das Kodridengeschlecht läßt sich in Phokäa noch zur Zeit der Gründung von Lampsakos Ol. 31, 3, v. Chr. 654, nachweisen [27]). Die Phokäer theilten von da an die Schicksale des übrigen Joniens, auch die Bedrängnisse, welche dieses von den lydischen Königen Halyattes und Krösus zu bestehen hatte, und mußten die Herrschaft des Letzteren anerkennen. Jedoch war diese Herrschaft äußerst mild und ließ den ionischen Städten eine große Municipal-Unabhängigkeit, sodaß Phokäa in seiner Macht und Blüthe durch die lydische Herrschaft wol nicht zurückgekommen sein mag; die Phokäer waren vielmehr damals mächtig zur See, machten auch unter allen Griechen die weitesten Seereisen, gelangten nach Iberien und Tartessus, wie nach Ägypten u. s. w. und legten viele Colonien an. Wichtig wurde für sie die Freundschaft des tartessischen Königs Arganthonius, welcher 120 J. gelebt und 80 J. regiert haben soll, der ihnen

15) Peripl. in Lydia: *Φώκαια καὶ λιμήν.* 16) *Thuc.* VIII, 101. *προςβαλόντες τῆς Φωκαΐδος ἐς τὸν ἐν Καρτερίοις λιμένα..* 17) *Liv.* XXXVII, 21, 17. 18) *Paus.* II, 31, 9. s. 6. 19) *Xenoph.* Hist. Gr. I, 3, 1. 20) *Steph. Byz.* s. v. *Ἄβαρνος.* 21) *Strab.* XIV, 632. *τὴν δ' ἑξῆς παραλίαν μέχρι Φωκαίας καὶ Χίου καὶ Σάμου, ἧς Ἀγκαῖος ἦρχε, Λέλεγας, ἐκβληθῆναι δ' ἀμφοτέρους* (d. h. die Karer und Leleger) *ὑπὸ τῶν Ἰώνων καὶ εἰς τὰ λοιπὰ μέρη τῆς Καρίας ἐκπεσεῖν.* 22) *Eckhel* l. c. p. 534.

23) *Paus.* VII, 3, 8. *Κλαζομενίοις δὲ καὶ Φωκαεῦσι πρὶν μὲν ἢ Ἴωνας ἐς τὴν Ἀσίαν ἐλθεῖν, οὐκ ᾠκοῦντο αἱ πόλεις.* 24) *Herodot.* I, 142. 25) Fischer u. Soetbeer griech. röm. Zeittafeln. S. 30. 26) *Paus.* VII, 3, 5. 27) *Plutarch.* Virtut. Mul. T. VIII. p. 289. *Hutt.*

in solchem Grade wohlwollte, daß er sie einlud, Jonien zu verlassen und sich in seinem Lande, wo es ihnen gefiele, niederzulassen, ein Anerbieten, welches sie freilich ablehnten. Um so weniger waren sie geneigt, von Krösus abzufallen und sich auf Cyrus' Seite zu stellen. Gegen die von diesem persischen Könige ihnen drohende Gefahr suchten sie zuerst sich durch die oben erwähnte Mauer zu vertheidigen, die sie mit großer Geldunterstützung des erwähnten Königs Arganthonius errichteten. Da das aber unmöglich ausreichen konnte und es eines Heeres bedurfte, welches im offenen Felde den Persern Widerstand leisten könnte, betheiligten sie sich bei der von den Jonern und Äolern nach Sparta zu dem Zwecke, um sich spartanische Hülfe zu erbitten, abgeschickten Gesandtschaft; der phokäische Gesandte Pythermos führte hier das Wort und zwar sehr umständlich, aber ohne Erfolg; denn mit Ausnahme einer Gesandtschaft, welche die Spartaner der kleinasiatischen Griechen wegen an Cyrus schickten, und die zunächst in Phokäa verweilte, thaten die Spartaner sonst Nichts [28]) zum Besten der asiatischen Griechen. Cyrus übertrug das Commando gegen die Lyder und die Griechen Kleinasiens zuerst dem Meder Mazares und nach dessen Tode dem Meder Harpagos. Dieser suchte gleich bei seiner Ankunft in Jonien die Städte durch Belagerungen einzunehmen und wandte sich zunächst gegen Phokäa. Nachdem er die Stadt mit seinen Truppen eingeschlossen hatte, ließ er sie durch Parlamentairs zur Übergabe auffodern; er wolle sich aber begnügen, wenn sie nur eine Brustwehr der Mauer einreißen und ein einziges Haus (dem Könige) weihen wollten; dies sollte also symbolisch die Anerkennung der persischen Hoheit bedeuten. Die Phokäer baten sich einen Tag Bedenkzeit aus: während derselben sollte sich das persische Heer von den Mauern der Stadt entfernen. Harpagus gewährte ihnen ihr Verlangen, obgleich er sehr wohl einsähe, was sie vorhätten. Nachdem die Perser sich zurückgezogen hatten, bestiegen die Phokäer mit Weib und Kind und allem beweglichen Hab und Gut, desgleichen mit den Götterbildern und allen Weihgeschenken, ausgenommen die, welche von Erz oder Stein waren, oder in Gemälden bestanden, ihre Schiffe und fuhren nach Chios; die menschenleere Stadt wurde dann von den Persern besetzt. Bei dieser Gelegenheit brannte, wie bereits bemerkt, der uralte Minerventempel Phokäa's ab; nach Pausanias (II. 31, 9 s. 6) wurde er auf Befehl des Harpagus verbrannt, und die Art, wie die Perser später gegen griechische Tempel verfuhren, indem es ihrer religiösen Überzeugung widerstritt, die Götter in Tempel einzuschließen, gibt dem Berichte des Pausanias große Wahrscheinlichkeit; doch wäre es möglich, daß man auf Harpagus' Rechnung gesetzt hätte, was sich nur bei Gelegenheit seiner Besitzergreifung zugetragen hatte. Die Phokäer erbaten sich nun von den Chiern, sie möchten ihnen die önussischen Inseln verkaufen; die Chier schlugen ihnen aber dies Verlangen ab, weil sie besorgten, es möchten jene Inseln im Besitz der Phokäer zu einem ihren eigenen Handel gefährdenden Emporium werden. Die Phokäer kehrten noch einmal in ihr Vaterland zurück, vernichteten die persische Besatzung, welche Harpagus hineingelegt hatte, und steuerten nach Corsica, wo sie 20 Jahre vorher, etwa Ol. 55, 1, v. Chr. 560, eine Colonie Alalia errichtet hatten. Vorher aber sprachen sie feierlich Verwünschung gegen jeden Mitbürger aus, welcher sich von der Fahrt ausschließen und zurückbleiben würde. Ein schweres Stück Eisen warfen sie dabei ins Meer und schwuren, nicht eher nach Phokäa zu kommen, als bis jenes Eisen wieder, aus dem Meere hervorkäme. Nichtsdestoweniger ergriff noch, während man sich zur Abfahrt nach Corsica rüstete, über die Hälfte der Bürger das Heimweh mit solcher Gewalt, daß sie uneingedenk ihres Eides nach Phokäa zurückfuhren. Diejenigen aber, welche ihrem Worte treu blieben, schifften von den önussischen Inseln nach Corsica (Ol. 60, 1, v. Chr. 540). Hier wohnten sie fünf Jahre lang mit ihren früher dahin gekommenen Landsleuten und errichteten daselbst einige neue Tempel. Da sie aber von Corsica aus alle Nachbarn plünderten und beraubten, so verabredeten die Tusker und Carthager (Handelseifersucht mag, wie Schlosser richtig vermuthet, außerdem die beiden Völker gegen sie gereizt haben; die Carthaginenser hatten schon 58 J. früher gegen sie gekämpft, denn bei der Gründung von Massilia, Ol. 45, 3, v. Chr. 598, hatten die Phokäer einen Seesieg über die Carthager erlangt) [29]) einen gemeinschaftlichen Feldzug gegen sie; sie rüsteten zusammen 60 oder — denn die Stelle läßt eine doppelte Deutung zu — 120 Schiffe gegen sie; mit 60 Schiffen gingen ihnen die Phokäer entgegen; der Sieg wurde zwar den letzteren zu Theil; es war aber ein theurer Sieg; 40 Schiffe wurden ihnen versenkt, die 20 übrigen wurden unbrauchbar. Die Mannschaft der versenkten Schiffe wurde größtentheils von den Feinden zu Gefangenen gemacht, in den Hafen von Agylla oder Cäre gebracht und hier durch Steinigung getödtet. Darauf traf die Agylläer Unglück an ihren Leibern und ihrem Vieh; das delphische Orakel, an welches sie sich deshalb wandten, empfahl ihnen Todtenopfer zu bringen und Wettkämpfe zu veranstalten; diesem Gebote genügten sie noch zu Herodot's [30]) Zeit. — Die Phokäer fühlten es, daß sie sich in Corsica nicht länger halten könnten, darum fuhren sie nach Alalia zurück, nahmen ihre Weiber und Kinder mit allem Besitzthum, welches sich fortbringen ließ, auf die Schiffe, und schifften von Corsica nach Rhegium. Von hier aus gingen sie nach Önotrien oder Lucanien und gründeten daselbst die Colonie Hyele oder Velia [31]). — Ein Theil der Phokäer war übrigens nicht nach Corsica, sondern gleich nach Massilia geschifft, wo eine phokäische Niederlassung bereits 58 Jahre früher angelegt war [32]).

Wir wenden uns zu den nach Phokäa zurückgekehrten Phokäern. Sie theilten natürlich die Schicksale der

28) Herodot. I, 152.

29) Thuk. 1, 13 Φωκαῆς τε Μασσαλίαν οἰκίζοντες Καρχηδονίους ἐνίκων ναυμαχοῦντες. 30) K. O. Müller, Etrusk. 1, 192. 31) Herod. 1, 163 sq. 32) Strab. VI. p. 253. φησὶ δ' Ἀντίοχος Φωκαίας ἁλούσης ὑφ' Ἁρπάγου τοῦ Κύρου στρατηγοῦ τοὺς δυναμένους ἐμβάντας εἰς τὰ σκάφη πανοικίους πλεῦσαι πρῶτον εἰς Κύρνον καὶ Μασσαλίαν (Casaubon. u. Dede-

übrigen unter persischer Herrschaft stehenden Ionen; mit Ausnahme der Verpflichtung zum Heerbann und zur Entrichtung einer jährlichen Abgabe waren aber die griechischen Städte auch unter der persischen Hoheit ziemlich sich selbst überlassen, überall blieb griechische Verwaltung und Gesetzgebung, nur wurde möglichst überall Tyrannen das Stadtregiment überlassen. Kurz ihre Lage wird etwa dieselbe gewesen sein, wie die der freien Städte unter unsern Kaisern. Beim Zuge des Darius gegen die Skythen, etwa Ol. 69, 1, v. Chr. 504, halfen auch die Phokäer unter ihrem Tyrannen Laodamas die über den Ister geschlagene Brücke vertheidigen [33]). Wie sehr aber Phokäa's Macht und Reichthum damals gebrochen war, zeigt der Umstand, daß diese vormals zur See mächtige Stadt bei dem Abfall der Ionen von Darius unter Aristagoras zu der bei der Insel Lada aufgestellten griechischen Flotte von 353 Kriegsschiffen nur drei Schiffe stellte. Ihr Anführer, mit Namen Dionysos, war aber, wie es scheint, ein vortrefflicher Admiral und wußte auch den übrigen Ionern soviel Vertrauen einzuflößen, daß sie ihm das Commando über die vereinigte Flotte ertheilten. Da er sie indessen täglich fleißig zur See übte und auch außer der Übungszeit auf den Schiffen zu bleiben zwang, in Folge aber dieser den verweichlichten Ionern ungewohnten Anstrengung Mehrere erkrankten, so kündigten sie ihm schon nach sieben Tagen wieder den Gehorsam auf, vernachlässigten die Schiffe, stiegen ans Land, suchten den Schatten auf, und das Alles, während der Feind in der Nähe war; die Folgen von einem solchen Benehmen blieben nicht aus. Als die feindliche phönikische Flotte sich näherte, ergriffen die Samier, Lesbier und die meisten andern Ionen schimpflich die Flucht, nur die Chier und wenige andere leisteten tapfern Widerstand. Die Niederlage der Ionen bei der J. Lada erfolgte Ol. 71, 3, v. Chr. 494. Sowie aber Dionysos, welcher in der Schlacht drei feindliche Schiffe erobert hatte, diesen Ausgang wahrnahm und daraus die völlige Vernichtung der Ionen erkannte, beschloß er nicht nach Phokäa heimzukehren, welches, wie er voraussah, doch nur dieselbe Knechtschaft zu erwarten hätte, die das übrige Ionien treffen würde, sondern er fuhr stracks nach Phönikien, plünderte und versenkte daselbst viele feindliche Handelsschiffe, und mit vieler Beute bereichert schiffte er nach Sicilien und trieb hier Seeräuberei, nicht gegen Griechen, sondern nur gegen die Carthager und Tyrrhener, von welchen vor mehr als 40 Jahren schon seine Landsleute bekämpft worden waren [34]).

Der Name Phokäa's wird nun nur noch selten in der Geschichte erwähnt. Es trug mit dem übrigen Ionien erst das Joch der persischen, und nachdem es davon mit jenem durch die Griechen befreit war, das der attischen Herrschaft; die Phokäer werden uns unter den tributpflichtigen Städten Athens und zwar unter denen, welche den Ἰωνικὸς φόρος entrichteten, in einigen Tributinschriften genannt [35]). Mit den übrigen ionischen Bundesgenossen mag auch Phokäa nach der Niederlage der Athener in Sicilien von Athen abgefallen sein; Ol. 92, 1, v. Chr. 412, finden wir den lakonischen Admiral Astiochus vor Phokäa [36]). Später muß Athen wieder in den Besitz Phokäa's, wenigstens auf kurze Zeit, gekommen sein; denn Ol. 93, 2, v. Chr. 407, beabsichtigte Thrasybul es zu befestigen [37]); indessen schon das Jahr darauf nach der Schlacht bei den Arginusen retirirten sich die Peloponnesier meistens hierher [38]), folglich sollte man glauben, daß es damals wieder nicht attisch war. Von nun an hört man ziemlich 150 Jahre lang nichts von Phokäa; wir dürfen aber voraussetzen, daß es auch jetzt die Schicksale des übrigen Ioniens getheilt habe, also wird es jedenfalls nach der Schlacht bei Ägos Potamos Ol. 93, 4, v. Chr. 404, der spartanischen Bundesgenossenschaft bleibend beigetreten, durch den Frieden des Antalkidas Ol. 98, 2, v. Chr. 387, unter persische Hoheit zurückgekehrt und bis auf Alexander d. Gr. Besitznahme unter derselben geblieben sein. Späterhin kam es mit Ionien erst in den Besitz des Lysimachus von Thrazien, dann unter die Seleuciden Syriens, von diesen an Attalus I. von Pergamum, zuerst vorübergehend, nach den Kämpfen mit Achäus, dem kriegskundigen Verwandten des Seleucus Keraunus aber bleibend [39]), und war von da an Besitzthum des pergamenischen Reichs. Im syrischen Kriege Roms und Eumenes des II. von Pergamum gegen Antiochus d. Gr., welcher von 192—189 v. Chr., Ol. 147, 1—147, 4, geführt ward, wurden, und zwar schon im J. 191, vier römische Fünfruderer vor Phokäa zur Vertheidigung der Stadt zurückgelassen [40]). Vielleicht auf diese Zeit bezieht sich die Anführung des römischen Geschichtschreibers [41]), daß die Phokäer sich dem Prätor C. Livius, welcher in diesem Jahre das Commando der römischen Flotte hatte, unter vortheilhaften Bedingungen durch Vertrag ergeben hätten; wenigstens wüßte ich für diese Thatsache keinen geeigneteren Zeitpunkt anzugeben. Die römische Schiffsmannschaft wurde in der Stadt einquartirt und dieses, sowie die schweren Leistungen, welche sonst noch den Einwohnern von den Römern auferlegt wurden, erregten große Verstimmung gegen Rom [42]). Die letzten bestanden in 500 Togen und ebenso vielen Unterkleidern (tunicis); dazu kam ein großer Mangel an Getreide, welcher am Ende die römische Besatzung die Stadt zu räumen, die römischen Schiffe den Hafen Phokäa's zu verlassen zwang. Einige Neigung für Antiochus fand sich überhaupt bei dem demokratischen Theil der Bevölkerung und diese Partei fühlte sich durch die Entfernung der Römer hinreichend ermuthigt, um offen in einer Volksversammlung sich für Antiochus zu erklären. Der Senat und die Aristokraten waren für die Aufrechthaltung des Bündnisses

rich Rhein. Mus. 4, 111 schreiben: Ἀλαλίαν) μετὰ Κρεοντιάδου, ἀποκρουσθέντας δὲ τὴν Ἐλέαν κτίσαι. *Paus.* X, 8, 6. οἱ δὲ Μασσαλιῶται Φωκαιέων εἰσὶν ἄποικοι τῶν ἐν Ἰωνίᾳ, μοῖρα καὶ αὐτοὶ τῶν ποτὲ Ἅρπαγον τὸν Μῆδον φυγόντων ἐκ Φωκαίας.

33) *Herodot.* IV, 138. 34) Ib. VI, 17.

35) Vergl. A. L. Z. 1837. Nr. 40. 36) *Thuc.* VIII, 31. 37) *Xenoph.* Hist. Gr. I, 5, 11. 38) Ib. I, 6, 33. 39) *Polyb.* V, 77, 4. 40) *Liv.* XXXVI, 45, 8. 41) Ib. XXXVII, 32, 9. si absistere furore vellent, potestatem iis dare, eadem conditione, *qua prius C. Livii in fidem venissent*, se tradendi. 42) *Polyb.* XXI, 4.

mit Rom [43]). Aus Besorgniß vor dieser bedenklichen Stimmung schickten die Behörden Phokäa's eine aus Männern beider Parteien, den römisch sowie den syrisch Gesinnten, gebildeten Gesandtschaft an Seleucus ab, der sich in den Grenzen Phokäa's befand, und ersuchten ihn, sich der Stadt nicht zu nähern; sie wären entschlossen, sich für jetzt ruhig und neutral zu halten und erst nach erfolgter Entscheidung der Waffen zwischen ihm und den Römern sich dem Sieger anzuschließen. Seleucus bewies denjenigen Gesandten, welche für Antiochus gesinnt waren, viel Vertrauen, denen dagegen, die zur gegnerischen Partei gehörten, entschiedene Geringachtung, und da er von der großen Getreidenoth in der Stadt und der Stimmung des Volks benachrichtigt war, ließ er sich auf keine weitere Verhandlung ein, sondern rückte gegen die Stadt vor [44]). Alsbald öffneten ihm seine Anhänger ein Thor und ließen ihn verrätherisch in die Stadt ein [45]). Er legte eine starke Besatzung in dieselbe und behielt in der Nähe sein Lager, sodaß der Prätor C. Livius, als er sich mit der unter seinem Befehl stehenden römischen Flotte der Stadt näherte, sich begnügte, die Küste zu plündern, die besonders aus Gefangenen bestehende Beute eiligst auf die Schiffe zu bringen und dann, sowie er die Nachricht von der Annäherung des Eumenes erhielt, nach Samos zu schiffen [46]). Im folgenden Jahre wurde der Prätor L. Ämilius Regillus Nachfolger des C. Livius im Commando über die römische Flotte. Auch in diesem Jahre kam die vereinigte römisch-pergamenisch-rhodische Flotte vor Phokäa, aber auch dies Mal mußten sie, weil sie sich auf eine förmliche langwierige Belagerung nicht einlassen konnten, ohne eine solche aber wegen der starken Besatzung, welche Antiochus hineingelegt hatte, keine Aussicht war, der Stadt Meister zu werden, abziehen und sich begnügen, die Äcker in der Nähe der Stadt zu verwüsten und die Tempel und Statuen der vor Phokäa liegenden Insel Bacchion zu plündern [47]). Später, aber noch in demselben Jahre, kam die römische Flotte unter Ämilius von Neuem und zwar von Chius aus hierher und nahm die beiden sehr sichern Häfen Phokäa's in Besitz. Ehe der Prätor zur Ausführung der Belagerung schritt, schickte er einige Personen in die Stadt, um vor Allem die Behörden und den Adel für eine gütliche Übergabe an die Römer zu bestimmen. Seine Anträge wurden aber entschieden abgelehnt. Er ließ nun zunächst den Mauerbrecher an den einen Stadttheil, welcher nur Tempel und keine Wohnhäuser enthielt, anlegen und daselbst Thürme und Mauern erschüttern; die Bürgerschaft eilte aber mit allem Eifer hierher zur Vertheidigung; darauf wurde der Mauerbrecher auch an den andern Stadttheil angelegt und von beiden Seiten wurden die Mauern erschüttert. Bereits war eine große Breche bewirkt worden und die römischen Soldaten schickten sich schon an, theils über den eingestürzten Theil der Mauern einen Angriff zu unternehmen, theils auf Leitern die Mauern zu ersteigen: aber der Widerstand der Einwohner blieb sich gleich; diese Entschlossenheit, welche deutlich bewies, daß sie sich mehr auf ihre Waffen und ihre Tapferkeit, als auf die Mauern verließen, imponirte den Römern so, daß Ämilius, um seine Truppen nicht zu sehr zu exponiren, zum Rückzuge blasen ließ. Aber auch nachdem das Treffen auf diese Weise abgebrochen war, gönnten sich die Phokäer keine Erholung, sondern benutzten diese kurze Ruhe, um überall die Vertheidigungswerke wieder herzustellen, welche durch den Feind vernichtet worden waren. Der Prätor schickte von Neuem einen Abgeordneten in der Person des C. Antonius an sie: das Wohl ihrer Stadt liege ihm mehr noch als ihnen selbst am Herzen; er wünsche nicht, daß der der Stadt zum Verderben gereichende Kampf länger fortdauere, er sei bereit, ihnen dieselben Bedingungen zu gewähren, unter welchen sie sich seinem Amtsvorgänger früher unterworfen hätten. Die Phokäer baten sich fünf Tage Bedenkzeit aus; diese benutzten sie, um sich von Antiochus Hilfe zu erbitten; als aber die an diesen König abgeschickten Gesandten mit der Erklärung zurückkehrten, sie hätten von ihm keine Hilfe zu erwarten, schlossen sie mit den Römern einen Vertrag ab, wonach sie ihnen die Thore öffnen, von ihnen aber nichts Feindseliges zu gewärtigen haben sollten. Die römischen Truppen rückten demgemäß in die Stadt ein; der Feldherr eröffnete ihnen dabei, es sei sein Wille, daß den Besiegten Schonung bewiesen würde. Die Truppen aber fanden es empörend, daß zu Gunsten derer, welche sich als Bundesgenossen nie treu, als Feinde immer gehässig gegen Rom gezeigt hätten, solche Nachsicht geübt werden solle, und alsbald gingen sie wie auf ein gegebenes Zeichen aus einander, um die Stadt zu plündern. Vergebens rief ihnen der Feldherr zu, ein solches Schicksal pflege nur eine im Sturm eroberte Stadt zu treffen, nicht aber eine, welche sich im Wege des Vertrags ergeben hätte: über das Loos einer solchen Stadt habe der Feldherr, nicht die Armee zu bestimmen. Die Wuth und die Habsucht waren mächtiger als die Disciplin. Der Feldherr ließ daher durch Herolde in der ganzen Stadt bekannt machen, alle Freien sollten zu ihm auf den Markt kommen; hier würde er sie gegen jede Verletzung zu schützen wissen. Überhaupt hielt der Prätor in allen Stücken, die von ihm abhängig waren, sein Wort; er ließ den Phokäern ihre Stadt, ihre Ländereien, ihre Gesetzgebung. Da der Winter im Anzuge war, wählte er die Häfen Phokäa's für seine Flotte zum Überwintern. So erzählt Livius (XXXVII, 32), der gewiß das empörende, treulose und nichtswürdige Benehmen der Römer noch möglichst zu bemänteln gesucht hat; dürfen wir uns aber wundern, wenn dasselbe einen tiefen und lang dauernden Haß der Phokäer gegen Rom zur Folge hatte? Zunächst wird auch Phokäa, gemäß dem 189 v. Chr. zwischen Rom und Antiochus abgeschlossenen Frieden und der von einer Commission von zehn Senatoren, welche der Senat zur Regulirung der Angelegenheiten nach Asien geschickt hatte, gefällten Entscheidung in die Tributpflichtigkeit zum pergamenischen Reiche zurückgekehrt sein; gewiß dagegen ist, daß es nach der Bestimmung dieser Commission seine alte Staatsverfassung und das Land, was es vor dem Kriege besessen hatte, zurück

43) *Liv.* XXXVII, 9. 44) *Polyb.* l. c. 45) *Liv.* XXXVII, 11. 46) Ib. 12. 47) Ib. 21.

erhielt [48]). Im J. 133 v. Chr. starb Attalus III. Philometor, der letzte König von Pergamum; die Römer erhoben, mit Berufung auf ein von jenem Fürsten, ihrer Angabe nach, hinterlassenes Testament, gegen sein Reich Erbansprüche; Aristonikos aber, der Stiefbruder von jenem Attalus, trat als Kronprätendent auf und wußte vier Jahre lang den großen römischen Hilfsmitteln zu widerstehen [49]); in diesem Kriege trat auch Phokäa auf Seiten des Aristonikos und bewies im Kampf für ihn nicht geringere Treue und Beharrlichkeit, als es früher für Antiochus von Syrien im Kampfe mit Rom gezeigt hatte. Die Römer schlossen daraus auf einen tief eingewurzelten Haß Phokäa's gegen sie, und wollten deshalb nach Besiegung des Aristonikos die Stadt ganz zerstören: nur durch die Fürbitten, welche Phokäa's Tochterstadt, das in Rom seiner treuen Anhänglichkeit wegen hochgeschätzte Massilia, für dasselbe beim Senat einlegte, entging es diesem Geschick [50]).

Das ist Alles, was über die politische Geschichte Phokäa's bekannt ist.

§. 3. Verfassung. Da die Bevölkerung Phokäa's ihrem Ursprunge nach aus Phokern und Athenern gemischt war, so haben hier auch die vier ionischen Stämme, welches ja bekanntlich Geschlechtsstämme waren, wenigstens nicht für sich allein, sondern nur, wie etwa in Cyzicus, im Verein mit einigen andern Stämmen, existiren können; in einer phokäischen Inschrift aus der Kaiserzeit (C. I. 3415) wird nun *ἡ Τευθαδέων φυλή* genannt; und da auf einer Münze neben einer auf dem Wasser sitzenden Frauenfigur sich die Bezeichnung *ΤΕΡΗ* findet, worin Eckhel die Benennung oder den Anfang der Benennung von einer Quelle oder einem Flusse zu erkennen glaubt, so hat Böckh in einer andern phokäischen Inschrift (C. I. 3414) in *ΤΛΚΡΙΚΙΠΕ‖ΛΩΝ ΦΥΛΗΣ* einen nach jenem Flußnamen gebildeten Namen eines Stammes *Τερ[η]...ων φυλῆς* entdecken wollen, was freilich äußerst unsicher, wenn es aber richtig ist, dafür sprechen würde, daß die phokäischen Stämme Local- und nicht Geschlechtsstämme waren. Die Vermuthung Thisquen's (S. 31), daß Phokäa drei Stämme gehabt habe, finde ich wenig begründet. Daß die Phokäer aber die Eintheilung der Bürgerschaft in Phratrien gehabt haben, glaube ich daraus folgern zu dürfen, daß wir nach Herodot (I, 147) zu der Annahme berechtigt sind, die Apaturien, welches bekanntlich das Fest der Phratrien war, seien auch hier begangen worden. Es ist schon oben erwähnt worden, daß die Phokäer zum ionischen Bunde in Kleinasien gehört hätten, zur Theilnahme daran aber und am Panionion erst dann zugelassen worden wären, als sie sich aus den Kodriden ihre Könige genommen, sie hätten aber zu diesem Zwecke aus Erythrä und Teos den Deötes oder Dëtes, Periklus und Abartus, geholt. Diese müssen also drei kodridische Königsfamilien in Phokäa gegründet haben; ob nun, wie in Sparta jedes Mal zwei Könige aus den beiden Herakliдischen Königshäusern an der Spitze des Staates standen, so auch in Phokäa jedes Mal drei aus den drei Kodridenfamilien genommene Könige zugleich fungirten, oder diese unter einander alternirten, ist nicht mehr auszumitteln. Daß noch zur Zeit der Gründung von Lampsakos, Ol. 31, 3, v. Chr. 654, wenigstens ein Kodridenhaus hier war, ist gleichfalls schon oben bemerkt; einer aus diesem Geschlechte hatte damals königliches Ansehen (*βασιλικὸν ἀξίωμα*); das scheint mir dafür zu sprechen, daß die Könige Phokäa's wenigstens ursprünglich nicht bloße Opferkönige waren. Nur als das politische Königthum aufgehört hatte, mag der Name der Könige für diejenigen beibehalten worden sein, welche nunmehr die vormals königlichen Opfer und Gottesdienste zu besorgen hatten; denn wie im ionischen Ephesus, selbst noch zu Strabo's Zeit, Abkömmlinge des hier durch Androklus begründeten Kodriden-Geschlechts den königlichen Namen führten, einige königliche Auszeichnungen genossen und den eleusinischen Cult verwalteten, so mag auch in Phokäa Ähnliches gegolten haben, und auch hier mögen Opferkönige aus den drei Familien genommen worden sein. — Als Staatsverfassung aber war wol auch das hiesige Königthum ein blos aristokratisches, sodaß der König nur an der Spitze der Aristokratie stand, daher ist es wahrscheinlich, daß hier durch Abschaffung des Königthums auch die Verfassung nicht bedeutend geändert wurde; es war wol eine Veränderung, welche von der Aristokratie ausging, die der Aristokratie und nicht dem demokratischen Element zum Vortheil gereichte. In Phokäa war es wol eine durch den blühenden Handel zu Wohlstand gelangte Aristokratie, welche den Staat regierte. Über die Einrichtung des Staatsregiments unter ihr fehlt es uns an Nachrichten, wir dürfen indessen vermuthen, daß die gepriesene Staatsverfassung ihrer Colonie Massilia der ihrigen nachgebildet war, und daher aus den Nachrichten über jene uns den Schluß gestatten, daß wenigstens zur Zeit der Gründung Massilia's die Staatsverfassung Phokäa's analog war. Die Verfassung von Massilia war aber eine von Cicero [51]) und andern Schriftstellern des Alterthums wegen ihrer Weisheit und ihres Wohlwollens höchlich bewunderte Aristokratie. An der Spitze des Staats stand ein Rath von 600 Mitgliedern, welche ihre Stelle lebenslänglich bekleideten; die Rathsherren hießen *τιμοῦχοι*; niemand konnte eine solche Stelle erhalten, der nicht mindestens seit drei Generationen das massilische Bürgerrecht besaß und Kinder hatte; funfzehn Mitglieder bildeten den Vorstand des Raths, und unter ihnen hatten drei das Präsidium [52]). Nun finden wir *τιμοῦχοι* auch im ionischen Teos [53]), wo sie etwa dieselben Geschäfte hatten, welche in Athen die Prytanen, deren Proedrion und der Epistat derselben besorgten; aus Teos aber hatten die Phokäer, wie wir oben gesehen haben, die Stifter von einem oder zwei ihrer kodridischen Königshäuser geholt; es

48) *Polyb.* XXII, 27, 7. 49) Vergl. den Art. Das pergamenische Reich in dieser Encykl. III, 16, 415 fg. 50) *Justin.* XXXVII, 1.

51) *Cic.* pro Flacc. 26. sic optimatum consilio gubernatur, ut omnes ejus instituta laudare facilius possint quam imitari. *Id.* de rep. I, 28. Massiliensium paucorum et principum administrationi. 52) *Strab.* IV. p. 179. 53) C. I. nr. 3045. c. n. *Boeckh.* T. II. p. 603. nr. 3059 a. E.

ist daher wahrscheinlich, daß der Name und die Würde der τιμοῦχοι nach Massilia aus Phokäa übertragen war. Unter persischer Herrschaft erhielt Phokäa, wie alle griechischen Städte, einen Tyrannen, wozu die Perser natürlich nur Personen ernannten, welche ihrem Interesse unbedingt ergeben waren; unter Darius half Phokäa's Tyrann, Laodamas, die Brücke über den Ister bewachen [54]). Im syrischen Kriege Roms gegen Antiochus d. Gr. finden wir in Phokäa eine aristokratische Partei, welche es mit Rom hielt, und eine demokratische, welche auf syrischer Seite stand (vergl. oben S. 447). In den wenigen uns erhaltenen phokäischen Inschriften [55]), welche aber insgesammt der römischen Zeit angehören, und auf den Münzen [56]) finden wir eine Gemeinde (δῆμος), einen Rath (βουλή), welche beide theils jeder für sich, theils vereint Beschlüsse fassen, daneben einen heiligen Rath (ἱερὰ σύγκλητος). An der Spitze der Stadt stand, wie es scheint, ein Stratege, der vermuthlich Eponymos war; denn auf den Münzen ist er allein erwähnt (ἐπὶ στρατηγοῦ). Priesterliche Stellen scheinen mit dem Namen πρύτανις und στεφανηφόρος bezeichnet zu werden; denn sonst hätten wol nicht Frauen ebenso gut wie Männer diese Stellen bekleiden können; auch werden die Personen, welche diese Titel führen, noch außerdem als Priester oder Priesterinnen bezeichnet, nämlich als ἱερεύς oder ἱέρεια τῆς Μασσαλίας, und als ἀρχιέρεια Ἀσίας ναοῦ τοῦ ἐν Ἐφέσῳ, wovon sich das letzte auf den von den Römern gestifteten Verein ihrer Provinz Asien bezog. Diese Priesterstellen waren nicht lebenslänglich, sondern wurden auf Zeit verliehen; denn es heißt in den Inschriften ἱερεὺς τὸ γ, στεφανηφόρος δίς· Frauen als στεφανηφόροι finden sich in dieser Zeit öfter in asiatischen Inschriften, z. B. Smyrna's [57]). Endlich sprechen die Urkunden für das Vorhandensein der Gymnasiarchie und Agonothesie in Phokäa; eine Frau wird als ἀγωνόθετις genannt.

§. 4. **Schiffahrt, Handel, Münzen, Colonien.** Vor der Vernichtung ihrer Größe durch Harpagus trieben die Phokäer einen ausgebreiteten Seehandel und Schiffahrt; daß sie grade durch die Ungunst des Bodens sich auf den Handel hingewiesen gefühlt hätten, ist eine oben (§. 1 a. E.) von uns bezweifelte Nachricht Justin's. Gewiß ist, daß sie unter allen Griechen zuerst die weitesten Seereisen unternommen, den Griechen das adriatische und tyrrhenische Meer geöffnet, und nach Frankreich und Spanien, wie nach Ägypten, ihren Handel ausgedehnt haben. Ihre Schiffe waren aber nicht rund, wie damals die der übrigen Ioner, sondern Pentekontoroi [58]), Funfzigruderer, dies waren aber bis auf die von den Korinthern ausgegangene Erfindung der Trieren [59]) die gewöhnlichen Kriegsschiffe; seitdem jedoch die gewöhnlichen Kriegsschiffe Trieren waren, konnten die Pentekontoroi nur für kleinere Kriegsfahrzeuge gelten [60]). Die Phokäer werden aber nicht blos das tyrrhenische und adriatische Meer beschifft haben, sondern auch mit den Anwohnern dieser Meere in Verkehr getreten sein, wenngleich grade dieser Verkehr weniger bedeutend und eingreifend gewesen sein mag, indem die tuskischen Piraten und die Handelseifersucht der Carthager ihnen in den Weg traten [61]). Unter Tarquinius — vermuthlich dem Ältern — kamen sie über die Mündung der Tiber nach Rom und schlossen Freundschaft mit den Römern [62]).

Auf den **Münzen** Phokäa's findet man häufig einen von einem Hunde oder Wolf zerrissenen Fisch, den man für eine Phoka hält, allein oder mit andern Typen. Die phokäischen Stateren müssen in der Zeit des Thukydides wie des Demosthenes sehr in Cours gewesen sein; sie heißen bei jenem [63]) στατῆρες Φωκαΐται, bei diesem [64]) στ. Φωκαΐς, und werden auch in Inschriften erwähnt, wo sie στατῆρες Φωκαϊκοί genannt werden [65]); daneben kommen phokäische Sechstel [66]), ἕκται Φωκαΐδες, vor, welche nach Böckh's Meinung Sechstelstater waren. Der phokäische Stater war eine Goldmünze, über dessen Gewicht ich auf Böckh (Metrologische Untersuchung. S. 135) verweise; das Gepräge oder der Gehalt scheint wenigstens bei den kleinern Stücken sehr schlecht gewesen zu sein; denn Hesychius hat die Glosse Φωκαΐς — καὶ τὸ κάκιστον χρυσίον.

Von den **Colonien** Phokäa's, welche Rambach (de Milet, p. 23) und Thisquen (p. 39 sq.) verzeichnen, waren Lampsakos und im Pontus Amisos die ältesten; diese wurden aber später dergestalt durch milesische Niederlassungen verdrängt, daß sie für milesische galten; die Phokäer nämlich überließen, wie es scheint, die Nordküste Asiens den Milesiern, als sie sich der italienischen, französischen und spanischen zuwandten. Hier war die bedeutendste Massilia. Nach einer Abhandlung von Dederich [67]) ist zuerst durch Isokrates und seine Schule die Ansicht aufgekommen, daß die Gründung Massilia's auf die Eroberung Phokäa's durch Harpagus gefolgt sei; das Richtige ist, daß Massilia eine **Handelscolonie** Phokäa's war, deren Gründung nach den glaubwürdigsten Schriftstellern in die Regierungszeit Tarquinius des Ältern, Ol. 45, 3, v. Chr. 598, oder 118 Jahre vor der Schlacht bei Salamis, d. h. 58 Jahre vor der Eroberung Phokäa's, zu setzen ist. Der Anführer dieser ersten Colonie hieß nach Aristoteles [68]) „Euxenos," ihm wies der König der Segobrigii, Nonus genannt, unweit der Mündung des Rhodanus einen Platz zur Gründung einer Stadt an, er heirathete die Tochter dieses Königs, Namens Petta, die nachher Aristoxene umgenannt wurde, und zeugte mit ihr einen Sohn, Protos, von welchem das noch zu Aristoteles' Zeit blühende massilische Geschlecht der Protiadä stammt. Hiermit steht die Nachricht des Livius (V, 24), wonach die zu Schiffe von Phokäa aus hierhergekommenen, bei ihrer Bemühung, für sich Land zu finden, von den Salyern angegriffen worden wären, nicht im Wider-

54) *Herodot.* IV, 138. 55) C. I. Gr. nr. 3412—3415. 56) *Eckhel* II, 533 sq. 57) C. I. 3150. 3173. 58) *Herodot.* I, 163. 59) *Thuc.* I, 13. 60) Böckh, Urkunden über das Seewesen. S. 73 fg. Über die phokäische Seemacht vergl. auch *Heyne*, Comm. Soc. Gotting. II. p. 58 sq.

61) K. O. Müller, Etrusk. I, 192 fg. 62) *Justin.* XLIII, 3. 63) *Thuc.* IV, 52. 64) *Demosth.* adv. Boeot. 1019, 15. 65) C. I. nr. 150. §. 19. 66) Ib. §. 22. 67) „Über die Gründung von Massilia" im rhein. Mus. IV. S. 99 fg. 68) Bei *Athen.* XIII, 576, a.

spruch, sondern beide lassen sich sehr wohl mit einander vereinigen. Zu dieser ersten Colonie kam nun 58 Jahre später, nämlich nach der Eroberung Phokäa's durch Harpagus, eine zweite, deren wir bereits oben gedacht haben. Die Einwohner Massilia's waren Rom's treueste Freunde, auf die Nachricht von der Eroberung Roms durch die Gallier sollen sie Trauer angelegt und einen Geldbeitrag nach Rom zur Berichtigung der Contribution geschickt, auch zum Dank dafür vom römischen Senat allerlei Vorrechte, wie Isopolitie, Atelie und Proedrie, erhalten haben [69]). Sicherer ist, daß seit der Beendigung des ersten punischen Kriegs das gemeinschaftliche Interesse, welches beide gegen Carthago hatten, sie verband, und seitdem Massilia bei den Römern in sehr großer Achtung stand; diesen Einfluß benutzten die Massilier auch zu Gunsten der Phokäer, als diese wegen ihres ebenso beharrlichen Hasses gegen die Römer die Rache derselben gegen sich im Kriege gegen Aristonikus provocirt hatten (vergl. oben S. 449). Für die Fortdauer einer wenigstens religiösen Verbindung zwischen der Mutter- und dieser Tochterstadt spricht wol der Umstand, daß in phokäischen Inschriften aus römischer Zeit ein ἱερεὺς und eine ἱέρεια Μασσαλίας genannt werden. In Hispania Bätica war Mänake die äußerste der phokäischen Colonien nach Westen zu [70]), in Hispania Taraconensis war Emporeion (h. Ampurias) ihre Niederlassung [71]); wenn die erstere von Scymnus Chius (v. 145 sq.), die letztere von Strabo (III, 159 a. C.) und Stephanus von Byz. (s. W.) eine Colonie der Massilier genannt wird, so mögen beide, die Phokäer und die Massilier, bei Errichtung jener beiden Colonien concurrirt, und die einen das Werk der andern fortgesetzt haben; denn daß sie etwa nur in sofern phokäische heißen, als die Massilier selbst von den Phokäern stammen, glaube ich nicht. In Corsica war Alalia ihre Colonie; diese war 20 Jahre vor der Eroberung Phokäa's durch Harpagus in Gemäßheit eines Orakels angelegt, also Ol. 55, 1, v. Chr. 560; nach jener Eroberung kamen noch andere Phokäer hinzu [72]); daß die Phokäer sich aber weder hier noch in Unteritalien in Velia lange haben halten können, ist schon oben bemerkt. Endlich haben die Phokäer so gut wie die Bewohner von dreien andern ionischen Städten, nämlich von Chios, Teos und Klazomenä, an der unter dem ägyptischen König Amasis zu Stande gekommenen Errichtung des Hellenion bei Naukratis Antheil gehabt; es war dies ein Tempel und zugleich Emporium für die nach Ägypten handeltreibenden Griechen; bei der Errichtung desselben hatten noch fünf andere griechische Staaten concurrirt [73]).

§. 5. Cult. Über den Cultus der Phokäer haben wir wenige directe Nachrichten, wir sind daher meistens auf Combinationen gewiesen. Jene lehren uns, daß sie 1) die Artemis Tauropolos, welcher sie Menschenopfer brachten [74]); 2) unter dem Namen Gennaides Göttinnen verehrten, welche nach Pausanias [75]) den in Attika auf dem Vorgebirge Kolias verehrten Genetyllides identisch waren; 3) für den Dienst der Athena in Phokäa, den wir schon oben (S. 444) aus den Schriftstellern als alt nachgewiesen haben, sprechen auch die Münzen; dieselben zeugen auch 4 u. 5) für den Dienst der Dioskuren und der Kybele; 6) für den Apollocult zeugt der Homerische Hymnus (in Apoll. v. 35) und spricht auch der Umstand, daß nach Strabo (IV, 179) der Dienst des delphinischen Apoll allen Ionern gemeinsam war, wie sich denn auch ein Tempel dieses Gottes in Massilia fand; 7) aus dem Ephesion, oder dem Tempel der ephesischen Artemis in Massilia scheint hervorzugehen, daß derselbe Dienst in Phokäa war; nach Strabo (l. c.) freilich hätten die Phokäer, als sie ihre Heimath verließen, einen Orakelspruch bekommen, sie sollten sich von der ephesischen Artemis einen Führer nehmen; gleichzeitig wäre die Göttin einer vornehmen Frau in Ephesus, Namens Aristarche, im Traume erschienen und hätte ihr geheißen, mit den Phokäern zu schiffen, vorher aber ein Abbild des dortigen Cult mitzunehmen, das hätte sie denn auch gethan und in Folge dessen wäre das Ephesion bei Massilia errichtet worden. Man könnte nun hieraus den Schluß ziehen, daß Phokäa vorher, ehe es jene Colonie ausschickte, diesen Dienst nicht gehabt hätte; ich würde aber einen solchen Schluß für übereilt halten, ohne jedoch leugnen zu wollen, daß es möglicher Weise sich allerdings so verhalten habe. (*H.*)

PHOKARIA, nach Plinius (H. N. IV, 12. s. 20) eine der unbedeutendern Inseln des ägeischen Meeres, gegenüber von Attika. (*H.*)

PHOKAS (Φωκᾶς). 1) St. Phokas, der Märtyrer, lebte in der Nähe der pontischen Stadt Sinope, wo er in aller Ruhe seinen Garten bebaute und sich von seiner Hände Arbeit erhielt, auch damit soviel gewann, daß er noch reichlich Almosen an die Armen vertheilen konnte. Da er zu einer Zeit, als das Bekenntniß des Christenthums für ein Staatsverbrechen galt, im Geheimen Christ war, wurde er als solcher denuncirt und in einer Christenverfolgung, welche, wie man gemeiniglich annimmt, die unter Diocletian vom J. 303 vorgenommene war, wurden Soldaten in seine Wohnung abgeschickt, die ihm, ohne weitere Umstände, den Kopf abschlugen. Nachdem durch Constantin das Christenthum auf den Thron erhoben worden, hat man ihn unter die Zahl der christlichen Märtyrer aufgenommen, in Sinope seinem Andenken zu Ehren eine Kirche geweiht, in welche ein Theil seiner sterblichen Hülle aufgenommen wurde; ebenso wurden in andern Orten des griechischen Orients zu seinem Gedächtniß Gotteshäuser errichtet, von denen ein jedes einige Reliquien dieses Heiligen erhielt; auch nach Constantinopel kam ein Theil dieser Reliquien, bei welcher Gelegenheit die Stadt ein zweitägiges Fest feierte und der große Joh. Chrysostomus zwei

69) *Justin.* XL, 5. Niebuhr, Röm. Gesch. II, 62f. Anm. 149. 70) *Strabo* III, 156 extr. 71) *Liv.* XXXIV, 9. *Plin.* H. N. III, 4. *Sil. Ital.* III, 369. 72) *Herod.* I, 165. 73) Ib. II, 178. 74) *Clem. Al.* Protr. I, 3. p. 36. ed. *Pott.* Φωκαεῖς δὲ — Πυθοκλῆς ἐν τρίτῳ περὶ ὁμονοίας τῇ Ταυροπόλῳ Ἀρτέμιδι ἄνθρωπον ὁλοκαυτεῖν ἱστορεῖ. 75) *Paus.* I, 1, 5. δοκῶ δὲ καὶ Φωκαεῦσι τοῖς ἐν Ἰωνίᾳ θεὰς ἃς καλοῦσι Γενναΐδας εἶναι ταῖς ἐπὶ Κωλιάδι τὰς αὐτάς.

Reden hielt; der Kaiser Phokas, über welchen der folgende Artikel handelt, errichtete in Constantinopel zu Ehren dieses seines Heiligen eine kostbare Kirche; die lateinische Kirche feiert das Andenken desselben den 14. Juli. Besondere Ehre genoß der Heilige bei den Schiffern der griechischen Meere; diese pflegten Loblieder zu seiner Ehre zu singen, ihn, wenn sie in Gefahr waren, anzurufen und jedes Mal von ihrem Gewinn einen Theil unter dem Namen Phokasantheil für die Armen zurückzulegen.

2) Phokas, der tyrannische Usurpator des oströmischen Kaiserthrons, welcher acht Jahre lang, von 602—610 n. Chr., denselben durch jede Gräuelthat schändete, stammte nach Einigen aus Chalcedon, nach Andern aus Kappadocien, und war von niedriger Herkunft; er wurde gemeiner Soldat und verdankte blos der Empfehlung des Priscus seine Beförderung zum Centurionen. In der Armee machte er sich nur durch eine brutale Frechheit bemerkbar. Durch welche Fehler der Kaiser Mauricius die Armee gegen sich aufgebracht und am Ende den Thron eingebüßt hat, wird im Artikel Mauricius ausführlicher geschildert werden; hier genügt es, an zwei Vorwürfe zu erinnern, die ihm von einigen Schriftstellern jener Zeit gemacht werden, daß er nämlich und zwar aus Geiz, theils das vom Feinde geforderte Lösegeld von etwa 6000 Goldstücken für die in feindliche Gefangenschaft gerathenen römischen Soldaten zu zahlen sich geweigert und dadurch die Niedermetzelung von 12,000 dieser Gefangenen herbeigeführt, theils, um die kaiserlichen Magazine zu schonen, der Donauarmee den Befehl, in Feindes Land ihre Winterquartiere aufzuschlagen, ertheilt habe. Diese letzte Maßregel erregte eine solche Erbitterung bei den Truppen, daß sie in vollem Aufstand den Kaiser des Throns verlustig erklärten, seine treuen Anhänger von der Armee verjagten oder ermordeten und sich einen jungen, zugleich frechen und feigen Menschen, den Centurionen Phokas, zum Anführer erwählten, welcher sich bis dahin nur dadurch bemerklich gemacht hatte, daß er kurz vorher von der Armee mit einigen andern an den Hof geschickt, um den Magister militum und Patrizier Comentiolus des Verraths anzuklagen, auf eine freche Weise dem Kaiser widersprochen hatte, eine Frechheit, um deretwegen er gleich zur Stelle von einem der Patrizier geschlagen und am Barte gerupft worden war[1]). Sonst war er am Hofe bis auf den Namen unbekannt. Das Bild, welches Cedrenus (p. 404. s. 708 *Bekk.*) von ihm entwirft, ist nicht eben sehr schmeichelhaft; darnach war er von mittlerer Größe, häßlich, hatte ein Schrecken einflößendes Ansehen, rothes Haar, zusammengewachsene Augenbrauen, ein glatt geschorenes Kinn, auf der Backe eine Narbe, welche, wenn er in Zorn gerieth, schwarz wurde; er liebte Weiber und Wein[2]), war ohne Mitgefühl für fremdes Leiden, wild und blutdürstig, seine Sprache frech und er selbst ein — Ketzer; seine Frau Leonto soll nicht liebenswürdiger, vielmehr ihm von Charakter ganz ähnlich gewesen sein. Das war also der Mann, den die Armee gegen Mauricius auf den Schild hob, unter dessen Anführung sie in die Nähe der Hauptstadt rückte. Noch übte die Stetigkeit der erblichen Thronfolge soviel Macht auf die Gemüther von Volk und Heer aus, daß sie Bedenken trugen, nach dem Vorgange der Soldateska des 3. Jahrhunderts, den von ihnen für erledigt erklärten Thron ohne Weiteres an den Mann ihrer Wahl zu verleihen, vielmehr wandten sie sich, obgleich sie jede Verhandlung mit Mauricius verwarfen, mit ihren Anträgen an seinen Sohn Theodosius und an dessen Schwiegervater, den Patrizier Germanus. Als der Kaiser die Nachricht vom Abfall der Truppen erhalten hatte, suchte er sie so lange als möglich vor der Hauptstadt geheim zu halten und veranstaltete sogar mit ungewöhnlichem Glanze die Spiele des Circus; unter einem lächelnden Antlitz verbarg er die Angst des Herzens und buhlte um die Gunst zweier Parteien des Circus, die er sich stellte für die festen Säulen seines Thrones zu halten, was aber seine Schwäche nur noch mehr verrieth und seinen Fall beschleunigte; die Grünen waren die geheimen Complicen der Rebellen und die Blauen empfahlen dem Kaiser eine unzeitige Milde im Kampfe mit ihren römischen Brüdern; wie hätte unter solchen Umständen die Hauptstadt den Rebellen Widerstand leisten können? Man zeigte vielmehr dem unglücklichen Fürsten, wie wenig er auf die Sympathie seiner Unterthanen rechnen könne. Als er bei einer nächtlichen religiösen Procession barfuß durch die Straßen zog, wurde er vom Pöbel mit Steinen geworfen und mußte von seiner Leibwache vertheidigt werden, sodaß er sich mit genauer Noth mit seinem Sohne Theodosius rettete. Eines Tages rannte ein wüthender Mönch mit gezogenem Schwerte durch die Straßen und rief, daß der Kaiser der Rache des Himmels verfallen wäre; ein ander Mal setzte der Pöbel einen gemeinen Menschen, der mit dem Kaiser einige äußere Ähnlichkeit hatte, auf einen Esel und zog mit Verwünschungen hinter ihm her. Die Nachricht von den oben erwähnten, dem Theodosius und Germanus gemachten Anträgen machte den Kaiser mistrauisch gegen seine eigene Familie, Germanus floh, um sich vor dem Kaiser sicher zu stellen, in eine Kirche und das Volk erhob sich zu seiner Vertheidigung, die Soldaten verließen die Wälle, die sie hatten vertheidigen sollen, und Gesetzlosigkeit herrschte in der Stadt. In der Mitternacht des 22. Novembers bestieg der Kaiser in bürgerlicher Kleidung eines Privatmannes mit seiner Gemahlin, seinen sechs Söhnen und drei Töchtern ein kleines Fahrzeug und schiffte unter den Schmerzen des Podagra und Chiragra nach der asiatischen Küste zu; aber ein heftiger conträrer Wind trieb das Schiff zurück und zwang ihn bei der Kirche des heiligen Autonomus in der Nähe von Chalcedon zu landen; von hier aus entsandte er seinen ältesten Sohn, Theodosius, an den persischen König Chosroes, um ihn dem Schutze desselben unter Erinnerung an die ihm früher vom kaiserlichen Hofe bewiesenen Dienste zu empfehlen. — Er selbst erwartete, mehr mit der Hingebung eines Märtyrers als mit der

1) *Cedren.* p. 399 a. E. 2) Einstmals, als er circensische Spiele gab und weil er des Abends zu viel Wein getrunken hatte, der Aufforderung des Publicums sich zu zeigen etwas spät entsprach, rief ihm das Volk, namentlich die grüne Partei, zu: „Du hast Dich wieder um den Verstand getrunken." *Cedren.* p. 709. *Theophan.* 457 sq.

Entschlossenheit eines Fürsten den Ausgang der Revolution und richtete ein Gebet an Gott, daß er ihn seine Sünden lieber in dieser als in jener Welt büßen lassen möge. Die Partei der Grünen zog nun dem Phokas entgegen, begrüßte ihn mit einstimmigem Hurrahruf und lud ihn ein, nach dem 1½ Meile von der Stadt gelegenen Palast des Hebdomon zu kommen; ebendahin begaben sich der Patriarch Cyriacus, der Senat und das Volk; der erstere nahm ihm das eidliche Versprechen der Rechtgläubigkeit ab und die Zusicherung, daß er die Kirche vor Unruhen schützen wolle. Noch stellte sich Phokas, als wünsche er, daß Germanus auf den Thron erhoben würde, und erst als dieser, die Komödie fortspielend, denselben ablehnte und das Volk Phokas mit feinem Zuruf bewillkommte, nahm er es an zum Kaiser ausgerufen zu werden. Es geschah dies in der Kirche St. Johannis des Täufers. Drei Tage darauf hielt er auf einem mit vier Schimmeln bespannten kaiserlichen Wagen unter dem Zujauchzen der unverständigen Menge seinen feierlichen Einzug in den kaiserlichen Palast; der Zug ging vom Hebdomon aus durch das goldene Thor über die ganze Mittelstraße. Alsbald vertheilte er an die Truppen ein reichliches Geldgeschenk und zwei Tage später setzte er seiner Frau Leonto die kaiserliche Krone auf und verkündigte sie als Kaiserin. Er besuchte die Rennbahn, wo die Parteien derselben unter einander in heftigen Streit über die Ehre des Platzes geriethen; er schickte einen seiner Freunde ab, um die Parteien zu beruhigen; dieser führte aber den Auftrag so ungeschickt und mit solchem Übermuth aus, daß die sich verletzt fühlende Partei der Blauen ihm zurief: „Fort, sei etwas bescheidener, noch ist Mauricius nicht todt, sondern am Leben." Das reizte jedoch nur den Argwohn und die Grausamkeit des Tyrannen; er schickte daher alsbald eine Anzahl Soldaten in die Nähe von Chalcedon, ab, um den unglücklichen Fürsten und die Seinen zu ermorden. Vor den Augen des Vaters wurden zuerst seine fünf jüngeren Söhne erschlagen; der Vater selbst betete unterdessen fortwährend: „Herr, du bist gerecht, und deine Urtheile sind gerecht;" vergebens versuchte eine Amme eins der kaiserlichen Kinder zu retten, indem sie an seiner Statt ihr eigenes dem Morde darbot, Mauricius verhinderte und verrieth selbst den beabsichtigten frommen Betrug. Endlich wurde er selbst erschlagen im 36. Jahre seines Alters, im 20. Jahre seiner Regierung. Den Leichen wurden die Köpfe abgeschlagen, und diese in Constantinopel auf dem Campus neben dem Tribunal aufgestellt, wo sie einige Tage lang blieben; erst nachdem sie in Fäulniß übergegangen waren, erlaubte es Phokas, daß man die Köpfe und Rumpfe beerdigte; sie wurden in der Kirche des heiligen Mimas neben dem Thore beigesetzt. Was den ältesten Sohn des Mauricius, Theodosius, betrifft, welchen sein Vater, wie oben erwähnt, an Chosroes abgeschickt hatte, so scheint sein letztes Schicksal selbst seinen Zeitgenossen unbekannt geblieben zu sein; so verschiedene und sich widersprechende Nachrichten circuliren darüber bei den Schriftstellern; einige erzählen, Phokas habe ihm einige seiner Leute nachgeschickt, von diesen sei er in Nicäa eingeholt, nach Leukakte geführt und dort getödtet worden; vorher aber hätte man ihm auf seinen Wunsch das heilige Abendmahl gereicht und nach dessen Genuß er einen Stein von der Erde aufgehoben, damit sich drei Mal an die Brust geschlagen und dabei ausgerufen: „Herr Jesu Christ, du du weißt, daß ich keinem Menschen auf der Welt Unrecht gethan habe; jetzt aber geschehe an mir dein Wille!" Andere meinen, daß er wirklich gerettet worden sei und bei Chosroes sich aufgehalten habe. Jedenfalls scheint Chosroes dies Gerücht und daß er schon dafür sorgen würde, dem Theodosius zum Throne zu verhelfen, verbreitet und dadurch dem Phokas solchen Schrecken eingeflößt zu haben, daß er an Chosroes einen Gesandten, Namens Bilius, mit darauf gerichteten Anträgen abschickte; Chosroes aber ließ den Abgeordneten einsperren und richtete an Phokas ein beleidigendes Antwortschreiben, in welchem er seinen Abscheu gegen den Mörder und Usurpator und seinen Entschluß, seinen Wohlthäter zu rächen, erklärte. Dies war das Schicksal der Söhne; die drei Töchter des Kaisers und die Kaiserin Constantina ließ Phokas nach Constantinopel kommen und Anfangs hier in einem Privathause leben[3]), dann[4]) sperrte er die letztere in einem Kloster ein, später, und zwar im fünften[5]) Jahre seiner Regierung[6]) ließ er die Mutter und ihre drei Töchter, auch ihre Schwiegertochter, die Tochter des Patriziers Germanos, und diesen selbst außerhalb der Stadt am Hafen des Eutropios, in der Nähe von Chalcedon, hinrichten. Der Usurpator fühlte sich nämlich durch das Gespenst des Theodosius immerfort in seiner Ruhe gestört; im ganzen Orient ging immer das Gerücht, daß dieser älteste Sohn des Mauricius noch am Leben sei und wurde geglaubt; in ihm erwartete das Volk einen Rächer zu finden, und auch die Kaiserin und ihre Töchter überließen sich unvorsichtig diesem Hoffnungsschimmer. In einer stillen Nacht floh, auf den Rath des Germanos, welcher selbst für sich nach dem Throne strebte, die Kaiserin mit ihren drei Töchtern aus jenem Privathause, welches ihr zum Aufenthalte angewiesen war, in die Sophienkirche; aber weder ihre Thränen noch das Geld des mit ihr verschworenen Germanos waren vermögend, den gehofften Aufstand zu bewirken; nur der Verwendung des Patriarchen, der sich für sie verbürgte, hatte sie es zu verdanken, daß sie für jetzt mit dem Leben davon kam und in ein Kloster eingesperrt wurde. Germanos mußte in den geistlichen Stand treten und Hausarrest sich gefallen lassen. Auf die Entdeckung einer zweiten, von der Constantina angezettelten oder angezettelt sein sollenden, Verschwörung (eine Frau, Namens Petronia, denuncirte sie, als ob durch ihre Vermittelung die verrätherische Correspondenz zwischen der Constantina und Germanos befördert worden wäre) kannte Phokas' Wuth keine Grenzen; er ließ die unglückliche Frau, die Tochter und Gemahlin eines Kaisers, wie eine gemeine Verbrecherin foltern, um ihr ein Geständniß über ihre Absichten und ihre Mitverschworenen abzupressen, und dann sie mit ihren drei un-

3) *Theophanes* p. 450. ed. Class. 4) Chronic. Paschal. p. 695. ed. Bonn. 5) Nach dem Chronic. Paschal. p. 696 erfolgte die Hinrichtung der im Text erwähnten Personen bereits im ersten Regierungsjahre des Phokas. 6) *Cedren.* p. 711. ed. Bonn.

schuldigen Töchtern auf demselben Platze enthaupten, auf dem das Blut ihres Gatten und ihrer Söhne vergossen worden war [7]).

Alle Provinzen erkannten Phokas als Kaiser an; in Rom wurden sein und seiner Gattin Bilder im Lateran zur Verehrung der Geistlichkeit und des Senats ausgestellt und dann im Palaste der Cäsaren zwischen den Bildern von Constantin und Theodosius aufbewahrt; Papst Gregor I., oder der Heilige, entehrte sich selbst, indem er dem Mörder, statt ihm mit apostolischer Würde entgegen zu treten, ihn an seine Schuld zu mahnen und zur Reue aufzufodern, oder wenn er glaubte sich in die Umstände fügen zu müssen, sich einfach auf die Anerkennung des Phokas zu beschränken, statt dessen also mit unwürdiger Schmeichelei zu seiner Thronbesteigung Glück wünschte; der Nachfolger der Apostel schreibt ihm [8]), die Himmel müßten sich freuen und die Erde jubeln, daß mit dem Fall des Unterdrückers das Volk befreiet und dafür seine Frömmigkeit und Mildthätigkeit von der Vorsehung auf den Thron erhoben sei; er bete zu Gott, daß seine Hände gegen alle seine Feinde gestärkt werden mögen und hoffe, daß er erst nach langer siegreicher Regierung das zeitliche mit dem ewigen Königthume vertauschen würde. Dafür verlieh auch Phokas die Ehre und die Macht eines ökumenischen Bischofs an den Bischof von Rom.

Die Regierungsgeschichte des Phokas bietet fast nur eine ununterbrochene Kette von Grausamkeiten und öffentlichem Unglück dar. Wer so wie er gegen die Person der kaiserlichen Familie und selbst gegen die unglücklichen Frauen derselben wüthete, deren Loos Jedem nicht ganz gefühllosen das innigste Mitleiden einflößen mußte, wie hätte der Schonung gegen geringer Gestellte beobachten sollen? Selten hielt er es nur der Mühe werth, das Gaukelspiel einer gerichtlichen Procedur der Verurtheilung vorangehen zu lassen; eine einfache schnelle Hinrichtung war eine Gnade, die nur selten gewährt ward; raffinirte Grausamkeit pflegte meistens die Todesstrafe noch auf eine schauerliche Weise zu verschärfen; einige wurden vor der Hinrichtung erst geblendet, andern die Zunge ausgeschnitten, andern wieder Hände und Füße abgeschlagen, einige, wie Theodorus [9]), der Gouverneur des Orients, wurden zu Tode gegeißelt, andere lebendig verbrannt, andere, wie Macrobius Scribo [10]), mit Pfeilen durchbohrt, andere in einem Sack ins Meer geworfen [11]). Und wohlverstanden waren es die Vornehmsten des Reichs, welche ein solches Schicksal erfuhren; so z. B. wurde der berühmte Feldherr Narses, welcher sich früher den Persern so furchtbar gemacht hatte, daß sie ihre Kinder mit seinem Namen schreckten, als er unter Phokas gegen die Perser eine Schlacht verloren hatte, trotz der ihm auf Geheiß des Kaisers von dessen Bruder und Nachfolger in seinem (des Narses) Commando ertheilten eidlichen Zusicherung, daß ihm Nichts geschehen solle, lebendig verbrannt [12]). Dem Vorsteher des Zeughauses, Elpidius, welcher an einer Verschwörung gegen Phokas Antheil genommen hatte, wurde zuerst die Zunge ausgeschnitten, dann die Hände und Füße in ein Bett gehoben, in der Stadt zum Schauspiel herumgetragen und ans Meer gebracht, hier ihm die Augen ausgebohrt und er endlich in ein Schiff geworfen und verbrannt [13]). Alle, die irgend mit dem Kaiser Mauricius verwandt waren, wurden nach und nach hingerichtet [14]).

Was das öffentliche Unglück betrifft, durch welches Phokas' Regierung eine traurige Berühmtheit erlangt hat, so fehlte es unter ihr weder an Pest oder doch großer Sterblichkeit, noch an Hungersnoth [15]) und an einer für das dortige Klima seltenen Kälte, bei der die Fische im Wasser erfroren [16]); mehr als einmal waren, zum Theil absichtlich angelegte, große Feuersbrünste in Constantinopel [17]); die Avaren verwüsteten Thrazien, aber vor allem wurden mit dem persischen Könige Chosroes Kriege geführt, welche für das Reich sehr unglücklich ausfielen; in diesen Kriegen wurden Mesopotamien, Syrien, Phönizien, Palästina, Armenien, Kappadocien, Galatien und Paphlagonien, zum Theil wiederholt, von dem Feinde verwüstet und geplündert [18]), der einmal sogar bis Chalcedon Alles verheerend vordrang. Der persische König verstand es mit großer Gewandtheit seine politischen Interessen unter dem Mantel der ritterlichen Dankbarkeit gegen Mauricius und der allgemeinen Humanität zu verbergen, und die volksthümlichen Vorurtheile seiner Unterthanen für seine Kriege mit Phokas zu gewinnen; schlau benutzte er auch die Person, welcher die Rolle des Theodosius an seinem Hof spielte, dazu, um manche der byzantinischen Unterthanen zu gewinnen, oder ihren Abfall in ihren eignen Augen zu rechtfertigen. Daneben wurde von einem andern Feinde, dem Chaganus, die Ruhe nur durch erhöhte Tribute, zu denen sich Phokas verstehen mußte, erkauft; dazu noch ein furchtbarer Judenaufstand in Antiochien, der auf eine grausame Weise überwältigt wurde [19]), und der Abfall von Afrika und Alexandrien; an Soldaten verlor das Reich unter Phokas so viele, daß bei der Thronbesteigung seines Nachfolgers nur zwei Soldaten von allen den alten Heeren noch übrig waren, die Phokas bei seinem Regierungsantritt gefunden hatte [20]). Phokas nämlich, obgleich von Soldaten zum Throne erhoben, benutzte doch die Herrschaft nur zur Befriedigung seiner Lüste, und war so wenig geneigt, durch kriegerische Anstrengung das Reich zu erhalten, daß er vielmehr um jeden noch so schimpflichen Preis den Frieden feig zu erkaufen suchte. Bei ei-

7) *Theophan.* p. 453. 455 sq. 8) Ep. L. XI, 38. 9) *Theophan.* p. 455. 10) *Id.* p. 458. 11) Ibid. 12) *Cedren.* p. 711. Nach Theophanes (Chronogr. p. 451 sq. ed. Bonn.) hatte sich Narses gegen Phokas empört, Edessa besetzt und den persischen König Chosroes zum Kriege gegen die Römer aufgehetzt, Phokas gegen ihn erst den Germanos, dann den Eunuchen Leontios abgeschickt; jener wurde geschlagen, Narses rettete sich nach Hierapolis, die Perser aber erfochten über Leontios einen großen Sieg, worüber Phokas so ergrimmte, daß er den Leontios in Ketten nach Byzant bringen ließ.

13) *Theophan.* p. 459 sq. Chronic. Paschal. p. 696. ed. Bonn. 14) *Theophan.* p. 456. 15) Ibid. 16) Ibid. p. 458. 17) Chronic. Paschal. p. 695. *Theophan.* p. 458. *Cedren.* p. 709. 18) *Cedren.* p. 711 sq. *Theophan.* p. 456 sq. 19) *Theophan.* p. 457. *Cedren.* p. 712. 20) *Cedren.* p. 708. *Theophan.* p. 449.

nem solchen Benehmen des Fürsten und solchen Geschicken des Reichs wird man sich weniger wundern, daß die Geschenke, die er von Zeit zu Zeit an den Festtagen ans Volk vertheilte[21]), daß die Bauwerke, welche unter ihm ausgeführt wurden[22]) nicht im Stande waren, ihm eine bleibende Anhänglichkeit seiner Unterthanen zu erwerben, als daß er auch nur so lange die Regierung behaupten und den Aufstand bewältigen konnte.

Phokas hatte eine einzige Tochter, Domentia, welche er an den Patrizier Priscus[23]), den Commandeur der Garde, verheirathete; zur Verherrlichung der Hochzeitsfeier veranstaltete er circensische Spiele. Bei dieser Gelegenheit ließen die Führer der beiden Circusparteien im Circus lorbeerbekränzte Büsten der jungen Eheleute neben den kaiserlichen Büsten aufstellen. Man hätte erwarten sollen, daß sich der Vater an dieser Aufmerksamkeit für seine Kinder, an ihren Aussichten freuen würde; Phokas aber fühlte sich dadurch im Gegentheil so sehr in seiner Eitelkeit gekränkt, und sein Argwohn wurde dadurch so gereizt, daß er die beiden Parteichefs vor sich kommen, sie entkleiden und hinrichten lassen wollte, zunächst aber schickte er einen Boten an sie ab und ließ sie fragen, auf wessen Geheiß sie dies veranlaßt hätten. Sie gaben die Antwort, die Künstler hätten dies dem Gebrauch gemäß aus eignem Antriebe gethan, dasselbe bestätigten die Künstler selbst auf Befragen. Die Circusfaction und das ganze Publicum baten den Kaiser um Gnade, und diesen Bitten entsprach er auch. Priscus konnte indessen diese ihm öffentlich angethane Kränkung nicht vergessen und er mußte besorgen, daß die einmal angeregte Eifersucht des Schwiegervaters ihm das Vorgefallene nicht verzeihen würde; überdies flößte die Grausamkeit des Kaisers ihm die peinlichsten Gefühle ein. In Afrika hatte sich der dortige kaiserliche Statthalter, der Patrizier Heraklius, gegen Phokas empört; fast zwei Jahre verweigerte er ihm Gehorsam und unterließ die Entrichtung jeder Abgabe; an ihn also wandte sich im Geheimen Priscus und der Senat mit der Aufforderung, den Staat zu retten und die Regierung zu übernehmen; Heraklius hielt sich aber für zu alt zu einer solchen Aufgabe; er übertrug daher dieselbe seinem Sohne gleichen Namens und seinem Legaten und Neffen, dem Patrizier Niketas, dem Sohne des Gregoras. Diese verabredeten unter einander folgende Combination: der eine von ihnen (Heraklius) sollte mit einer Flotte von Carthago nach Constantinopel, der andere (Niketas) mit einem Landheer über Ägypten und Asien ebendahin vorrücken. Sowie Phokas die erste Nachricht davon erhielt, ließ er des Heraklius Mutter und Braut, welche beide in Constantinopel lebten, in ein Kloster sperren. Heraklius landete bei Abydus und besetzte es; hier erfuhr er Alles, was in der Hauptstadt vorging; hier schlossen sich ihm alle die an, welche Phokas verbannt hatte, oder auch nur, um seiner Grausamkeit zu entgehen, geflohen waren, während dem Tyrannen durch die Ränke seines Schwiegersohnes die Größe der ihm drohenden Gefahr verborgen blieb. Phokas hatte seinem Bruder, dem Feldzeugmeister Domentiolus, die Vertheidigung der langen Mauern übertragen; dieser aber verließ, sowie er die Nachricht von der Besetzung von Abydus durch den Feind erhielt, jenen Posten, und floh nach der Hauptstadt. Die Schiffe des Heraklius, die hohen Maste mit den Symbolen der christlichen Religion geschmückt[24]), segelten durch die Propontis, Phokas konnte schon von den Fenstern seines Palastes aus sein nahes und unvermeidliches Ende erblicken. Vergebens versuchte er es in diesem Augenblick, die Partei der Grünen durch Geschenke und Versprechungen zu bewegen, der Landung des Feindes sich zu widersetzen; Volk und Garde verließen ihn. Am Sophienhafen kam es zwischen Heraklius und Phokas zur Schlacht, in welcher Heraklius siegte; Phokas floh ins kaiserliche Schloß. In den Palast drang ein gewisser Photinus (oder Photius), dessen Gattin der Tyrann geschändet hatte, mit dem Patrizier Probus und einer Anzahl Soldaten ein, diese warfen ihn vom Throne herab, zogen ihm das kaiserliche Gewand ab, warfen ihm ein schwarzes Kleid um, legten ihm Fesseln an und führten ihn so auf einem kleinen Kahn zu dem Admiralschiff des Heraklius[25]). Wie Heraklius ihn in diesem Aufzuge erblickte, sagte er zu ihm: „Unglücklicher, so hast Du den Staat verwaltet!" Phokas erwiederte ihm: „Bist Du im Stande, ihn besser zu regieren?" Hierauf wurden auf Heraklius' Befehl ihm erst Hände und Füße, dann die Schultern und Schamtheile, zuletzt der Kopf abgeschlagen, der übrige Rumpf aber verbrannt; dies geschah den 5. Oct. 610. Im Hippodrom wurde auch die Statue des Tyrannen und das aufrührische Banner der Grünen verbrannt. Einige Anhänger des Phokas wurden ebenfalls am Leben bestraft; sein Schwiegersohn dagegen Anfangs für seinen Verrath mit dem Commando über ein Heer in Kappadocien belohnt, sehr bald aber, als er sich hier trotzig und aufrührisch zeigte, von seinem neuen Souverain, Heraklius, in Gegenwart des Senats verurtheilt, in den Mönchstand zu treten und in die Verbannung zu gehen; „wie wirst Du," sagte Heraklius zu ihm, „einem Freunde treu bleiben, der Du nicht einmal gegen den Schwiegervater die Treue bewahrt hast?"

Man hat von Phokas goldene, silberne und kupferne Medaillen; auf einigen wenigen derselben erscheint er mit der Kaiserin stehend[26]).

Bei obiger Darstellung sind als Quellen *Theophylact.* Simocatta. I, 8. c. 7—15. Chronic. Paschal. p. 379 sq. (693 sq. ed. Bonn.) *Theophanis* Chronograph. p. 238—251 (436—462 ed. Bonn.) und

21) *Theophan.* p. 451. *Cedren.* p. 710. 22) Chronic. Paschal. p. 698. *Cedren.* p. 709. 23) Manche unter den Neuern nennen den Schwiegersohn des Phokas nicht Priscus, sondern Crispus, und meinen, daß der erste Name nur dem oben erwähnten General des Mauricius zukomme, durch dessen Empfehlung Phokas die Centurionenstelle erhalten hatte. Ich finde aber nicht, daß die Handschriften diese Distinction unterstützen.

24) Er hatte ein Muttergottes- und ein Christusbild, welches von Natur und nicht durch Kunst gemacht war [ἀχειροποίητον] bei sich, nach Theophanes und Cedren. 25) Nach dem Chronic. Paschal. p. 700 wurde er ganz nackt durch den Hafen nach der Sophienkirche geschleppt, hier in einen Kahn geworfen und der Flotte gezeigt. 26) *Eckhel* D. N. VIII. p. 222.

Cedreni histor. compend. p. 399—407 (p. 700—713), als Hilfsmittel dagegen besonders *Gibbon*, History of the decline and fall of the Roman empire. c. 46 benutzt.

3) Phokas, ein Jurist zur Zeit Justinian's, war Feldzeugmeister (magister militum), Consular und Patrizier, und schrieb über den Codex (*Βασιλ*. T. VI. p. 286).

4) Johann Phokas, Mönch vom Ende des 12. Jahrh., Verf. einer geographischen Beschreibung der Gegenden zwischen Antiochien und Palästina u. s. w. in des Leo Allatius *σύμμικτα*. (*H.*)

Phoker, s. Phokis.

Phokia, Alt- und Neu-, s. Phokaea.

PHOKIKE (*Φωκική*), eine der kleineren Städte in Phokis, deren Zerstörung durch den phokischen oder heiligen Krieg herbeigeführt wurde. Pausanias (X, 3, 2) zählt sie zu denjenigen, welche vor dem bezeichneten Kriege nicht namhaft geworden waren (*τὰ πρότερα οὐκ ἐπιφανεῖς ἦσαν*). Die meisten jener Städte wurden späterhin wieder aufgebaut, also wahrscheinlich auch Phokike. (*Paus.* l. c.) (*Krause.*)

PHOKIKON (*Φωκικὸν*), ein großes stattliches Gebäude (*μεγέθει μέγα τὸ οἴκημα*) im Lande Phokis am Wege nach Delphi. Es diente zur Aufnahme der aus den phokischen Städten zusammenkommenden berathenden Männer. Zu diesem Zwecke erhoben sich von beiden Seiten der Wände von den Säulen ab Stufen, auf welchen die zusammengekommenen Phoker Platz nahmen. Im Innern erstreckten sich Säulenreihen die Länge hindurch, welche dem Gebäude, gleich einem Tempel ein stattliches Ansehen verliehen. Auch fand man hier Bildnisse des Zeus, der Athene und Here. (*Paus.* X, 5, 1. 2.) (*Krause.*)

PHOKION, einer der Männer, welche in Athens absterbender Freiheit durch alterthümliche Tugend, durch eine bewunderungswürdige Rechtschaffenheit und eine kaum gefallene Unbestechlichkeit, mehr als durch soldatischen Ruhm und diplomatische Staatsweisheit sich einen Namen gemacht hat, der neben den ersten Größen antiker Tugend seinen Rang zu behaupten wußte. Man hat ihn mit Aristides verglichen und ihn höher gestellt als diesen. Phokion verachtete den Reichthum, weil er von niedriger Geburt die Unmöglichkeit erkannte, auf rechtliche und anständige Weise Reichthümer zu erwerben, und in den Philosophenschulen hatte er auch die Gemächlichkeit des Lebens, die Üppigkeit der Genüsse, ja selbst die Bequemlichkeit der Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse verachten gelernt. Phokion verachtete also den Reichthum, weil er ihn nicht besaß, und seine Größe beruhet hauptsächlich auf soldatischer Schroffheit, welche den Athenern imponirte, er war ein Moskowiter in Paris, ein Spartaner in Athen. Seine politische Überzeugung fand die Größe des Vaterlandes in den Gräbern; wäre er in den Tagen des Solon oder des Perikles geboren, er hätte dem Vaterlande ohne Zweifel unschätzbare Dienste geleistet; ein Solonischer Charakter in den Zeiten Philipp's von Makedonien war eine politische Mißgeburt und konnte dem Staat nur zum Verderben gereichen. Weit entfernt davon, sich der Politik des nordischen Schlaukopfs, wie sein großer Gegner Demosthenes that, mit kräftigem Arm, mit weit umfassender Politik und tief durchdachten Planen entgegenzustellen, weit entfernt davon, dem vernichtenden Strome des freiheitknechtenden Philipp einen Damm entgegenzubauen, zog er, ein geborener Feldherr, es vor, durch ein ewiges Capitulationssystem dem Makedonier beständig auszuweichen, und war glücklich und mit sich selbst vollkommen zufrieden, wenn er die feindlichen Elemente unter möglichst billigen Zugeständnissen beschwichtigt halte. Phokion, der alte, unbewegliche, durch Nichts zu bestimmende Führer der aristokratischen Partei, vermochte es durch wenige Worte, stundenlange Reden des Demosthenes niederzudonnern; hätte er sich der Volkspartei angeschlossen, oder mit andern Worten, wäre er der Arm des Demosthenes gewesen, nimmermehr wäre Philipp Herr von Hellas geworden, und die hellenische Freiheit wäre wie ein Phönix aus der bluttriefenden Asche wieder erstanden, während sie jetzt, wo Phokion und Demosthenes sich anfeindeten, und Äschines und Isokrates, jener direct, dieser indirect, dem Philipp in die Hände arbeiteten, auf dem blutigen Leichenfelde von Chäronea für ewige Zeiten zu Grabe ging. Phokion selbst behauptete bis in sein höchstes Alter sich nicht allein an der Spitze der aristokratischen Partei, sondern auch durch seine Rechtlichkeit in der Achtung aller Factionen; aber durch seine halben Maßregeln in der letzten Zeit, vielleicht durch seine kindische Ungläubigkeit, gab er seinen persönlich von ihm verletzten Gegnern soviel Gewalt über sich, daß sie ihm die Ausleerung des Schierlingsbechers zu decretiren im Stande waren.

Plutarch nennt ihn einen großen und rechtschaffenen Staatsmann, welcher mit Menschenliebe behutsame Vorsicht, mit persönlicher Herzhaftigkeit eine aufopfernde Sorgfalt für andere, mit Unerschrockenheit und fester Anhänglichkeit an das Rechte, Scheu vor Schande in sich zu vereinigen verstand. Seine Herkunft war nicht ganz gering und verächtlich, wie Idomeneus sagt, ein wunderliches Lob in einer Republik, die bei demokratischen Grundsätzen, wie wir aus Demosthenes wissen, zugleich einen Adel und eine aristokratische Partei und einen untermenschlichen Pöbel von dem Mittelstande ausschied, wenn auch die Grenzen keineswegs so scharf gezogen waren, daß nicht Übergänge aus dem einen in den andern Stand möglich waren. Sein Vater soll ein Keulenmacher oder ein Löffelmacher, also ein Arbeiter in weichen Holzsorten, gewesen sein, wie Älian berichtet [1]). Er scheint somit zu dem Bürgerstande der Mittelclassen gehört zu haben, denn Glaukippos, welcher in einer Rede gegen ihn alle möglichen Schmähungen über ihn zusammenstellt, würde es um so weniger unterlassen haben, ihn als aus dem Pöbel hervorgegangen darzustellen, da nicht einmal Demosthenes sich von diesem unrepublikanischen Treiben fern gehalten hat, ungeachtet dieser dem Princip der allgemeinen Gleichheit so offen huldigte. Jedenfalls würde aber dem Phokion nicht eine so anständige und philosophisch durchgebil-

1) V. H. XII. c. 43.

dete Erziehung zu Theil geworden sein, wäre seine Herkunft eine untermenschliche gewesen; denn er hatte in der Akademie den Unterricht des Platon und Xenokrates genossen, und konnte sich gleich Anfangs nach den trefflichsten Mustern bilden. Duris erzählt einige charakteristische Züge von Phokion und hebt namentlich hervor, daß nicht leicht Jemand ihn lachen oder weinen gesehen, auch nicht in einem gemeinen Badehause sich baden, oder die Hand aus dem Mantel strecken, wenn er eben einen umgethan hatte. Gleichmäßigkeit des Mienenspiels wird auch dem Tilly nachgerühmt, die Unterlassung der beiden übrigen Auszeichnungen des Duris galt wenigstens in Athen für unanständig und tadelnswerth. Auf dem Lande und auf Feldzügen ging Phokion gewöhnlich barfuß und ohne Mantel, ausgenommen wenn die Kälte unerträglich war, und den Soldaten war er das Thermometer, da der in einen Mantel gehüllte Phokion ihnen als sicherster Beweis eines strengen Winters galt. Phokion's Gesinnung war ebenso liebreich und menschenfreundlich, als seine Physiognomie kalt, hart und zurückstoßend, sodaß, wer nicht an feinen Umgang gewöhnt war, sich kaum getrauen mochte, allein mit ihm zu reden und erst längerer Umgang das Abschreckende seiner Persönlichkeit zu überwinden oder zu verwischen im Stande war. Einst auf dem Marktplatze spottete Chares öffentlich über die finstern Züge des Phokion und das Volk lachte. Die Finsterkeit meines Antlitzes, sagte Phokion, hat euch noch Nichts zu Leide gethan, während euch das Lachen dieser Leute schon manche Thräne gekostet hat. Schon dieses Beispiel zeigt, daß sein obgleich trockener, gedrängter, lakonischer Soldatenstyl, welchen Demosthenes den Dolch seiner Rede zu nennen pflegte, durch treffende, glückliche Einfälle oft sehr ersprießlich wirkte. Phokion's Rede barg nach dem Grundsatze des Zenon jedes Wort, ehe es dem Munde entströme, zuvor in eine Sauce von Verstand einzutauchen, in wenig Worten immer einen tiefen Sinn. Polyeuktes von Sphettos, jener bekannte, wegen seiner Wohlbeleibtheit und Schwelgerei oft verspottete Redner, nannte Demosthenes den geschicktesten, Phokion aber den stärksten Sprecher. Einst als das Theater schon gefüllt, und das Volk auf die Redner wartete, ging Phokion, in tiefes Nachdenken verloren, hinter der Bühne auf und ab, und als ein Freund ihn fragte, ob er noch nachzudenken habe, erwiederte er: Ja wohl, ich hoffe von der Rede, welche ich jetzt zu halten gedenke, noch etwas wegschneiden zu können.

In seinen jüngern Jahren schloß sich Phokion an den Chabrias an und erwarb sich unter der Oberleitung dieses Feldherrn manche nützliche Erfahrung im Kriegswesen, indem er zuweilen die höchst ungestüme und ungleichmäßige Art seines Lehrers durch kalte, ruhige Haltung zu verbessern bemüht war. Chabrias selbst war im gewöhnlichen Leben träge und schwer in Bewegung zu setzen, im Gefechte wußte er seinem Muthe, seinem Heldengeiste keine Zügel anzulegen, und stürzte sich daher oftmals mit den verwegensten Kämpen in die dichtesten Reihen der Feinde, was natürlich nicht immer klug, wenn auch oft lobenswerth ist. Er verlor daher bei Chios das Leben, da er mit seiner Galeere zuerst unter die Feinde einbrach und die Landung mit Gewalt erzwingen wollte. Auch Phokion hatte großen Unternehmungsgeist, aber er wußte immer das rechte Maß zu halten und lobte nur dann den Muth als eine Tugend, wenn dieser mit Behutsamkeit und Vorsicht gepaart war. Chabrias verstand dies wohl zu schätzen, und indem er den jungen Mann bald sehr lieb gewann, machte er ihn auch dem Staate dadurch früh bekannt, daß er sich bei den schwierigsten und gefahrvollsten Unternehmungen immer seines Rathes, gewöhnlich auch seines Armes zu bedienen pflegte. So gelangte Phokion früh zu den höchsten Befehlshaberstellen. Bemerkenswerth ist in dieser Hinsicht die große Seeschlacht bei Naxos, wo dem Phokion das Commando des linken Flügels anvertraut war. Hier entbrannte schnell ein hitziger Streit, aber nicht lange schwankte der Kampf und schnell ward der Sieg gewonnen. Es war Ol. 100, 4, a. Chr. 375. Diodor [2]) thut hier freilich des Phokion keine Erwähnung, aber es ist gewiß, daß er an die Stelle des von Pollis getödteten Kedon trat. Die Schlacht bei Naxos und die Sieger in diesem Treffen mußten aber den Athenern um so ehrenvoller und ruhmwürdiger erscheinen, als es die erste Seeschlacht war, welche die gebeugte Republik nach seiner Eroberung, man könnte sagen Vernichtung, ohne fremde Hilfe gewann. Man kann sich daher denken, mit welchem Jubel das wiedererstandene Volk seinen Siegern und Rettern entgegenjauchzte. Als Chabrias nun den Phokion mit zwanzig Galeeren zu den Bundesgenossen schicken wollte, um die Bundesgelder einzufodern, gab Phokion die trockene Antwort: Wenn ich in den Krieg ziehen soll, so ist meine Macht zu klein, wenn ich blos Geld eincassiren soll, viel zu groß, und er lief in der That mit einem einzigen Schiffe aus. Phokion hatte bei dieser Gelegenheit die Gerechtigkeit, die Milde und die Redlichkeit, durch welche in glücklichern Tagen Aristides Wunder bewirkt hatte, gezeigt, und so kam es denn, daß er überall nicht nur mit freundlicher Herzlichkeit aufgenommen wurde, sondern auch mit einer Menge von Schiffen nach Athen zurückkehren konnte, weil die Bundesgenossen, von seiner Redlichkeit überzeugt, ohne ihn abzuwarten, ihm schon den Tribut entgegengesandt hatten.

Dem Chabrias bewies Phokion, so lange er lebte, die Liebe und Achtung, welche ein Schüler dem Lehrer schuldig ist; ja er hielt sogar dafür, daß dieser Tribut der Dankbarkeit keineswegs mit dem Tode des Chabrias aufzuhören habe, und nahm sich deshalb nun um so eifriger und thatkräftiger der Hinterbliebenen und Verwandten des Verstorbenen an. Den ungerathenen Sohn des Chabrias auf bessere Wege zu bringen, versäumte er keine Mittel, und obgleich dieser ihm für seinen gutgemeinten Rath wenig Dank wußte, so verlor er dennoch nimmer die Geduld.

Schwere Zeiten bringen oft auch die ausgezeichnetsten Männer auf widersinnige und abgeschmackte Mittel der Abhilfe. Phokion hatte die Geschichte der Größe seines Vaterlandes studirt, gern hätte er den Wagen der Zeit umgelenkt und die Tage des Solon, des Aristides und des großen Perikles aus dem Grabe wieder herauf-

2) XV, 34.

beschworen, aber nach einem weitschichtigen Plane mit starkem Arme in die Verhältnisse einzugreifen, dazu fehlte es ihm ebenso wol an Kraft, als an Willen; er war ein guter Feldherr für eine Schlacht, aber einen ganzen Feldzug im Voraus mit Angabe der Mittel und Wege des Sieges zu bestimmen, vermochte sein durch allerlei Blendwerk getäuschtes und die Kräfte seiner Vaterstadt unterschätzendes Auge nicht.

Es war in Athen wie überall die Sitte, daß sich die hervorragenden Männer, jeder nach seinen Fähigkeiten, in die Werke des Krieges und der Politik, sowol der innern als der äußern, theilten. Selten ist Jemand auf beiden Feldern groß, der Führer der demokratischen Partei, Demosthenes, kämpfte mit Donner und Blitz in der Volksversammlung, stotterte und zitterte, wenn er als Abgesandter die Interessen seines Staats vor Philipp zu vertreten hatte, und floh wie der erste beste Ausreißer, wenn ihm in der Schlacht die ersten feindlichen Pfeile entgegenschwirrten. Man erzählt sich sogar von ihm, daß er einst, einen Pfahl für einen Feind haltend, seinen Mantel an demselben hängen ließ. Phokion war Soldat mit dem Arm und dem Wort zugleich, und so ist es nicht zu bewundern, daß er auf dem Marktplatze einen Eubulos, Aristophan, Demosthenes, Lykurgos und Hyperides, auf der Wahlstatt einen Diopithes, Menestheus, Leosthenes und Chares zu Rivalen oder auch zu erklärten Gegnern hatte. Er mußte also sich einer vermittelnden Politik hingeben, und da diese hauptsächlich auf die Erhaltung der Ordnung und des Friedens berechnet war, so konnte es schließlich nicht anders kommen, als daß er es mit allen Parteien verdarb.

Als Feldherr hatte er nicht allein seine Zeitgenossen, sondern auch seine Vorfahren durch die Anzahl der von ihm geleisteten Feldzüge übertroffen, und obgleich er sich nie zu solchen Würden meldete, so ward er doch selten übergangen, weil er es für seine Pflicht hielt, eine ihm angetragene Ehrenstelle unter keiner Bedingung auszuschlagen. Die Zahl der Feldzüge, welche er als Feldherr zu leiten hatte, beträgt 45, dennoch war sein militairischer Ruhm, da ihm Planmäßigkeit und weit hinausreichende Berechnung abging, bald vergessen, wie Cornelius Nepos berichtet, und die Nachwelt, die ihm den Beinamen des Guten gab, erinnerte sich nur der Unbescholtenheit seines makellosen Charakters. Daß er nie den Wahlversammlungen persönlich beigewohnt und immer abwesend von der auf ihn gefallenen Wahl in Kenntniß gesetzt werden mußte, was Leuten gewöhnlichen Schlages gänzlich unbegreiflich blieb, beweist nur, daß in Athen die alte republikanische Tugend noch nicht ganz verschollen und untergegangen war, und daß, wenn die allgemeine Gefahr gebieterisch in die Schranken trat, man die Parteiinteressen und die Parteihäkeleien dem Wohle des Vaterlandes vorurtheilsfrei und zwanglos unterzuordnen verstand. Dies ist aber um so mehr anzuerkennen, als Phokion sich nie über den Standpunkt seiner Partei, d. h. der Aristokraten oder Optimaten, erhoben hat, und deshalb meistentheils dem Volke, d. h. der demokratischen Partei, frank und frei die feindliche Spitze bot. Das delphische Orakel erklärte einst, daß nur ein Mann im ganzen Volke der öffentlichen Meinung entgegen sei, was natürlich nur soviel besagen will, als daß nur ein Mann von einer ganzen, nicht unbedeutenden Partei den Muth haben werde, sich dem offenkundig ausgesprochenen Volkswillen entgegen zu setzen; aber auch so gefaßt ist es gewiß bemerkenswerth, daß Phokion sich ohne Scheu als diesen einzigen bekannte. Nur ein einziges Mal hatte Phokion das Glück, daß einer seiner Anträge einstimmig vom Volke angenommen wurde — da wandte er sich lächelnd um und richtete an einen seiner Freunde die Frage: Ich habe doch nicht etwa absichtslos den Athenern eine Thorheit angerathen? Es kommen Fälle vor, wo Phokion das öffentliche Interesse seinen Verpflichtungen als Privatmann nachgesetzt hat, wie er denn einst, als zu einem Opfermahle gesammelt wurde, allein seinen Beitrag verweigerte, indem er sich damit rechtfertigte, daß er zuvor den Wucherer Kallikles zu befriedigen habe. Ein anderes Mal wollten ihn die Athener als Feldherrn an die Spitze einer Expedition stellen; er aber schlug das Anerbieten aus und achtete nicht darauf, daß man ihn einen Feigling nannte und sagte nur trocken und kurz: „Ihr macht mich nicht beherzt und ich euch nicht furchtsam, wir kennen einander recht gut; so lange das Volk über sein wahres Interesse zerrissen ist, denke ich nicht daran, Siege zu erkämpfen." Als man ihn einst wegen Führung des Obercommando's zur Rechenschaft zu ziehen sich veranlaßt sah, schlug er diesen Versuch dadurch nieder, daß er ruhig entgegnete: „Ihr guten Leute, denkt doch nur zuvor an eure eigene Rettung!" Mit welchem Ingrimm der Parteikampf in damaliger Zeit zwischen den Häuptern geführt zu werden pflegte beweist, daß Demosthenes dem Phokion einst sagte: „Dich werden die Athener noch umbringen!" „Ja," erwiederte der Angegriffene, „wenn sie rasen; dich aber, wenn sie zu Verstande kommen." Phokion in seiner Stellung hielt es natürlich immer mit der makedonischen Partei und sprach deshalb einst dafür, daß man dem Alexander die zehn Redner ausliefern solle. Lykurgos überhäufte ihn im Interesse der Humanität, welche in gewissen Fällen sich selbst über das augenscheinliche Beste des Staates hinwegsehen muß, mit bittern Vorwürfen, Phokion aber bei seiner Nützlichkeitstheorie, welcher auf die Ehre und die Würde des Staates in schwieriger Lage keine Rücksicht nehmen zu können glaubte, erwiederte nur: Ich habe den Athenern viele gute Rathschläge gegeben, aber sie folgen mir nicht. Aber auch in seiner eigenen Partei stieß Phokion mitunter auf großen Widerstand, welchen er dann mit gleicher Schärfe, wie bei seinen erklärten Gegnern zu beseitigen bemüht war. So sagte er, als der von ihm zum Zeugen aufgerufene Lakonist Archibiades gegen seine Überzeugung sprach: „Dein abgeschabter Mantel und dein langer Bart reden anders als dein Mund, warum hast du nicht zuvor die Kleider gewechselt und den Bart geschoren?" Wer von seinen Gegnern sich eine Blöße gab, den suchte er in seinen eigenen Netzen zu fangen, und als daher der Sykophant Aristogiton in der Volksversammlung stürmisch den Krieg verlangte, nachher aber mit verbundenem Fuße aus der

Versammlung hinkte, ließ ihn der Feldherr nichtsdestoweniger in die Recrutenliste eintragen. Wie der rauhe, grämliche, zum Soldaten geborene Phokion den Beinamen des Gütigen erhalten hat, ist dem ruhigen Denker nicht so schwee zu begreifen, als der damalige Zwiespalt sich darin finden konnte. Phokion kannte nue politische Gegner, denn sein Privatcharakter war in seinem politischen wenn nicht ganz aufgegangen, doch jedenfalls diesem stets untergeordnet. Aber gegen seine politischen Gegner war er hart, streng und unerbittlich, während ihm persönliche Feindschaft nach dem Zeugniß des Plutarch gänzlich unbekannt wae, und hat er aus solchem Grunde wenigstens Niemandem ein Leid zugefügt. Er war gütig, wie schon sein öffentlicher Beiname beweiset, liebreich und menschenfreundlich, und stand er oftmals in der Noth, ohne sich den geringsten Zwang anzuthun, seinen persönlichen Widersachern bei. Einst vertheidigte er vor Gericht einen nichtswürdigen Menschen, und als man sich darüber wunderte, wie Phokion wol dazu gekommen sei, meinte er, die Guten bedürften keines Anwalts. Als der Sykophant Aristogiton nach seiner Verurtheilung an den Phokion die Auffoderung ergehen ließ, daß er ihn im Gefängniß doch einmal besuchen möge, und nun seine Freunde sich viele Mühe gaben, ihn davon abzuhalten, ließ er sich nicht bereden und schlug ihre Einreden dadurch nieder, daß er äußerte, wo man wol einen Aristogiton lieber besuchen könne, als an solchem Orte? Der Ruf von seiner unbefleckten Rechtlichkeit verbreitete sich, je mehr man Proben davon sah, und so war es nicht zu bewundern, daß, wenn er im Auftrage des Staats den Tribut einzufodern die Bundesgenossen zu besuchen hatte, diese ihm gewöhnlich mit Kränzen und unter großer Feierlichkeit entgegenruderten, während sie, wenn Andere mit diesem Geschäfte betraut waren, es für gerathener hielten, ihre Weiber, Kinder und besten Schätze aus den Städten in das Innere der Inseln hinüberzusiedeln, aus Furcht irgend einem räuberischen Einnehmer in die Hände zu fallen, und schon der Ruf von Phokion's Unbestechlichkeit ist Beweis genug dafür, daß diese Tugend in damaliger Zeit ebenso selten war, als Menschen in der Einbildungskraft des Kynikers Diogenes, welcher mit der Laterne am hellen Tage Menschen suchte und, wie die Sage geht, keinen einzigen gefunden haben soll.

Obgleich im Herzen ein Freund des makedonischen Königs Philipp, konnte Phokion es doch nicht vermeiden, als Feldherr an der Spitze einer Armee ihm offen entgegenzutreten, als dieser das längst zuvor bearbeitete und mit makedonischem Golde erkaufte Euböa mit Waffengewalt in seine Hände zu bringen suchte, und Phokion's Patriotismus siegte in diesem Collisionsfall über seinen Parteizweck, obgleich die Athener den Krieg nur mit einer geringen Armee unterstützt hatten, da sie, durch die Demokraten getäuscht, glaubten, die Insel würde ihnen von selbst zufallen, Phokion aber bald genug das ganze Eiland voll Verräther fand und sogar persönlich in Lebensgefahr gerieth. Er besetzte daher zunächst einen Hügel, welcher durch einen tiefen Wassergraben von der Ebene bei Tamyna geschieden war. Dieser Ort war in der südlichen Hälfte der Insel in der Nähe von Eretria gelegen. Die täglich wachsende Gefahr bewirkte, daß eine Menge Ausreißer seine Fahnen verließen und sich heimlich nach der sicheren Hauptstadt zurück begaben. Seine Officiere sahen dieses Unwesen mit Unwillen und Ingrimm an, und foderten den Feldherrn ungestüm auf, ihm nach Kräften und mit Strenge zu steuern. Aber Phokion erwiederte, daß in der Schlacht und im Kriegsdienst mit diesen Leuten eher geschadet als genützt sei, daß ihnen aber ihre dermalige Flucht unter den begleitenden Umständen nur sehr erwünscht und angenehm sein könne, weil sie durch die Furcht der gerechten Strafe wahrscheinlich abgehalten würden, die Art und Weise des Feldzugs mit ihren Verleumdungen zu bewerfen. Als nun die Feinde anrückten, befahl er seinen Soldaten ruhig stehen zu bleiben, bis er das Opfer, welches vor einer Schlacht immer dargebracht wurde, vollendet haben würde. Dieses währte sehr lange und die Soldaten harrten ungeduldig der Rückkehr ihres Feldherrn, welcher entweder durch ungünstige Zeichen zurückgehalten wurde, oder absichtlich zögerte, um die Feinde näher heran zu locken. Plutarch, der Tyrann von Eretria, welcher die Hilfe Athens gegen Philipp angesprochen hatte und nun durch die ungünstigen Umstände gegen Phokion's Muth einigermaßen Verdacht schöpfen zu müssen glaubte, ließ seine Soldaten gegen den Feind anrücken. Jetzt ließen sich auch die Reiter nicht mehr halten, welche sogar ungeordnet und über die ganze Ebene zerstreut gegen die feindlichen Linien heransprengten. Schnell wurden aber die vorderfsten geworfen und nun zerstreute sich der ganze Haufen, sodaß Plutarch selbst seine Sache als eine voreilig begonnene aufgeben zu müssen glaubte und sich gleichfalls der eiligsten Flucht ergab. Schon drangen einige Feinde auf die Verschanzungen ein und suchten sie zu erstürmen. Die Feinde waren schon in der Meinung, daß ihnen der Sieg gewiß sei, als Phokion mit dem Opfer fertig wae, seine in Schlachtordnung aufgestellten Athener herausführte und die ob des neuen Feindes stutzigen Makedonier ebenso schnell wieder zurückwarf, als sie bis an die Verschanzungen vorgedrungen waren. Als dies geschehen, gebot Phokion der Phalanx Halt und suchte nun seine eigenen zerstreuten Soldaten, sowie seine Bundesgenossen, wieder an sich zu ziehen, was um so leichter möglich, als der Verlust bei der Schnelligkeit der Flucht nicht bedeutend war und von Ermüdung in der kurzen Zeit nicht die Rede sein konnte. Jetzt brach er mit auserlesener Schar in das feindliche Centrum ein, und da Alle mit größtem Heldenmuthe kämpften und Niemand weder List noch Kraft schonte, so kam es hier zu einem bedeutenden Treffen, in welchem sich namentlich Thallos, des Kineas Sohn, und Glaukos, des Polymedes Sohn, durch hervorstechende Tapferkeit auszeichneten. Beide kämpften an der Seite des Phokion. Auch Kleophanes zeichnete sich besonders aus, indem er die Reiter zurückrief und durch lautes Schreien ihrer übereilten Flucht ein rechtzeitiges Ziel setzte. Umgekehrt machten nun die Reiter den Sieg des Fußvolks vollkommen. Nun heißt es, daß Phokion den Plutarch von Eretria vertrieben und

die Stadt Zaretra erobert habe. Neuere Schriftsteller, welche einige Scheu tragen, im Text des Plutarch einen Namen zu ändern, suchen sich dieses wunderbare Räthsel dadurch zu erklären, daß sie annehmen, Phokion habe den Tyrannen Plutarch in der Schlacht bei Thamyna ebenso wol der Herrschaft unwürdig, als in der Freundschaft gegen die Athener unzuverlässig erkannt, und ihn deshalb vertrieben. Allein der Tyrann Plutarch war ja grade der Hauptgrund des ganzen Feldzuges, indem er von Philipp vertrieben und durch den dem Makedonier befreundeten Klitarch ersetzt, den Phokion zu Hilfe rief, sodaß mit Wahrscheinlichkeit in der Lebensbeschreibung des Phokion der Name Plutarch in den des Klitarch umzuändern ist. Auch Diodor [3]) versichert, daß Phokion den Klitarch vertrieben habe. Zaretra war ein sehr festes Castell, an der Stelle gelegen, wo die Breite der Insel in eine schmale Landenge zusammengedrängt, mit dem Festlande verbunden ist. Daß Phokion bei diesem Unternehmen viele Gefangene machen mußte, liegt auf der Hand, aber sein Biedersinn und sein für Menschenliebe zugängliches Herz machten ihn gegen jeden Terrorismus abgeneigt, und er entschloß sich daher, sämmtliche griechische Gefangene ohne weiteres zu entlassen, damit sie nicht bei der Zügellosigkeit der von den Rednern aufgestachelten demokratischen Partei der keine Grenzen kennenden Volkswuth anheimfielen. So segelte Phokion, in seinem Herzen beruhigt, wieder nach Hause; während die Athener die Erfolge seiner Tapferkeit und seine stets wachsende Feldherrngröße bewundern und anstaunen lernten, vermißten die Bundesgenossen nur allzu sehr den durch den Krieg ihnen entführten Phokion, indem sie in der Zwischenzeit der Habgier und Grausamkeit brutaler Räuber sich preisgegeben sahen. Der Krieg auf Euböa wurde nach Phokion's Abgang, wie das in demokratischen Staaten des Alterthums leider nur zu oft der Fall war, an ein gänzlich untaugliches Subject, einen gewissen Molossos, übertragen, welcher denn, wie vorauszusehen, den Krieg so schlecht führte, daß er bald den Feinden lebendig in die Hände fiel.

Philipp drang mit seiner ganzen Macht gegen den Hellespont vor, um sich zugleich des thrakischen Chersoneses und der Städte Perinth und Byzanz zu bemächtigen. Der schlaue König des Nordens hatte den ganzen Werth dieser Gegend erkannt und begriffen, daß ihm mit ihrem Besitze der Schlüssel zur Herrschaft nicht nur über Griechenland, sondern auch über Asien übergeben war [4]). Aber auch in Asien fehlte es nicht an Leuten, welche Philipp's Plane zu durchschauen vermochten und diese ihre Überzeugung dem attischen Volke unverhohlen mittheilten. Daß die Städte um jeden Preis gerettet werden müßten, darüber hatten die Demokraten den Athenern bald die Augen geöffnet, nur die Wahl der Mittel blieb eine Zeit lang zweifelhaft, bis man sich endlich durch Parteisucht übertölpelt zu einem politischen Fehler einigte, welcher beinahe dem Philipp alle seine Hoffnungen und Wünsche in Erfüllung gebracht hätte, indem man den Chares zum Oberfeldherrn erkor. Chares lief nun natürlich mit seiner Flotte aus, bewies aber sehr bald, daß er der Erwartung, welche man einen Augenblick in Athen von ihm gehegt hatte, keineswegs zu entsprechen im Stande sei. Die Bundesgenossen sahen aber in der That viel weiter, als die Mutterstadt, und da sie kein Vertrauen in die dermalige Oberleitung der ihnen zu Hilfe eilenden Flotte setzen konnten, so nahmen sie die attischen Schiffe auch gar nicht in ihre Häfen auf und nöthigten dadurch den Chares an der Küste und bei den Inseln umher zu kreuzen und Geld und Lebensmittel zu erpressen, damit nur seine Mannschaft keine Noth litte. Chares bewies sich aber überall so, daß er zwar vom Feinde verachtet, aber von allen Freunden der hellenischen Sache gefürchtet wurde. Da stachelten die Redner in Athen, welche ihn dem Volke empfohlen hatten, dieses gegen die Byzantiner auf und man fing schon an die Ausrüstung der ganzen Expedition zu beklagen und zu verwünschen, als Phokion noch zur rechten Zeit das Gewicht seiner Rede in die Wagschale warf und den Athenern begreiflich machte, daß man nicht den Byzantinern ob ihres Mistrauens gegen den Chares, sondern diesem zu zürnen habe, welcher die unselige Stimmung hervorgerufen und namentlich bewirkt habe, daß die befreundete Stadt, ohne deren Hilfe die Bundesgenossen unrettbar verloren wären, grade durch die Art und Weise, wie sie zu helfen gesucht, ihnen als die furchtbarste Feindin erscheine. Schnell kam das Volk zur Besinnung und ohne sich seines politischen Fehlers zu schämen, beschloß es wenigstens denselben soweit als möglich zu verbessern. Phokion wurde schleunigst mit einer zweiten Flotte nach dem Hellespont abgeschickt und grade diese Schnelligkeit brachte den Byzantinern die ersehnte Rettung. Phokion war kein unbekannter Mann, die Rechtlichkeit war ihm ins Gesicht geschrieben und die Aufnahme, welche er bisher bei den Bundesgenossen gefunden hatte, war hoch bis in den Norden hinaufgedrungen; außerdem hatte er mit dem Akademiker Kleon auf einer Schulbank gesessen, und nachdem dieser sich für ihn verbürgt, so erlaubte man nicht, daß er außerhalb der Stadt lagere, sondern öffnete ihm die Thore und nahm ihn ebenso freundlich und bereitwillig in die Stadt auf, als man den Chares schmählig zurückgewiesen hatte. Liebe bewirkt Gegenliebe und die attische Besatzung unterließ es nicht, ebenso wol durch strengste Mannszucht, als durch ausdauernden Muth in Strapazen und Gefechten das Zutrauen ihrer Eidgenossen vollkommen zu rechtfertigen. Der mit so großen Hoffnungen gekommene Philipp, welcher außerdem noch den Ruf der Unüberwindlichkeit mitgebracht hatte, sah sich aber bald genöthigt, den Hellespont zu verlassen, dem Phokion den Ruhm des Sieges zu gönnen und seine herrschsüchtigen Plane auf eine günstigere Zukunft zu vertagen. Er mußte sogar einige seiner Schiffe und einige mit makedonischen Besatzungen versehene Städte dem Phokion überlassen, der nun aber, wo er Verrätherei und Neigung zum Anschlusse an den König des Nordens beobachtet hatte, gegen seine eigene Überzeugung und in

3) XVI, 74. *Demosthen.* pro corona. I, 252. 4) Die Belagerung von Perinth fällt in Ol. 109, 4, a. Chr. 339. *Diodor.* XVI, 74.

voller Hingebung an die Interessen seiner demokratischen Vaterstadt, an verschiedenen Punkten mit seinen Kreuzern landete und zur Strafe, wie um ein Exempel zu statuiren, Alles mit Feuer und Schwert verwüstete. Hierbei stieß er wie natürlich auf größeren oder geringeren Widerstand und bei einem solchen Scharmützel verwundet, auch des Blutvergießens und des Schreckens müde, kehrte er endlich nach Hause zurück.

Nicht lange darauf traf in Athen eine geheime Gesandtschaft von Megara ein, und verlangte von Athen unverzügliche, aber heimliche Hilfsleistung. Phokion, von der Dringlichkeit der Umstände überzeugt, da er zugleich befürchtete, daß Theben der attischen Hilfe zuvorkommen möchte, berief mit Tagesanbruch eine Volksversammlung, und da diese ohne Schwierigkeit auf das Gesuch einging, so ging Phokion unmittelbar aus der Versammlung und nach Abholung der Waffen der bedrängten Nachbarstadt zu Hilfe. Diese aber nahm die Athener bereitwillig auf und Phokion, welcher den Nutzen der von Perikles aufgeführten, im peloponnesischen Kriege zerstörten, aber nach demselben wieder hergestellten langen Mauern in ihrem ganzen Werthe zu erkennen, bereits mehrfach Gelegenheit gehabt hatte, fand für Megara die gleiche Nothwendigkeit unumgänglich und stellte deshalb in kürzester Frist auch hier von Nisäa bis zum Hafen die unter dem Namen der Schenkel bekannten zwei langen Mauern wieder her. Auch Megara hatte schon früher solche Mauern besessen, da aber Sparta in allen diesen Bauten eine Hauptstütze der attischen Herrschaft erkannt hatte, so war es bei dem letzten Siege und der Eroberung von Athen auf der Zerstörung derselben bestanden. Seitdem aber die Mauern auch auf dem Isthmos durch Phokion hergestellt waren, war Megara gegen jeden feindlichen Angriff, welcher von der Landseite aus geschehen konnte, hinlänglich geschützt, und hing außerdem in seiner ganzen politischen und territorialen Bedeutsamkeit einzig und allein von Athen ab.

Philipp hatte bei seiner Niederlage am Hellespont und in Euböa aber keineswegs auf seine großen Entwürfe verzichtet, und da er grade dann für die Realisirung derselben am thätigsten arbeitete, wenn er am ruhigsten zu sitzen schien, so hatte ihm die Zerrissenheit von Griechenland und die Händelsucht der verblendeten Nation auch bald wieder Gelegenheit gegeben, sich in die innern Angelegenheiten derselben mit gewohnter Taktik einzumischen. Phokion jedoch hatte in dieser Zeit in der Regelung der eidgenössischen Verhältnisse einen friedlichen und segensreichen Wirkungskreis gefunden, und die Werke des Krieges und der äußern Politik andern, wenngleich nicht mehr befähigten, Männern überlassen. Philipp pflegte keinen Frieden zu schließen, der ihm nicht irgend einen erheblichen Vortheil sicherte, und da diese immer auf die Rechnung der hellenischen Freiheit kamen, so haben wir auch darin, daß Phokion den von ihm angebotenen Frieden für einen ehrlichen und aufrichtigen und ebendeshalb annehmbaren erklärte, hinlänglichen Grund in die patriotischen Grundsätze des Führers der aristokratischen Partei erheblichen Zweifel zu setzen. Ein Heliast nahm deshalb keinen Anstand, den Phokion laut und öffentlich des Hochverraths an der hellenischen Sache anzuklagen, aber dieser blieb ruhig bei seiner ausgesprochenen Meinung und erklärte nur, daß er auf seinem Votum beharre, obgleich er im Kriege der Herr des Heliasten im Frieden dieser der seinige sei. Doch richtete Phokion Nichts aus und der Krieg wurde fortgesetzt, und da Demosthenes, dessen Meinung die Oberhand behalten hatte, den Wunsch hinzufügte, daß man, um die Stadt vor jeder möglichen Gefahr zu bewahren, das Treffen so fern als möglich von der attischen Grenze liefern möchte, so erwiederte Phokion: Laßt uns nicht daran denken, wo wir streiten, sondern wie wir siegen wollen, denn nur in diesem Falle bleibt uns die Gefahr fern, wenn wir aber geschlagen werden, so wird die Gefahr nicht ermangeln, uns mehr als allzu nahe zu treten. Die Geschichte der Schlacht von Chäronea in Böotien (Ol. 110, 3, a. Chr. 336), in welcher die hellenische Freiheit zu Grabe getragen und Philipp factisch Herr des ohnmächtigen Griechenlands geworden war, ist bekannt[5]). Die Athener aber, welche ihre Hoffnung noch keineswegs aufgegeben hatten, auch wol in der Absicht, den alten Ruhm der Stadt zu wahren, daß sie nie größer dastehe als im Unglück, ließen sich noch eine kurze Zeit lang von den Demokraten und ihren Wortführern bethören und schleppten den Charidemos auf die Bühne, um ihn dem Volke als denjenigen Mann vorzustellen, von welchem eine Wendung in dem hereinbrechenden Unglück mit einiger Sicherheit zu erwarten sei. Allein die Demokratie lag nicht nur scheinbar, sondern in Wahrheit in den letzten Zügen, und wenn in allen Zeiten grade die siegende Partei sich als diejenige darzustellen weiß, welche es aufrichtig mit dem Volke meint, die geschlagenen Gegner aber unter spöttischem Hohn und Verachtung als die Lärmmacher und Schreier, welche das Volk nur ins Unglück stürzen, zu schildern bemühet ist, so können wir uns auch nicht wundern, daß in Athen, nachdem die Freiheit von dem goldenen, zweizüngigen König mit Füßen getreten, die Aristokratie nach langer Demüthigung ihr Haupt wieder stolz emporhob, aber indem sie zugleich ihr verrätherisches Spiel durch den Namen Volksfreundschaft zu beschönigen suchte, sich mit dem alten Sündenknecht der Vergangenheit, dem Areopag, verband, dessen graues Haar schon längst aufgehört hatte, Achtung und Ehrfurcht einzuflößen und mit diesem übereinkam, das Schicksal des Vaterlandes in die Hände des unbescholtenen Phokion niederzulegen. Phokion that nun das einzige, was noch zu thun übrigblieb, indem er dem Volke rieth, „die sehr gemäßigten" Bedingungen des Philipp anzunehmen, damit der Staat bei gänzlicher Entkräftung nicht in einen neuen Krieg hineingestürzt würde. Der Demokrat Demades wollte für Athen in dem allgemeinen Sturze wenigstens den Ruf der Ehrlichkeit bewahrt wissen, indem er vorschlug, daß Athen keinen besonderen Frieden schließen, sondern an dem allgemeinen der Griechen Theil nehmen solle. Aber wer da herrschen will, der theile die Interessen, und so suchte die makedonische Partei auch diesen Antrag zu hintertreiben, oder was in manchen Fällen

5) *Diodor.* XVI, 84. Vit. Dem. 18.

ebenso gut ist, zu vertagen, da Phokion bemerkte, daß man doch wenigstens warten möge, bis man von diesen allgemeinen Bedingungen eine nähere Kenntniß gewonnen. Noch einmal siegte die demokratische Partei, Phokion's Antrag wurde abgelehnt und die Athener mußten nun, wie die übrigen Griechen, dem Philipp Galeeren und Reiter stellen. Plutarch erklärt, daß es die Athener bald gereuet habe, dem Phokion nicht gefolgt zu sein, aber sein unpolitischer Kopf übersah es wohl, daß Philipp's Gnade und Wohlthaten nicht viel billiger waren, als seine königliche Gerechtigkeit. Unter welchem Vorwande hätte Athen auch der glänzenden Bestimmung entgehen mögen, für welche Philipp's ehrgeizige Herrschsucht, nachdem er auf dem Congreß aller Griechen zu Korinth zum Oberfeldherrn gegen die Perser ernannt worden war, ganz Hellas aus den Angeln zu heben gedachte (Ol. 110, 4, a. Chr. 335)? [6]) Allein der große Tag, welcher Philipp auch zum Herrn des Orients machen und die Könige von unbekannten Fabelländern zu seinen Füßen legen sollte, blieb aus, da der Tod ihn grade in dem Augenblicke überraschte, wo er an der Grenze seiner europäischen Entwürfe stand (Ol. 111, 1, a. Chr. 335). Die Nachricht von seinem Tode brachte in den verschiedenen griechischen Städten ein buntes Gemisch von unvorsichtiger Freude und zähneklappernder Herzensangst hervor, jedoch nur bei den Kurzsichtigen und Schwachsinnigen; denn wem der politische Horizont nicht von düsterm oder auf der andern Seite buntfarbigem Nebel überflossen war, der erkannte nur allzu wohl, daß die alte Zeit der Herrschaft abgelaufen und die neue der Dienstbarkeit kaum angebrochen sei. Phokion enttäuschte seine geängstigten Parteigänger sehr bald über das leere Schreckensgespenst, und indem er diesen das Herz erleichterte, suchte er auf der andern Seite die freudige Überraschung der Demokraten zu mäßigen und in geziemende Grenzen einzuschließen. Man hatte an Freudenfeste gedacht, sie wurden vorläufig unterlassen, denn Phokion's Beweisgrund wirkte, daß wenn Philipp heute todt sei, er auch morgen nicht mehr athmen werde. Bald hatte man Grund genug, sich der Unterlassung der selbst im glücklichsten Falle höchst überflüssigen Freudenbezeigungen zu freuen; denn seit Philipp's Tode trat ein Mann an seine Stelle, der, obgleich von Philosophen erzogen, weder dem Ehrgeiz, noch seiner Rachsucht irgend welche Grenzen zu setzen verstand. Alexander der Große fing seine ruhmvolle Laufbahn damit an, daß er auf den Ruinen des seiner Rachsucht erlegenen Thebens Salz säete, und als Demosthenes, der einzige Mann, welcher den Muth hatte, öffentlich über die Unthat empört zu sein, keinen Anstand nahm, auf den jungen König die gröblichsten Schmähungen zu häufen, da entblödete sich Phokion nicht, dem im momentanen Parteifieber das Schamgefühl erstorben war, dem Wahrheitsfreunde die kühne und warme Vertretung der Wahrheit öffentlich zu verweisen [7]). Die Herren, deren Ansprüche auf Vorrechte aus unvordenklichen Tagen datirten, hatten es aber den Demokraten nicht vergessen, daß sie es gewagt hatten, sich laut und öffentlich über Philipp's Tod und seine eventuellen Consequenzen zu freuen. Nach Thebens Zerstörung und der offen ausgesprochenen Drohung Alexander's, jede widerspenstige Stadt in ganz Hellas auf gleiche Weise zu strafen, war die aristokratisch-makedonische Partei allmächtig geworden, und damit ihr der Sieg, welcher um den Preis der hellenischen Freiheit erkauft war, auf keine Weise für die nächste Zukunft wieder entrissen werden könnte, so dachte sie daran, die ihr am gefährlichsten scheinenden Männer auf irgend eine anständige Art und Weise aus dem Staate zu entfernen. Man verfertigte Proscriptionslisten und setzte den Namen des Demosthenes, Lykurgos, Charidemos und Hyperides auf dieselben und ließ durch den Wortführer der Partei, den unbescholtenen Phokion, in der Volksversammlung den Antrag stellen, daß man diese dem Wohle des Vaterlandes so sehr hinderlichen Männer an Alexander ausliefern möge [8]). Aber die Dosis der Unverschämtheit erschien selbst dem entarteten Volke der Athener zu stark, als daß sie es hätten über sich gewinnen können, dieselben ruhig entgegenzunehmen; es erhob sich ein Sturm gegen Phokion und er wurde so recht eigentlich aus der Versammlung gejagt. Mit höchstem Unwillen erfuhr Alexander diesen Volksbeschluß, er warf das Pergament auf die Erde und drehte dem Überbringer desselben den Rücken zu. In Athen wußte man, wie sehr man Ursache hatte, vor dem Zorn des jungen Königs zu zittern, man sprang nun in der Politik, man entschloß sich den so eben verleugneten und vor dem ganzen Volke beschimpften Phokion wieder als Werkzeug zu gebrauchen, man cassirte den ersten Volksbeschluß und betraute den Phokion, welchen Philipp begünstigt hatte und für den man von Alexander eine gleiche Bevorzugung erwartete, mit der Mission für die Proscribirten die königliche Gnade zu erflehen. Alexander war nicht unzugänglich für die verschiedenen Bewegungen des menschlichen Herzens, er war ebenso heiß in der Liebe und Freundschaft, als in den roheren Äußerungen der Leidenschaft, es imponirte ihm, daß ein ganzes Volk zu seinen Füßen lag und für das Leben weniger seiner Bürger flehte, es freute ihn zugleich, sich dem Phokion gefällig erweisen zu können, und sein Mund sprach Gewährung, indem er nur den Charidemos von der Amnestie ausschloß. Damit aber die Leidenschaft des Königs von Griechenland gänzlich abgelenkt und auf ein neues Ziel hingewiesen würde, so rieth ihm Phokion, den Plan seines Vaters wieder aufzunehmen und seine Waffen nicht mehr gegen Griechenland, sondern gegen Asien zu tragen. Der Blitz zündete in der Brust des thatenlustigen jungen Mannes, und zum Lohn für den guten Rath trug Phokion die Freundschaft, ja die Gastfreundschaft des jungen Königs davon [9]). Den Athenern aber gab Alexander bei seiner Abreise nach Asien den höhnischen Rath, sie möchten aufmerksam sein auf die Ereignisse, denn wenn ihm, dem Könige, etwas zustieße, so käme ihnen wieder die Herrschaft zu. Selbst in der betäubenden Siegesfreude

6) *Diod.* XVI, 89. 7) *Plutarch.* Vit. Alex. c. 11. Ol. 111, 2, a. Chr. 333.

8) *Diod.* XVII, 15. 9) Vit. Alex. c. 13.

nach der Zertrümmerung des persischen Reiches und dem Falle seines unglücklichen Königs Darius vergaß Alexander nicht der Freundschaft gegen Phokion, mit dem er in beständigem Briefwechsel stand, und der es sich zur besondern Ehre anrechnen konnte, daß der König jeden an ihn geschriebenen Brief mit der Eingangsformel: „sei mir gegrüßt!" anfing, da er sie nur mit dem einzigen Antipater theilte[10]). Um dem Phokion einen klingenden Beweis seiner königlichen Gnade zu geben, sandte er ihm einst 100 Talente (128,125 Thaler), allein in diesem Punkte war Phokion stark, das Geld hatte für ihn keinen Werth, er schlug getrost das reiche Gnadengeschenk aus, indem er an die Gesandten die einfache Frage richtete: warum ihm allein von allen Athenern ein so reiches Geschenk gespendet werden solle? Weil der König dich allein für rechtschaffen und brav hält, war die Antwort, und Phokion beeilte sich nun, den Gesandten die Meinung, welche der König von ihm hätte, zu rechtfertigen, indem er ihnen die Einfachheit und schlichte Ärmlichkeit in ungeschmückter Heuchelei vorzeigte. Man wird unwillkürlich bei dieser Anekdote an den zerrissenen Rock des Kynikers Diogenes erinnert, bei welchem aus jedem Loch der frechste Hochmuth hervorgukte. Phokion's Haus war ärmlich eingerichtet, seine Frau knetete selbst den Teig zum Brodbacken, er selbst holte sich das Wasser aus dem Brunnen zum Fußwaschen. Aber als die Gesandten dieses sahen, so drangen sie noch mehr in ihn, die Summe nicht auszuschlagen, denn er, ein Freund des Königs, dürfe nicht so ärmlich leben. Ich bin reicher als die Armen, erwiederte der lakonische Phokion, und befinde mich wohl dabei; wenn ich das Geld annehme, ohne es zu gebrauchen, so nützt es mir nicht, gebrauche ich es dagegen, so fürchte ich nicht nur mich selbst, sondern auch den König bei den Athenern in üblen Ruf zu bringen, da dann eine Bestechung der niedrigsten Art und Weise allen Augen offenkundig vorläge. So ging das Geld an den König zurück, die makedonische Partei aber verfehlte es nicht, die Geschichte unter die Leute zu bringen, damit der große Haufen auch erführe, welche großen Charaktere sie zu den ihrigen zähle, und dieser, durch das wunderbare Ereigniß geblendet, mußte nun wol einsehen, daß der arme Phokion in seinem großen Herzen doch noch reicher sei, als der König von zwei Welttheilen. Alexander aber konnte nicht glauben, daß irgend Jemand sein Freund sei, der nicht zugleich Vortheil von ihm erwarte, und schrieb in diesem Sinne einen Brief an Phokion, um ihn zu irgend einer Foderung zu reizen. Dies geschah, aber Phokion mußte durch die neue Foderung bei seinem königlichen Freunde noch mehr zu imponiren suchen, als durch die Zurückweisung des für ihn ganz und gar werthlosen Metalls, und er bat deshalb um die Freilassung einiger Glieder der alten zersprengten demokratischen Partei, des Sophisten Echekratides, des Athenodoros von Imbros und zweier Rhodier, des Demaratos und Sparton, welche sämmtlich in Sardes festgehalten wurden. Zu fürchten war von diesen Leuten Nichts mehr, denn die alten Republiken lagen in Trümmern, und wo wäre der Waghals gewesen, der sich erkühnt hätte, nachdem Alexander in wunderbarer Schnelle den Orient bezwungen, in irgend einer Ecke des entnervten und erschöpften Griechenlands an erfolgreicher Wiederherstellung untergegangener Zustände zu arbeiten. Aber die Verzeihung wirkt versöhnend, und indem Phokion, welchem wegen seines Privatlebens selbst der Neid Gerechtigkeit widerfahren lassen mußte, sich dieser längst verschollenen politischen Sünder annahm, versöhnte er, worauf es hauptsächlich ankam, die Volksmeinung immer mehr mit der eisernen Idee der makedonischen Zwingherrschaft. Alexander selbst war schlau genug, die politische Nachwirkung dieses sogenannten Gnadenactes sofort zu begreifen, er ließ die Gefangenen auf freien Fuß setzen und sie verschwanden spurlos in der großen Masse der sich täglich mehrenden Anbeter seiner Größe. Alexander wußte aber überhaupt sehr wohl das stille Verdienst seiner in Griechenland zurückgebliebenen Freunde zu schätzen, nicht weil er eine partielle oder allgemeine Erhebung der Griechen, die kaum noch möglich war, in Wahrheit zu fürchten hatte, sondern vielmehr, weil ihm jeder Misklang wie ein fehlendes Glied in der Europa und Asien umfassenden Kette seines Ruhmes erschien. Geschmälerter Ruhm war dem stolzen Kopfe unerträglicher als Elend und Unglück, seinetwegen war er die Sandwüsten von Afrika und die unbekannten Länder Indiens bis an die Grenzen der Erde durchzogen. Phokion's Verdienst um Alexander bestand darin, daß er die Meinung der Nachkommen eines Perikles, Kimon, Sophokles und Äschylos an den nach Thaten dürstenden Jüngling gefesselt hatte. Solches Verdienst durfte nicht unbelohnt bleiben, aber Alexander wollte belohnen, nicht wie die Volksversammlungen von Athen, nicht wie Philipp, sein Vater, der nur mit Gold zu belohnen verstand, sondern wie die Nachkommen des Kyros, mit Provinzen oder ergiebigen Städten, und beauftragte er deshalb den nach Europa heimkehrenden Krateros, dem Phokion die Wahl zu lassen unter den Städten Kios, Gergethos, Mylassa und Eläa, ihn aber jedenfalls zu bestimmen, sich in einer derselben gleich einem persischen Satrapen niederzulassen. Aber Alexander hatte sich auch hier verrechnet, denn ob er selbst im Orient zum Gott geworden, Phokion war in Athen ein Spartaner geblieben und konnte als alter Mann nicht mehr in einen orientalischen Höfling umgewandelt werden. Phokion blieb also in Athen, und noch in Plutarch's Tagen zeigte man sein Haus in dem Quartier Melite. Es war äußerst einfach eingerichtet und nur mit Kupferblech geschmückt, sonst ohne allen Zierath.

Von Phokion's erster Frau ist weiter Nichts bekannt, als daß sie eine Schwester des Bildhauers Kephissodotos war. Seine zweite Frau dagegen stand vermöge ihrer Sittsamkeit und einfachen Lebensweise bei den Athenern in nicht geringerem Ansehen, als Phokion durch seine Rechtschaffenheit. Zum Beweis ihrer von dem gewöhnlichen Luxus abweichenden Art wird berichtet, daß sie immer nur mit einer Dienerin ausging, und als einst eine ionische Gastfreundin, welche sich auf einige Zeit zum Besuch bei ihr aufhielt, ihr verschiedene Kostbarkeiten,

10) Duris und Chares bei Plutarch im Leben des Phokion.

Goldschmuck und Juwelen zeigte, um durch die Enthüllung dieses Gepränges das Erstaunen der einfachen Frau rege zu machen, da erwiederte sie mit Würde: „Mein Schmuck ist Phokion, welcher seit 20 Jahren an der Spitze attischer Heere sich mit Ruhm und Siegen bedeckt hat!" Von seinem Sohn Phokos wird des Rühmlichen wenig gemeldet, und als er einst an den Kampfspielen am Feste der Panathenäen theilnehmen wollte, da erlaubte ihm sein Vater als Apobates mitzuspielen. Was der Ausdruck zu bedeuten habe, darüber sind die Meinungen der Ausleger sehr getheilt. Man meint, Phokion würde ihm nur erlaubt haben, zu Fuße an dem Wettstreit sich zu betheiligen, nicht aber zuerst zu Pferde oder zu Wagen, dann aber abzuspringen und endlich den Kampf zu Fuße fortzusetzen. Das Wort ist jedenfalls doppelsinnig gebraucht, denn Phokos war ein liederlicher und dem Trunke ergebener Bursche und der Vater hoffte ohne Zweifel, daß die Theilnahme an so ehrenvollem Spiel nicht nur seinen Körper stärken, sondern auch seine Sinnesart auf andere Wege bringen würde, dachte aber gewiß schwerlich daran, seinen Sohn als Sieger heimkehren zu sehen. Wider alle Erwartung trug aber Phokos wirklich den Sieg davon, und als nun einige seiner Freunde sich erboten, ihm den Siegesschmaus zu geben, da schlug es Phokion mit Ausnahme eines Einzigen allen ab. Dieser wandte nun Alles auf, um der Familie seine warme Freundschaft an den Tag zu legen; auch kam Phokion selbst, um an dem Feste Theil zu nehmen. Als aber auch ein warmes Fußbad mit Wein und köstlichem Gewürz gebracht wurde, da rief der rauhe Kriegsmann seinem Sohne zu: O Phokos, wehre doch deinem Freunde, daß er dir den Sieg nicht so verderbe! Allein die Theilnahme hatte ebenso wenig Einfluß auf die Sinnesänderung seines entarteten Sprößlings gehabt, als alle guten Ermahnungen, an welchen der Vater es nie hatte fehlen lassen, und entschloß sich deshalb derselbe, ihn nach Sparta zu schicken, damit er dort unter den Epheben die altdorische Tugend des über Land und Meer geachteten Vaters gewönne. Aber ein Weinreiß auf einen Dornenstrauch gepfropft wird nimmermehr gedeihen, und Phokos blieb in Sparta stets ein Saul unter den Propheten. Die Athener selbst aber, welche großen Gefallen daran fanden, die spartanische Art mit Spott und Hohn zu bezeichnen, erkannten in der Entfernung des Phokos aus dem sittenlosen Getreibe der überfeinerten attischen Jugend nach dem klösterlichen Dorerlande Nichts als eine Verachtung des attischen Tones, und fragte deshalb Demades spottend den Phokion: Warum schlägst du den Athenern nicht vor, die dorische Verfassung bei sich einzuführen? Solltest du es für gut finden, so will ich den Athenern einen derartigen Vorschlag machen! Dir, erwiederte Phokion, in deinem Salbenduft und köstlichen Mantel würde es sehr gut anstehen, die Lykurgischen Tischgesellschaften zu empfehlen, sowie die übrige einfache dorische Lebensweise in Athen anzupreisen.

Einst foderte Alexander von den Athenern die Stellung einer Anzahl Galeeren, und da sich die Redner dieser Zumuthung widersetzten, so foderte der Senat den Phokion auf, unumwunden seine Meinung darüber zu äußern. Euch bleibt nur zweierlei zu thun übrig, erwiederte Phokion, denn entweder müßt ihr siegen, oder euch als die Freunde des Siegers geriren und als solche von seiner Gnade euch Gesetze vorschreiben lassen. Dem Pytheas aber gebot er Schweigen, als einem frechen Schwätzer, weil er noch ein Neuling sei; ganz natürlich, denn der Besiegte hat das Recht verloren und jede Erinnerung an die Vergangenheit kann nur dazu dienen, die Fesseln noch enger anzuziehen. Als Harpalos, der Generalaufseher der königlichen Schätze in Babylon, nach so bedeutender Veruntreuung, daß ihm keine Rettung übrigblieb, als die Ergreifung der schleunigsten Flucht, sich mit 5000 Talenten nach dem Orte der ihm als ein Herd heimlich fortglimmenden revolutionairen Feuers bekannt war, also nach Athen begeben hatte, da machte er hier durch seinen Reichthum, an welchem der Schweiß ausgeplünderter Provinzen klebte und durch seine in Tänaron und im Peloponnes zurückgelassenen 6000 Söldner viel Aufsehen. Er gedachte eine Revolution zu improvisiren, und da ihm dieses nicht gelang, weil die Kohlen schon fast ausgeglimmt und die Erschöpfung selbst den Militairdespotismus unter Umständen als eine Wohlthat erscheinen läßt, so versuchte er wenigstens durch Bestechung der Redner ein freisprechendes Urtheil über seine Schandthat zu Wege zu bringen, als Antipater und Olympias seine Auslieferung verlangten. Harpalos war ein schlechter Menschenkenner und wußte die Bestechlichen von den Unbestechlichen nicht zu unterscheiden; indem er aber jenen zu wenig gab und sie dadurch, trotzdem sie Geld genommen, in seine offenbaren Ankläger umwandelte und auf der andern Seite dem Phokion baare 700 Talente aufdrängen wollte, welcher sie ausschlug, so erreichte er trotz vielfach aufgewendeter Bestechung und ungeachtet der Fürsprache des Phokion doch kaum seine Freisprechung. Er floh nach Kreta und fiel dort durch die Hand eines Freundes Thymbron [11]). Es kann einigermaßen in Zweifel gezogen werden, ob Phokion in der Harpalischen Sache so rein ist, als Plutarch ihn darzustellen sucht. Plutarch gesteht selbst zu, daß Phokion sich eines Mannes angenommen habe und zwar in dem Maße, als es das öffentliche Beste nur gestattete, der auf sein Haupt das dreifache Verbrechen der Ausplünderung blühender Provinzen, der Unterschlagung ihm anvertrauter Gelder und des Hochverraths gegen seinen königlichen Wohlthäter geladen hatte; freilich berichtet er uns, daß Phokion dem Harpalos mit Vernichtung gedroht habe, wenn dieser nicht aufhöre die Bürgerschaft zu verführen, aber dieser übertrug auf den Schwiegersohn des Phokion, den Charikles, das einträgliche Geschäft eines Monumentenbaues für seine Buhlerin Pythionike in dem Demos Hermos, in der akamantischen Phyle, und zwar um den Preis von 30 Talenten, und während das Denkmal nach dem Zeugniß späterer Augenzeugen durch die Erbärmlichkeit der Ausführung nur einen augenscheinlichen Beweis von neuer Unterschlagung darbot, so hören wir Nichts davon, daß er die Vertheidigung des Harpalos aufgegeben, sondern

11) *Diod.* XVII, 108.

nur noch das Eine, daß er mit Charikles gemeinschaftlich das Kind der Pythionike adoptirt und ihm eine väterliche Erziehung habe zu Theil werden lassen.

Im ersten Jahre der 114. Olympiade (322 a. Chr.) erfolgte der Tod Alexander's des Großen und trat jetzt jene verhängnißvolle Periode ein, wo durch die Energie eines Einzigen die ganze Welt aus den Angeln gehoben und gewissermaßen in Trümmern lag, Niemand aber da war, der aus dem Chaos einen Neubau aufzuführen vermocht hätte. Alexander's Tod unter den damaligen Verhältnissen war ein entsetzliches Unglück, und weil er so unerwartet erfolgte, so fand die Nachricht bei den Feinden, wie bei den Freunden desselben wenig Glauben; selbst Demades, der eifrige Demokrat, hielt das Gerücht für eine Albernheit, und als Asklepiades, des Hipparchos Sohn, den Athenern die officielle Kunde davon überbrachte, so zweifelte Demades noch immer, und meinte, wenn Alexander wirklich todt sei, so müßte der ganze Erdkreis nach dem Todten riechen. Doch bald genug war die Sache nicht mehr zweifelhaft und wie durch Zauberschlag waren die ermatteten Herzen wieder lebendig geworden, die gebeugten Häupter der zertretenen republikanischen Partei schöpften in demselben Maße neuen Muth, als die aristokratisch-makedonische sich trüben Besorgnissen hinzugeben veranlaßt sah. Das Volk, welches in den Tagen der Knechtschaft dem Indifferentismus gehuldigt, raffte sich auf und wie es unbesonnen in seiner Rathlosigkeit sich dem ersten besten Führer in die Arme wirft, welcher seinem Patriotismus die lauteste Öffentlichkeit zu verschaffen weiß, so wollte es mit dem Todtenfest des gefallenen Königs ein Fest der Wiedergeburt und Auferstehung der aus dem Grabe hervorsteigenden attischen Freiheit verbinden. Vergebens warnte Phokion's erfahrener Mund, indem er die bei Philipp's Tode mit soviel Wahrheit und Nachdruck gebrauchten Worte: wenn Alexander heute todt ist, so wird er es auch morgen sein! wiederholte; aber die in langer Knechtschaft zurückgehaltenen Leidenschaften waren nun einmal entfesselt und man glaubte die Zeit der Befolgung von Phokion's Politik sei abgelaufen, und stürzte sich von dem heißen Jüngling Leosthenes mit Leidenschaft fortgerissen in den sogenannten lamischen Krieg. Vergebens hatte sich Phokion widersetzt, denn wo die That ruft, wird der Rath der Greise oft verachtet, und konnte Leosthenes daher an Phokion sogar die höhnische Frage richten, was er denn eigentlich in der langen Zeit, wo er Feldherr gewesen, dem Staate für einen Dienst geleistet habe? Aber des alten Kriegers ernste, bedeutsame Antwort, daß die Athener in ihren eigenen Gräbern ruhen können, verhallte wie ein eiteles Wort. Des Leosthenes Rede verglich Phokion mit Cypressen, die zwar hoch und schlank und mit herrlichem Laube prangend, aber ohne Früchte hervorzubringen, eigentlich unnütz sind, und auf des Hyperides Frage, wann er denn wol den Athenern den Krieg rathen werde? konnte er wieder mit sarkastischer Bissigkeit antworten, wenn die Jugend auf ihrem Posten bleibt, die Reichen willig die Kriegskosten bezahlen und die Redner aufhören, die öffentlichen Gelder zu unterschlagen; aber trotz dem, daß Phokion den Athenern noch vorrechnete, daß des Leosthenes Flotte unmöglich ausreichen könne, weil außer dieser der Staat weder über Gold, noch über Schiffe, noch über Soldaten zu verfügen habe, so sprach er tauben Ohren und richtete mit seiner Friedenspolitik Nichts aus. Leosthenes' Feldzug war Anfangs über alle Erwartung von Phokion's Seite glücklich und erschienen ihm nur die von den Athenern zur Feier der Siege angeordneten Dankfeste wie Spott und Hohn, und rief er selbst im Ärger einmal aus, wann werden wir einmal aufhören zu siegen? Aber Leosthenes wurde bald vor Lamia durch einen feindlichen Steinwurf getödtet und Hyperides konnte ihm bei der Abwesenheit des in den Harpalischen Bestechungsproceß verwickelten Demosthenes wol eine schöne Leichenrede halten, aber nicht den gefallenen Feldherrngeist aus dem Grabe heraufbeschwören, und mußte daher das Volk, wenn es nicht alle seine geistige Kraft auf eine Karte setzen wollte, wenn es sich den Phokion für eine spätere Zeit aufzusparen gedachte, den unbedeutenden Feldherrn Antiphilos an die Spitze seiner Armee berufen [12]). Ebenso standhaft widersetzte sich Phokion dem Kriege wider die Böotier, und als die Volkswuth ihn bei dieser Gelegenheit mit dem Tode bedrohete, da rief er alle diejenigen, welche wie er 60 Feldzüge gemacht, also über 80 Jahre alt waren, auf, sich auf fünf Tage mit Lebensmitteln zu versehen und ihm sofort aus der Versammlung zu folgen. Diese wunderliche Zumuthung an die abgelebte Kraft des Volkes, welche dem einen als Hohn, dem andern als eine Eingebung der Verzweiflung erschien, verfehlte übrigens nicht ihren Zweck, und obwol durch diesen Antrag ein gewaltiger Lärm in der Volksversammlung entstand, so gelang es doch Phokion, das Volk zu beruhigen und von einem Vorhaben abzubringen, zu dem es ihm an allen Mitteln fehlte.

Noch in seinem höchsten Alter übrigens, als ihm die Körperkraft kaum noch gestattete, sich den Strapazen eines Krieges zu unterwerfen, mußte er sich an der Spitze einer Armee mit feindlichen Raubhorden herumschlagen, indem ihn das Volk gegen Mikion aussandte, welcher mit böotischen, makedonischen und andern Söldnern bei Rhamnus in Attika gelandet war und die Küsten mit Feuer und Schwert verwüstete und ausplünderte. Es mußte traurig um die attische Feldherrnschule bestellt sein, daß man sich genöthigt sah, einen so abgelebten Mann, wie Phokion, gegen den schrecklichen Mikion, welcher fast die Thore von Athen bedrohte, ins Feld zu stellen; denn obgleich es Phokion gelang, nicht nur die feindlichen Horden zu zersprengen, sondern auch den feindlichen Feldherrn zu tödten, so wußte er doch kaum noch mit seinen eignen Soldaten fertig zu werden, welche, alle Disciplin aus den Augen setzend, allen militairischen Gehorsam von ihrem eigenen guten Willen abhängig machten, und wenn sie dafür sich den Tadel des grämlichen Generals zugezogen hatten, ihm nur mit Spott und lächelndem Hohne antworteten. Antiphilos schlug nun zwar den Leonnatos in Thessalien, aber bald darauf kam Krateros mit ansehnlicher Macht aus Asien herüber und die Griechen wurden

12) *Diodor.* XVIII, 18.

bei Krannon geschlagen. Antipater wandte übrigens die alte erprobte Politik wieder an, und indem er die allgemeinen Interessen möglichst zu zersplittern suchte und mit den einzelnen griechischen Staaten unterhandelte, so hatte er bald die Freude zu sehen, daß die Griechen ihre Freiheit auf das Schändlichste verkauften. In dem Treffen bei Krannon waren 500 Griechen und 130 Makedonier gefallen[13]), freilich eine bedeutende Anzahl für das verödete und menschenleer gewordene Land, aber es war auch gewiß nicht Sehnsucht nach dem Frieden, gewiß nicht das Bestreben, hellenisches Blut zu sparen, sondern es war nur die niedrigste Parteisucht, welche die damalige Politik der einzelnen Staaten leitete. Nur die Athener und Ätoller entschlossen sich, den Krieg fortzusetzen, aber die Stunde des Unglücks hatte einmal geschlagen, kein Widerstand war ferner möglich. Antipater rückte mit starkem Heere auf die Mauern von Athen los, und diejenigen beiden Männer, welche unbedingt zur Fortsetzung des Kriegs gerathen hatten, waren grade die ersten, welche die Verwirrung benutzten, um sich noch zur rechten Zeit dem rächenden Arme des unversöhnlichen Feindes zu entziehen, wir meinen den Demosthenes und Hyperides. Demades, welcher eine Zeit lang, weil er eine Geldstrafe nicht hatte bezahlen können, die Strafe der Ehrlosigkeit erduldet hatte, war jetzt wieder ohne Weiteres zu Ehren gelangt, er konnte es wagen, wieder die Rednerbühne zu betreten, und er wurde angehört, weil in der allgemeinen Rathlosigkeit jeder Rettungsvorschlag willkommen schien. Auch Demades war der Muth gesunken, die Hoffnungen, welche er seit Alexander's Tode eine Zeit lang im Busen genährt hatte, waren ihm verblüht, er hoffte viel von des Siegers Gnade und rieth deshalb an den Antipater Gesandte mit unbeschränkten Vollmachten abzufertigen. Sein Plan war nicht unrichtig, denn wo die Gewalt der Waffen unterlegen, da gewinnt die Diplomatie im feinen Spiel der Rede oft noch einen halben Sieg. Der Rath war freilich von einem alten Republikaner ausgegangen, aber diese Menschenclasse galt in Antipater's Tagen nicht viel, es schien gerathener, sich wieder an die Leute anzuschließen, welche man in Philipp's Tagen als die Verräther des Vaterlandes kennen gelernt hatte, jetzt waren sie, die es immer offen oder heimlich mit Makedonien gehalten, die loyalsten und konnten als solche wol noch am meisten ausrichten — man setzte seine Hoffnung wieder auf Phokion. „Hättet ihr mich früher gehört, so bedürftet ihr jetzt meines Rathes nicht," war die Antwort des alten Aristokraten, welcher wie Zähnefletschen in den angstvollen Hilferuf des zerknirschten Volkes hineintönte, doch nahm er die Mission an, machte sich auf den Weg und traf den Antipater bei Kadmeia, wo er sich grade anschickte, die Fluren von Attika mit seinen rauhen Kriegerhorden zu überschwemmen. Phokion vermochte den Antipater, Attika mit seiner Gegenwart zu verschonen, und obwol sich Krateros widersetzte, so erreichte er es dennoch, weil Antipater in ihm die frühern Dienste geehrt zu sehen wünschte, welche seine Partei bislang schon für Makedonien geleistet, daß in Kadmeia ein Vergleich abgeschlossen wurde und ein ferneres Vorrücken der feindlichen Armee unterblieb. Aber der übermüthige Leosthenes hatte vor Lamia vom Antipater Ergebung auf Discretion verlangt, Antipater hatte es nie vergessen und schon damals geschworen, früher oder später Gleiches mit Gleichem zu vergelten. So fodert er auch jetzt unbedingte Unterwerfung der Athener unter den von ihm gestellten Bedingungen. Phokion ging mit dieser Erklärung nach Athen zurück und die Stadt fügte sich, weil sie mußte, Phokion aber wurde mit den übrigen Gesandten, zu welchen noch der Philosoph Xenokrates gesellt war, nach Theben zurückgeschickt, aber man täuschte sich, wenn man irgend Hoffnungen auf das anerkannte Hochgefühl, den Biedersinn und die allgemeine Achtung gesetzt hatte, deren der Philosoph sich weit und breit erfreute. Antipater war in der Schule des Blutes gereift, Schlachten hatten ihn zum Manne gemacht, seine Pflicht stand in der Politik verzeichnet und was man Tugend nennt, das war ihm nicht nur unbekannt, sondern auch als eitles Gaukelspiel verhaßt. So freundlich Antipater auch die übrigen Gesandten empfing, so erwiederte er nicht einmal des Xenokrates Gruß, noch viel weniger hörte er aber auf seine Rede, die er durch heftige Äußerungen unterbrach und ihn bald zum Schweigen brachte; er schwieg und sagte nur noch, daß er der einzige sei, vor dem Antipater sich seiner unbilligen Zumuthungen an die Athener schäme. Dem Phokion versicherte dagegen Antipater, daß er Frieden und Freundschaft mit Athen wolle, wenn man ihm Demosthenes und Hyperides ausliefere. Die Hauptfriedensbedingung übrigens, welche Antipater an die Athener stellte, war die Vernichtung der demokratischen Verfassung, in deren Beibehaltung sowol Philipp als Alexander dieser berühmtesten Stadt des Alterthums wenigstens noch einen Schatten von Freiheit gewährleistet hatte. Jetzt mußte auch dieser dahin sinken, denn die alten Formen mahnten stets an die alte Kraft und dem Bösen ist die Freiheit selbst im Bilde noch fürchterlich. Die alte Verfassung wurde aufgehoben und das Bürgerrecht von einem Census abhängig gemacht, welcher auf ein Minimum von 2000 Drachmen oder 20 Minen, d. h. 427 Thaler, festgesetzt war[14]). Wer diese Summe nicht nachweisen konnte, wurde aus der Bürgerliste gestrichen, der glückliche grundbesitzende Rest (c. 9000) hatte das Recht, sämmtliche Magistraturen zu besetzen. In Munychia ferner sollte eine makedonische Besatzung aufgenommen werden und die Athener hatten außer den Kriegskosten noch ein extraordinäres Strafgeld zu entrichten. Die Gesandtschaft, welche außer dem einzigen Xenokrates aus nicht volksthümlichen Männern bestand, erklärte diese Bedingungen, trotz der furchtbarsten Reaction, welche sie zur Folge haben mußten, für glimpflich, und waren damit zufrieden; Xenokrates dagegen konnte die Bemerkung nicht unterdrücken, daß Antipater als Sklaven die Athener zwar sehr gelinde, als freie Männer aber sehr hart und grausam behandle. Phokion wollte die Athener wenigstens von der Besatzung be-

13) *Diodor.* XVIII, 17.

14) *Diod.* XVIII, 18.

freit wissen, aber nach der Äußerung Antipater's, daß er ihm zwar alles gern zu Gefallen thun wolle, nur das nicht, was sowol ihm selbst als dem Phokion zum Nachtheil gereichen könnte, ließ sich freilich Nichts mehr dagegen einwenden, und es wurde nun auch wirklich eine makedonische Besatzung unter den Befehlen des Menyllos nach Munychia verlegt. Wenn dieser aber uns von Plutarch als ein billig denkender Mann und außerdem als ein Freund des Phokion dargestellt wird, so wissen wir schon, daß wir darunter wenigstens einen entschiedenen Anhänger der aristokratisch-makedonischen Partei zu verstehen haben, der aber immerhin, abgesehen von seinen Parteiinteressen, soviel Billigkeitsgefühl besitzen mochte, als ein Untergebener des Antipater zeigen durfte. Daß die Athener die Besatzung als eine Geisel des unbedingten Gehorsams aufnahmen und in ihr nur eine auf Übermacht begründete Zwangsmaßregel sahen, begreift sich um so leichter, wenn man bedenkt, daß sie am 20. Boedromion, d. h. während der Feier der Mysterien, in die Stadt einrückte, und zwar an dem Tage, an welchem der Einzug des Jakchos aus der Stadt nach Eleusis gehalten zu werden pflegte. So ward die heiligste, für die Athener erfreulichste Zeit geschändet, da sie in Zukunft nur noch als der Jahrestag eines entsetzlichen Unglücks schwarz im Kalender angeschrieben stand. Man bezog darauf auch ein Orakel des dodonäischen Zeus, welches, wenige Jahre zuvor ertheilt, die Athener ängstlich auffoderte, die Landspitze der Artemis zu wahren, auf daß sie nicht von Fremden besetzt würde. Der Tempel der Artemis Munychia ist bekannt. Noch passirte manches Wunderbare während der Begehung dieser Schreckensmysterien. So waren die Binden, mit welchen die mystischen Wannen umwickelt wurden, obgleich in rothe Farbe getaucht, bleich geworden, als wären sie mit Todtenfarbe geschminkt, während alle übrigen mitgefärbten gemeinen Sachen die gehörige Farbe bekommen hatten. Menyllos hielt nun zwar gute Disciplin in seiner Besatzung, und sorgte dafür, daß keine Streitigkeiten und blutige Händel zwischen ihr und der Bürgerschaft sich ereigneten, aber der Umsturz der Verfassung entzog über 12,000 Bürgern das Bürgerrecht und sahen sich diese genöthigt, gleich Verbrechern im fernen Thrakien ein Asyl zu suchen, wo ihnen Antipater eine Stadt und Ländereien angewiesen hatte. Demosthenes und Hyperides waren, wie bereits erwähnt, vor dem Friedensabschluß geflohen, aber da sie auch außerhalb Athens keine persönliche Sicherheit finden konnten, so gaben sie sich beide selbst den Tod, jener auf der Insel Kalavria, dieser bei Kleonä [15]). Mit ihnen waren alle republikanischen Hoffnungen begraben worden, und weil sie die letzten bedeutenden Männer gewesen waren, welche, obgleich nicht immer mit Glück, doch stets mit Feuereifer und Kraft dem Despotismus entgegengearbeitet hatten, so kam das Volk in die verzweifelte Lage, sich sogar nach seinen ersten Tyrannen zurückzusehnen, denn im Vergleich zu Antipater erschien sowol Philipp als Alexander als ein Märtyrer der Freiheit. Auch Antigonos konnte noch mit den beiden ebengenannten in eine Rubrik gebracht werden, und wie groß die Liebe und Verehrung war, die ihm überall beim Volke zu Theil wurde, geht schon daraus hervor, daß ein phrygischer Bauer alles Ernstes den Spaten zur Hand nahm, um den gefeierten Heros in das Reich der Lebendigen zurückzuführen. Antipater dagegen, ohne Krone und im schlechten Mantel, misbrauchte stets die Maske eines Privatmannes, um unter ihrem Schein seine grausamste Tyrannei möglichst weit auszuüben, was ihm freilich allgemeinen Haß zuzog, da man sich schon eher von einem gekrönten Haupte despotisiren läßt als von einem einfachen Bürger, welchem die sogenannte Berechtigung dazu gänzlich abgeht, wie Plutarch sagt. Phokion setzte übrigens auch das Werk der Reaction wohlweislich mit Rücksicht auf einen zukünftigen Meinungsumschwung durch, und ließ er unbeschadet des gesetzlichen Buchstabens auch manchen Bürger, welcher statt der 2000 Drachmen nur eine gleiche Summe Obolen aufzuweisen hatte, in der Reihe der Bürger bestehen, und wo ihm das Parteiinteresse das Gesetz in Kraft treten zu lassen gebot, da war er häufig so gnädig, die Verbannung nicht über Tänaron und die keraunischen Gebirge hinaus zu verfügen. Viele ließ er sogar im Peloponnes verbleiben und befand sich unter diesen sogar ein ihm in früheren Zeiten nicht ungefährliches Subject, der Sykophant Agnonides. Es läßt sich erwarten, daß er die Angelegenheiten Athens möglichst glimpflich geleitet und was bei der allgemeinen Sittenlosigkeit und moralischen Verdorbenheit freilich schwierig genug gewesen sein mag, nach den Umständen dafür gesorgt haben wird, daß die öffentlichen Ämter und Würden wenigstens nicht in die Hände von notorischen Wucherern kamen; Unruhestifter, Lärmmacher und Aufwiegler dagegen, d. h. die noch übrigen Anhänger der alten Demokratie, wurden wohlweislich von allen Ämtern und Würden ausgeschlossen, und nöthigte sie Phokion, auf dem platten Lande sich niederzulassen, wo sie bei eifriger Pflege des Ackerbaues sich sehr bald von der Vortrefflichkeit des neuen Regierungssystems überzeugt haben werden. Einst sah er, daß der Philosoph Xenokrates das Schutzgeld von zwölf Drachmen bezahlte, um nicht, was ihm schon einmal begegnet war, von Neuem als Sklave verkauft zu werden; da wurde Phokion an das edle Auftreten des Mannes bei der Sündengesandtschaft erinnert, und um ihn mit den neuen Verhältnissen auszusöhnen, wollte er seinen Namen in die Bürgerliste eintragen lassen. Xenokrates aber verbat sich diese mit seinen Grundsätzen so wenig übereinstimmende Gnade, und erklärte, daß er keinen Antheil haben wolle an einer Verfassung, gegen deren Einführung er schon einmal als Gesandter protestirt. Auch Menyllos bot einst dem Phokion eine Summe Geldes, wir wissen nicht, ob zur Belohnung für ausgezeichnete Dienste, oder um ihn noch etwas makedonischer zu stimmen; Phokion jedoch schlug, wie allemal, auch jetzt die Summe aus, indem er dem General bedeutete, daß er Nichts besser sei, als Alexander, und eine Ursache der Bestechung überall nicht vorliege. Da bat ihn Menyllos, welcher vielleicht von dem Denkmal der Pythionike gehört haben mochte, das Geld für seinen

15) Vit. Demosth. c. 28.

Sohn Phokos aufzunehmen, welcher über den Gebrauch weniger in Verlegenheit sein würde; Phokion erklärte jedoch, daß wenn dieser vernünftig würde, sein väterliches Vermögen ihm genügen könnte, wo nicht, so würden ihn die Schätze des Darios nicht sättigen. Daß Phokion stets eine solche Stellung einzunehmen wußte, welche seinen guten Ruf nicht in Zweifel stellte, und deshalb Alles vermied, wo eine zweideutige Auslegung unmöglich war, das ist schon mehrfach angedeutet worden. So muthete ihm einst Antipater eine unziemliche Handlung zu; er wies sie zurück, weil es unmöglich sei, zugleich den Freund und den Schmeichler abzugeben, übersah aber vielleicht, daß schon die Freundschaft mit Antipater ein Übermaß von Schuld auf sein Haupt wälzte. Demades hatte eine andere Farbe angenommen, aber er ließ sich seine makedonische Gesinnung auch theuer genug bezahlen, und pflegte deshalb Antipater zu sagen: er habe zwei Freunde in Athen, den einen, Phokion, könne er nie bewegen, irgend etwas anzunehmen, der andere, Demades, sei nicht zu sättigen mit Geschenken. Aber Phokion brüstete sich mit der Armuth wie mit einer Tugend, da er oft Feldherr gewesen und Könige zu Freunden gehabt hatte. Demades dagegen prahlte bei jeder Gelegenheit mit dem Reichthum und zeigte ihn selbst in gesetzlich verbotenen Dingen. Einst bildete er aus 100 Fremden einen Chor und brachte zugleich die Geldstrafe von 1000 Drachmen für jeden einzelnen mit ins Theater. Und zu der Hochzeit seines Sohnes Demeas gaben Könige und Fürsten die Kosten her, was ihm gewaltig schmeichelte, da zu seiner, des Vaters, Hochzeit kaum einige Freunde gekommen waren. Niemals konnten sich die Athener mit dem Gedanken einer makedonischen Besatzung versöhnen und drangen sie daher häufig in Phokion, daß er den Antipater zum Zurückziehen derselben bewegen möchte. Dieser aber schlug es immer aus, wie Plutarch meint, weil der stete Anblick der blanken Waffen die Athener vernünftig gemacht hatte, dagegen bewog er den Antipater, die große Kriegssteuer und die auferlegte Geldstrafe nicht auf einmal einzufodern, sondern die Zahlungstermine von einer Frist auf die andere zu vertagen. Als die Athener nun sahen, daß Phokion sie von der makedonischen Geißel nicht erlösen wollte, so wendeten sie sich an Demades, der sich sofort mit seinem Sohne auf die Reise nach Makedonien begab. Antipater lag aber schon krank darnieder, als er diese Reise antrat, und da Demades seinen Tod mit Gewißheit voraussah, so hatte er den Antigonos brieflich aufgefodert, sogleich zu erscheinen, dieser Brief aber war dem Kassander in die Hände gefallen, welcher damals alle Gewalt allein hatte. Kassander's Racheburst war unersättlich, und nachdem er Vater und Sohn hatte verhaften lassen, so ließ er den Letzteren so nahe vor den Augen des Vaters hinrichten, daß Demades' Kleider über und über mit Blut bespritzt wurden. Ihm selbst machte er darauf wegen seines Undanks die bittersten Vorwürfe und ließ ihn schließlich unter unausgesetzten Schmähungen ebenfalls hinrichten (Ol. 115, 2). Antipater starb aber wirklich, doch nicht ohne zuvor den Polysperchon zum Feldherrn, den Kassander dagegen zum Oberbefehlshaber von 1000 Mann ernannt zu haben. Kassander, sehr unzufrieden mit der testamentarischen Verfügung, beeilte sich, den Menyllos, ehe Antipater's Tod offenkundig wäre, durch Nikanor ersetzen zu lassen, weil ihm Alles daran lag, den Polysperchon zu verdrängen und die Herrschaft über Griechenland an seine Person zu knüpfen. Man hatte damals Phokion in keinem geringeren Verdacht, als daß er um Antipater's Tod gewußt, ihn aber aus Gefälligkeit gegen Nikanor verschwiegen habe. Es kam Alles darauf an, das Volk in seinem Argwohn zu beschwichtigen, und da eine Widerlegung der Verdachtsgründe unmöglich zu sein schien, so bewog er den Nikanor, sich gütig gegen den großen Haufen zu beweisen, ihn durch Anordnung von öffentlichen Festspielen von der ihm unangenehmen politischen Kopfhängerei abzubringen, und als Kampfrichter auch die Unkosten derselben zu bestreiten.

Polysperchon kam Alles darauf an, die Plane des Kassander zu vereiteln; so suchte er die in der Asche schlummernden Funken wieder anzuschüren, und schrieb er deshalb einen Brief an die Athener, in welchem offen ausgesprochen war, daß der König Arrhidäos die Herstellung der alten demokratischen Verfassung wünsche. Das war natürlich nur ein Gaukelspiel, denn dienen sollten die Nachkommen des Perikles um jeden Preis, aber man hatte erkannt, daß die Form nicht gleichgültig sei, und daß man selbst die demokratischen Formen leicht in Mägde des Despotismus umschaffen könne, wenn man nur die Führer zuvor gewonnen habe, denn das Volk folgt blindlings ins Verderben. Phokion war durch eine Revolution an die Spitze von Athen gestellt, durch eine zweite sollte er gestürzt werden, nicht weil man das alte System haßte, sondern weil man es für abgenutzt hielt und in den Wogen einer neuen Revolution auch noch viele Nebensachen zu gewinnen waren. Alle Einwohner von Athen sollten wieder Theil haben an der Regierung, und da dieses Manifest an alle griechische Städte gerichtet war, also in kürzester Frist den über ganz Hellas zerstreuten, durch Phokion vom väterlichen Boden fortgerissenen 12,000 Athenern bekannt werden mußte, so ließ sich erwarten, welch ein gewaltiger Sturm grade gegen die Person dieses Mannes losbrechen würde, den in allen früheren Verwickelungen des Staates noch immer der ungetheilte Ruf seiner sogenannten Unbescholtenheit gerettet hatte[16]).

So sollte dem Kassander aller politischer Boden entzogen werden, während dem Polysperchon alle attischen Herzen entgegenschlagen mußten. Daß in der goldenen Schale, welche man dem so oft betrogenen Volke darreichte, eine giftige Schlange verborgen liege, daran dachte vielleicht Niemand, oder wenigstens fehlte es den weiter hinaus Denkenden an Muth, diese ihre verborgene Meinung öffentlich auszusprechen. Polysperchon gedachte nämlich sich der Stadt zu bemächtigen, was freilich ohne Phokion's Sturz unmöglich war, aber dieser konnte nicht ausbleiben, wenn ihm die Majorität entzogen wurde, was nach der Heimkehr so vieler Tausend Verbannter aus Noth und Elend, aus ungewohnten, unbekannten und

16) *Diod.* XVIII, 56.

unerträglichen Verhältnissen nach dem heimischen Orte, den man durch Erziehung und die Berechtigung der Gewohnheit lieb gewonnen, nicht anders sein konnte. Es entstand ein furchtbarer Sturm, es fielen wieder freie Worte von der Rednerbühne, und was man seit langer Zeit nicht mehr gewohnt gewesen, die Sykophanten hielten dieselbe belagert und konnten die Zeit nicht erwarten, wo ihnen Gelegenheit ward, ihre Ansichten dem Volke zu verkündigen. Nikanor wollte unterhandeln, aber es war zu spät, doch glaubte Phokion nicht an ein Überstürzen der Ereignisse, er glaubte noch an seine eigene Macht, die nicht mehr bestand, und in diesem Wirrwaer gewährte er dem Abgesandten des Kassander persönliche Sicherheit, welcher sich nun vertrauensvoll in den Piräeus begab. Aber hier suchte sich der Anführer der im Lande stehenden Truppen, Derkyllos, seiner zu bemächtigen; dennoch entkam Nikanor und suchte sich nun für den Treubruch an Athen zu rächen. Dem Phokion selbst wurde es gleichfalls sehr übel genommen, daß er Nikanor hatte entwischen lassen, während es ihm ein Leichtes gewesen wäre, sich seiner zu bemächtigen. Phokion suchte sich mit abgedroschenen Redensarten zu retten, er erklärte zu wiederholten Malen, daß er von Nikanor keinen Gewaltstreich fürchte, übrigens wolle er lieber Unrecht leiden, als Unrecht thun. Unglücklicherweise paßten die Sokratischen Sentenzen nicht zu der zweideutigen politischen Rolle des Aussprechenden. Daß Phokion ungeachtet des widersprechendsten Augenscheins dem Nikanor wirklich vertraut, ist von der Routine eines alten Diplomaten nicht zu glauben, und möchte es schwer sein, den beiden Lobhudlern des Phokion, dem Plutarch und Cornelius Nepos, zu folgen und ihn frei zu sprechen von dem Verbrechen des Hochverraths. Oder sollte dem Phokion allein unbekannt geblieben sein, was die ganze Stadt wußte, daß Nikanor damit umging des Piräeus sich zu bemächtigen, daß er vorhatte, nach Salamis Miethtruppen überzusetzen und bereits einige Einwohner von Piräeus durch Geld für seine Zwecke gewonnen? Phokion mochte seine guten Gründe haben, von allen diesen beabsichtigten Attentaten auf das sich verjüngende demokratische Athen Nichts wissen zu wollen und noch viel weniger an die Möglichkeit ihrer Ausführung zu glauben, denn sonst wäre er moralisch gezwungen gewesen, über kräftige Mittel der Gegenwehr nachzudenken. Da machte Philomedes von Lampra den Vorschlag, daß alle waffenfähigen Athener ausgerüstet und unter den Oberbefehl des Phokion gestellt würden, aber alles umsonst, Phokion that immer, als wäre der tiefste Friede, bis Nikanor aus Munychia Truppen ausrücken und den Piräeus mit Gräben einschließen ließ [17]). Allein Phokion hatte seine Rolle ausgespielt, und als er endlich durch den allgemeinen Sturm sich gezwungen sah, sich an die Spitze der Athener zu stellen, da konnte die allgemeine Verachtung, welche ihn traf, ihm nicht entgehen. Jetzt kam auch Alexander, Polysperchon's Sohn, mit einer Armee heran, unter dem Vorwande den Athenern gegen Nikanor beizustehen, in der That aber hatte er dieselben Absichten wie dieser und wollte sich gleichfalls nur durch List der Stadt bemächtigen. Mit ihm hatten sich alle ausgewiesene Bürger und eine große Anzahl Fremder, die aber ebenfalls früher in Athen ihren Wohnsitz gehabt hatten, in die Stadt hinein gedrängt. Alles stürmte auf den Marktplatz, eine Volksversammlung wurde abgehalten, aber dies Mal war Niemand ausgeschlossen, denn selbst die Ehrlosen und die Fremden nahmen Theil; so konnte das Resultat der Abstimmung nicht zweifelhaft sein; Phokion wurde aller seiner Ämter und Würden entsetzt und neue Feldherren auf der Stelle gewählt. Aber selten kommt ein Unglück, ohne von irgend einem glücklichen Zufall begleitet zu sein, und so wäre denn auch wahrscheinlich damals während der innern Stürme Athen eine Beute der rohen Soldateska geworden, hätte man nicht in irgend einem Winkel der Stadtmauer den Alexander über einer heimlichen Conferenz mit Nikanor ertappt. Der Sykophant Agnonides, welchem das heimliche Werk des Verraths hinterbracht worden, klagte nun den eben gestürzten Phokion des Hochverraths an, und zwar, wie der Augenschein lehrte, mit solchem Erfolg, daß die beiden Creaturen des Phokion, Charikles und Kallimedon, es für das Gerathenste hielten, wie bei der letzten Revolution Demosthenes und Hyperides, in die freiwillige Verbannung zu gehen. Phokion selbst glaubte noch nicht an das Ende seiner politischen Laufbahn, und wie er denn namentlich noch auf den Eindruck seiner Persönlichkeit große Dinge baute, so begab er sich mit einigen getreuen Freunden, welche sich zugleich einbildeten, in genauen Verhältnissen zu Polysperchon zu stehen, dem Solon von Platää und Dinarchos von Korinth, zu diesem. Die Reise erfuhr in Elatea einigen Aufschub, weil Dinarchos erkrankte, und mitlerweile wurde von Athen aus auf den Vorschlag des Agnonides und in Folge eines Decrets des Archestratos eine Gesandtschaft an den Polysperchon abgefertigt, um den Phokion des offenkundigen Verraths anzuklagen. Polysperchon befand sich damals in Phokis bei dem Dorfe Pharyga, an dem Berge Akrurion, welcher in Plutarch's Zeit Galates hieß, und hier trafen beide Gesandtschaften zufällig an demselben Tage ein. Polysperchon wollte ein großartiges Schauspiel geben und ließ er deshalb einen goldenen Thronhimmel herbeitragen und den König Arrhidäos mit seinen Räthen sich darunter setzen. Das Erste, was nun geschah, war, daß man den Dinarchos ergreifen, auf die Folter spannen und darauf hinrichten ließ; dann gestattete Polysperchon der athenischen Gesandtschaft, ihre Klage vorzutragen. (An Dinarchos' Tod in der damaligen Zeit läßt sich einigermaßen zweifeln, da ihn das Plutarchische Leben der zehn Redner damals nach Chalkis entfliehen und 15 Jahre später nach Athen zurückkehren läßt.) Bei der Anklage selbst ging es übrigens sehr parteiisch zu, da Polysperchon seinem unverhohlenen Haß gegen Phokion ungehemmten Lauf ließ, ihm den Rücken zudrehte und ihm nicht einmal gestattete, zu seiner eigenen Vertheidigung das Wort zu ergreifen. Hegemon, welcher ihn zu retten gedachte, rief den Polysperchon zum Zeugen an, daß er es immer ehrlich mit dem Könige gemeint habe. Dieser aber verleugnete die unleugbare Thatsache und

17) *Diod.* XVIII, 64.

versetzte den König durch sein verrätherisches Benehmen in solche Wuth, daß er aufsprang, um den ergrauten Phokion mit der Lanze zu durchbohren. Freilich wurde dieses verhindert, aber sein Proceß war entschieden und ward er jetzt mit seinen Begleitern einer königlichen Wache übergeben. Seine ferner stehenden Freunde verhüllten das Antlitz, um ihren Thränen freien Lauf lassen zu können und entflohen. Phokion selbst mit den übrigen wurde durch Klitos nach Athen gebracht, wie man sagte dort gerichtet zu werden, aber sie waren schon gerichtet, und es stand ihnen Nichts als die Execution bevor. Ihr Geleit nach Athen mochte allen Parteien ein trauriger Anblick sein, denn es galt eine alte Eiche zu fällen, deren Krone erstorben, deren Wurzeln bereits abgehauen waren. Sie wurden auf Wagen unter militairischer Bedeckung über den Keramikos nach dem Theater transportirt und dort aufs Strengste bewacht, bis die Magistratspersonen eine Volksversammlung berufen hatten. Diese selbst war wunderbar zusammengesetzt, man wollte die Demokratie vernichten, indem man ihr jeden Damm abbrach und dem zügellosesten Jacobinismus ihren alten Erzfeind zum blutigen Opfer auslieferte; kein Sklav, kein Ehrloser, kein Fremder blieb von der Volksversammlung ausgeschlossen und zu der Rednerbühne stand Männern und Weibern ohne Unterschied der Zutritt offen. Es wurde zunächst der Brief des Königs verlesen, welcher über die Männer das Todesurtheil aussprach, indem er sie für schuldig erklärte, übrigens hinzufügte, daß er den Athenern, als einem freien Volke, in der Fällung des Urtheils keine Vorschrift machen wollte. Wahrlich das klang wie Hohn in solchen Zeiten. Klitos führte jetzt die Gefangenen herein, aber die ganze Aristokratie und von den übrigen Parteien jeder Redliche verhüllte das Haupt und weinte. Ein Bürger hatte den Muth, auf die Entfernung der Sklaven und Fremden aus der Versammlung anzutragen, aber der Lärm des Pöbels und der wilddrohende Ausruf, man sollte die Aristokraten fortjagen und steinigen, ließ ihn bald verstummen, und so getraute sich denn Niemand mehr irgend einen Schritt zu Gunsten Phokion's zu thun. Endlich verstummte die Menge auf einige Augenblicke und Phokion konnte die Frage an sie richten, ob sie in Wahrheit ein Anrecht auf sein Leben zu haben glaube, aber die Antwort war ein furchtbares Ja. Wie könnt ihr darüber entscheiden, ohne meine Vertheidigung gehört zu haben, erwiederte Phokion, aber man hörte ihn nicht und so sprach er denn sein letztes Wort, daß er gefehlt habe und durch seine Handlungen des Todes schuldig sei. Warum aber, setzte er hinzu, wollt ihr auch diese tödten, die Nichts verbrochen haben? Weil sie deine Freunde sind, rief die ungezügelte Menge. So schwieg Phokion und trat zurück. Agnonides aber verlas die Anklage und trug darauf an, daß alle diese Männer hingerichtet werden sollten, wenn die Stimmenmehrheit gegen sie sei. Ein Theil war auch damit noch nicht zufrieden, und bestand darauf, daß Phokion vor der Hinrichtung noch gefoltert werden sollte, und schleppte schon das Rad herbei, aber selbst Klitos entsetzte sich darüber und Agnonides erklärte, wenn wir den Kallimedon haben, den wollen wir foltern, bei Phokion kann ich für eine solche Strafe nicht stimmen. Wir rühmen die Menschlichkeit des Sykophanten, denn Phokion hatte allein in der letzten Zeit seines Wirkungskreises die frevelhafte Zertretung der bürgerlichen Wohlfahrt von 12,000 Familien auf dem Gewissen, und Agnonides, der erklärteste Gegner desselben, begnügte sich mit einer schmerzlosen Todesart, und zwar in einem Augenblicke, wo ein Anhänger des eben gestürzten Systems ihm höhnisch zurief: Recht so, Agnonides, denn wenn wir den Phokion folterten, was sollten wir dann mit dir anfangen? Jetzt wurde das Decret verlesen und die Menge, von welcher fast Alle sich von ihren Sitzen erhoben, die meisten außerdem mit Kränzen geschmückt waren, weil sie mit dem Blute des Phokion den Anbruch einer bessern Zeit beglückwünschen zu können vermeinten — verurtheilte die Männer zum Tode. Es waren aber außer Phokion Nikokles, Thudippos, Hegemon, Philokles, Kallimedon, Demetrios Phalereus, Charikles. Demetrius, wie verschiedene andere, war aber geflohen und kehrte, als sich bald die Stadt mit Kassander aussöhnte, nach Athen zurück, um ihm eilf Jahre lang seine Dienste als Staatsmann zu leihen, bis Demetrios Poliorketes die Stadt eroberte und er abermals fliehen mußte und sich zu Ptolemäos Lagi nach Ägypten verfügte [18]). Nach aufgehobener Volksversammlung wurden die Männer ins Gefängniß zurückgeführt, und wenn jetzt die übrigen, unter lauten, von reichem Thränenstrom begleiteten Klagen einen Abschied von ihren Freunden und Verwandten nahmen, der ihre moralische Vernichtung, ihre psychische Gebrochenheit nur zu klar an den Tag legte, so behauptete Phokion auch auf diesem seinem letzten Wege seinen Gleichmuth, jene Seelengröße und jenen Feldherrnadel, der ihn in allen Verhältnissen des Lebens über jedes Misgeschick erhoben hatte und ihn auch jetzt, wo sein Blut die Vergangenheit mit der Zukunft aussöhnen sollte, nicht wie einen Märtyrer der Parteiwuth, sondern als den General des attischen Heeres erscheinen ließ. Diesen Eindruck machte der gebrochene Parteimann bei seinen Anhängern und jedem ruhigen Beobachter, während die Exaltirten und viele Schamlose schimpfend neben ihm herliefen und einer es sogar wagte, ihn mit Speichel zu besudeln. Da fragte Phokion die Magistratspersonen, ob keiner von ihnen die Kraft hätte, der Unanständigkeit zu wehren, aber die Führer der herrschenden Partei schienen nur ihre Sklaven zu sein. — Als nun die Gefangenen im Gefängniß angekommen und den Schierling reiben sahen, da brach Thudippos in laute Klagen darüber aus, daß er auf so unwürdige Weise behandelt und einem Verbrecher gleich einen ehrlosen Tod sterben sollte. Da tröstete ihn Phokion und sagte: Kannst du ehrenvoller sterben als mit deinem Feldherrn Phokion? Im Tode bewährte er überhaupt seine echt philosophische Erziehung und war er überhaupt bestrebt, seine letzten Augenblicke denjenigen des sterbenden Sokrates möglichst ähnlich zu machen, und gab er deshalb auf die Frage, ob er an seinen Sohn Phokos keine Bestellungen mehr zu machen habe, die entschiedene Antwort: Ich befehle ihm, daß er ob meines Todes

---

18) *Diod.* XVIII, 74. XX, 45.

den Athenern nicht grollen soll. Nikokles bat ihn zuerst trinken zu lassen, was den Phokion schmerzte; dennoch gewährte er ihm die Bitte, weil er ihm im Leben Nichts abgeschlagen. Als nun alle der Reihe nach getrunken, da fehlte es zuletzt für Phokion an Gift, und als nun gar der Gefangenwärter erklärte, daß er nur für zwölf Drachmen neuen Schierling reiben würde, also den zwölffachen Betrag der billigen Todesart fodere, da empörte den Phokion die Weigerung, und äußerte er, daß es doch schrecklich sei, nicht einmal umsonst sterben zu dürfen; dennoch bat er einen seiner Freunde, dem Menschen die Summe auszubezahlen. Es geschah, und nun trank auch Phokion. Es war am 19. Munychion, an dem Tage, an welchem die Ritter zu Ehren des Zeus einen feierlichen Aufzug durch die Stadt zu veranstalten pflegten; einige nahmen die Kränze ab, andere blickten mit nassem Auge nach den Pforten des Gefängnisses, und waren darüber empört, daß man die heilige Zeit durch eine Hinrichtung entweihet habe. Die Feinde Phokion's aber, nicht zufrieden damit, ihm das Leben genommen zu haben, verfolgten auch noch seinen Leichnam mit fanatischer Wuth und erwirkten sie einen Volksbeschluß, daß seine irdischen Überreste über die Grenze geschafft und Niemandem erlaubt sein sollte, zur Feier seines Leichenbegängnisses Feuer zu entzünden. So getraute sich keiner von den Freunden des Phokion seinen Leichnam anzurühren, und wenn wir dem Cornelius Nepos Glauben schenken dürfen, so waren es Sklaven, welche ihm die letzte Ehre erwiesen. Ein gewisser Konopion verbrannte den über Eleusis hinausgeschafften Leichnam, zu welchem er das Feuer vom megarischen Gebiet hatte herbeiholen müssen. Eine Megarerin, welche ihm dabei mit ihren Töchtern zur Hand ging, half ihm auch noch dem um Megara so hoch verdienten Manne ein Denkmal errichten und begoß es darauf mit den üblichen Trankopfern. Seine Gebeine aber sammelte sie in ihren Schoß, trug sie zur Nachtzeit in ihre Wohnung und begrub sie dort neben ihrem Herde. Dir, lieber Herd, sagte sie, übergebe ich hiermit die irdischen Überreste eines rechtschaffenen Mannes, gieb sie aber einst für das väterliche Begräbniß zurück, wenn die Athener wieder zu Verstande gekommen sind. Ein Umschwung der Verhältnisse erfolgte aber auch sehr bald, und nun wurde dem Phokion eine eherne Bildsäule errichtet und seine Asche auf Staatskosten beigesetzt. Jetzt kam die Reihe an diejenigen, welche ihren Sieg durch das Blut des Phokion besudelt hatten. Agnonides wurde hingerichtet, und nachdem Phokos den entflohenen Epikuros und Demophilos ausfindig gemacht hatte, so wurde auch an diesen gleiche Rache genommen. Aus Phokos selbst übrigens soll eben nichts Großes und Bedeutendes geworden sein, und wie er es in der Schamlosigkeit weit gebracht hatte, beweist, daß er, nach Anhörung eines atheistischen Vortrags, eine öffentliche Dirne loskaufte und nun mit ihr lebte. Phokion wurde über 80 Jahre alt, wie Plutarch und Cornelius Nepos einstimmig versichern, und wenn Älian ihn nur 75 Jahre alt werden läßt, so ist dafür wol 85 zu lesen[19]).

(*K. Eckermann.*)

19) V. H. III. c. 47.

PHOKIS. I. Geographisch und topographisch. §. 1. Phokis war sowol durch seine geographische Lage und Stellung zu Hellas, durch seine heiligen Berge und uralten Orakeltempel, als durch die Thaten und Schicksale seiner Bewohner schon früh ein namhaftes Land geworden. Obwol sehr gebirgig, zählte es dennoch 22 Städte und konnte eine gewichtige Streitmacht stellen, welche so manchen Sieg davon trug. Anfangs soll der Name Phokis nur das Gebiet um Delphi und Tithorea umfaßt haben, welcher späterhin auf das ganze Land ausgedehnt worden sei. Auch soll es sich einst von den krissäischen bis zum euböischen Meerbusen erstreckt haben[1]). Da in Phokis verschiedene uralte Stämme ein- und auszogen, so konnten auch die Grenzen nicht stets dieselben bleiben. Vor dem Ende des heiligen oder phokischen Krieges waren dieselben folgende: gegen Süden der krissäische und korinthische Meerbusen, gegen Westen das Gebiet der ozolischen Lokrer und ein Theil von Doris, gegen Norden die Thessalien von Doris und Phokis scheidenden Gebirgszüge, nördlich und nordöstlich das Gebiet der epiknemidischen und opuntischen Lokrer und östlich Böotien, mit dem hier anhebenden Helikon. Wie Phokis sich an Böotien lehnte, so das Gebiet der ozolischen Lokrer an Phokis[2]). Nicht weniger als Böotien von Gebirgen durchzogen und umgeben, hatte es auch geräumige Thäler und fruchtbare Ebenen, wie die krissäische und die am Kephissos bei Parapotamioi, welche Pausanias als die vortrefflichste im ganzen Lande bezeichnet[3]). Von dem hohen Parnassos, dem mächtigen Gebirgsstock, welcher sich fast durch das ganze Land hinzieht, wurde Phokis gleichsam in zwei Hälften, die östliche und westliche, zerlegt[4]). Die letztere erstreckte sich bis an den krissäischen Meerbusen und war die kleinere, die erstere in der älteren Zeit bis an das euböische Meer und blieb auch noch späterhin die größere, als die epiknemidischen Lokrer dieses Meer behaupteten. Die Ilias führt folgende Städte der Phoker auf: Kyparissos, Pytho, Krissa, Daulis, Panopeus, Anemoreia, Hyampolis, den Fluß Kephissos und Lilaia an den Quellen dieses Flusses[5]). Der Parnassos wird mehr-

1) Strabon (IX, 3, 416 *Cas.*) bemerkt: *Μετὰ δὲ τὴν Βοιωτίαν καὶ τὸν Ὀρχομενὸν ἡ Φωκίς ἐστι πρὸς ἄρκτον παραβεβλημένη τῇ Βοιωτίᾳ παραπλησίως ἀπὸ θαλάσσης εἰς θάλασσαν τό γε παλαιόν.* Vergl. p. 417. Dasselbe deutet auch Eustathius zu Dionysios Perieget. (437, p. 182 sq. ed. *Bernh.*) an: *χώρα Φωκίς, ἑλκομένη πρὸς βοῤῥᾶν κατὰ τὸ στόμα τῶν Θερμοπυλῶν.* 2) *Strab.* IX, 3, 416 *Cas.* Die Worte des Pausanias (X, 1, 1): *τὰ δὲ πρὸ τοῦ Μαλιακοῦ κόλπου Λοκροὶ σφᾶς παραθαλασσίους οἱ Ἐπικνημίδιοι κωλύουσιν εἶναι· οὗτοι γὰρ δή εἰσιν οἱ ταύτην τὴν Φωκίδα ὑπεροικοῦντες*; sowol als die Kriege der Phoker mit den mächtigen Thessalern (bereits vor den Perserkriegen) deuten darauf hin, daß Phokis in der ältern Zeit bis zum euböischen Meere und den Thermopylen sich erstreckt habe. Vergl. *Strab.* l. c. u. p. 417 (*Casaub.*) u. *Thuc.* III, 95. 3) *Paus.* X, 33, 4: *γῆ δὲ διακεκριμένως ἀρίστη τῆς Φωκίδος ἐστὶν ἡ παρὰ τὸν Κηφισσὸν καὶ φυτεῦσαι καὶ σπεῖραι καὶ ἀνεῖναι νομὰς καὶ γεωργεῖται ταύτῃ μάλιστα τῆς χώρας κτλ.* Vergl. Ulrich, Reisen und Forschungen in Griechenland. I. S. 17. 4) Vergl. *Strab.* IX, 3, 416 *Cas.* Nach IX, 418 lag der Parnassos mehr in dem westlichen Theile von Phokis, sodaß die westliche Abdachung von den ozolischen Lokrern, die südliche von den Delphern bewohnt wurde. Vergl. p. 417 *Cas.* 5) Il. II, 519—523.

mals in der Odyssee erwähnt und gehörte zum Gebiete des Autolykos, von dessen Söhnen der junge Odysseus auf dieses Gebirge zur Jagd geführt wird [6]. Im Homerischen Hymnus auf Apollon wird der Parnassos als der schneebedeckte bezeichnet [7]. Laut der Berichte neuerer Reisenden werden seine äußersten kahlen Gipfel meist von Wolken umlagert [8]. Nordöstlich berührten die Grenzen von Phokis das vom Pindus auslaufende Gebirg Knemis, von welchem die epiknemidischen Lokrer ihren Beinamen erhalten haben [9]. Als Flüsse und Flüßchen des Landes werden genannt der Kephissos (Mauropotamo), dessen Hauptquelle bei Liläa, der Kachales, der Pleistos, der Charadros, der Herakleios [10]. Auch hatte Phokis zwei Meerbusen, den krissäischen und den von Antikirrha (Antikyra). Der wichtigste Hafen war in der späteren Zeit Kirrha, an der Mündung des Pleistos, und wird daher *ἐπίνειον τῶν Δελφῶν* genannt [11]. Ein anderer weniger benutzter Hafen hieß Mychos (*Μυχός*), wahrscheinlich nach seiner Gestalt so benannt. Man hält ihn für den gegenwärtigen Hafen von Bulis [12]. Auch Antikyra war eine Hafenstadt. Ein Vorgebirge bildete die Kirphis, eine bis an den krissäischen Meerbusen fortlaufende hohe Gebirgsmasse mit mehren Gipfeln, welche als Ausläufer des Parnassos zu betrachten ist [13]. Nach Dodwell's Vermuthung machte einst die Kirphis den vorzüglichsten Theil des Gebietes der von Äschines erwähnten Akragallidä oder Kraugallidä aus [14]. Trotz der Gebirge hatte das Land reichliche Producte verschiedener Art, namentlich Weizen, Öl und Wein [15], Heerden Schafe und Rinder, Trappen und Perlhühner, Gänse, eine Menge Wiedehopfe, wie solches Geflügel noch von neuern Reisenden daselbst gefunden worden ist [16]. An Wild verschiedener Art konnte es in den Gebirgswäldern nicht fehlen, ferner Purpurschnecken (daher viel Purpurmuschelfischerei, namentlich in der krissäischen Bucht), Coccus oder Hys, besonders viel Helleboros, in mineralogischer Hinsicht schwarzer, blauer und grüner Marmoe, Salz- und Heilquellen [17]. Übrigens hatten mehre der hochliegenden Bergstädte Wassermangel und mußten sich aus dem am Fuße des Berges vorüberströmenden Flusse versorgen. Im Allgemeinen hatte Phokis gesunde Luft, namentlich im Frühjahr, Sommer und Herbst [18]. Die Hitze des Sommers wurde durch die mit Schnee bedeckten Gipfel der Gebirge gemäßigt. Dagegen hatten die Bergstädte im Winter nicht selten heftige Stürme zu bestehen: auch entluden sich im Sommer leicht starke Gewitter, wie überhaupt in Gebirgsgegenden. Daher ist es wol begreiflich, wie einst die Scharen des Xerxes sowol als die des Brennus auf den Höhen des Parnassos durch ein mächtiges Gewitter mit Blitz und Donner in Schrecken gesetzt werden, ja wie durch ein starkes Gewitter mit heftigen Regengüssen von den Gipfeln des Parnassos sich Felsblöcke ablösen und auf diese Barbaren herabrollen konnten [19].

§. 2. Topographie: Wir gehen vom Meere aus landeinwärts, von Süd und Südwest nach Norden und Nordosten, und betrachten zunächst die alte Hafenstadt Kirrha (das *ἐπίνειον τῶν Δελφῶν*) am linken Ufer der Mündung des Flusses Pleistos, nach Strabon 80 Stadien von Delphi entfernt [20]. Mehr als einmal war diese Stadt religiöser Angelegenheiten wegen in Conflict gerathen und hatte vieles Drangsal zu bestehen. Namentlich hatte sie in Gemeinschaft mit den Akragallidä (von Äschines beide *γένη παρανομώτατα* genannt) gegen den Apollinischen Tempel und die Schätze desselben gefrevelt, ebenso gegen die Amphiktyonen, worauf sie durch diese bestraft wurde [21]. Von Kirrha ist die von Homer erwähnte Stadt Krissa zu unterscheiden mit der krissäischen Ebene und den Plätzen zur Feier der großen pythischen Spiele. Diese große Ebene, von Kirrha bis Amphissa reichend, gehörte einestheils zum geweiheten Boden (*τέμενος*) des Gottes (als Brachland, welches nie bearbeitet werden durfte), anderntheils war sie einem fruchtbaren Garten ähnlich und bietet noch gegenwärtig dem Wanderer ein anmuthiges Panorama dar [22]. Krissa bestehet noch jetzt unter dem Namen Krisso und hat einen Hafen [23].

---

6) Odyss. XIX, 394. 432. 466. 7) V. 282. Seine Höhe haben die neueren Reisenden auf 2400 Metres über dem Meere angegeben. Vergl. K. G. Fiedler, Reise durch alle Theile Griechenlands. 1. Th. S. 143 fg. 8) Ulrich, Reisen und Forschungen in Griechenland. 1. Th. S. 17 fg. 9) *Strab.* IX, 3, 418. Diese nördlichen Grenzgebirge hatten Engpässe (*παρόδους στενάς*), welche die Einfälle der Thessaler erschwerten. *Strab.* l. c. *Paus.* X, 1. 2. 10) Vergl. *Paus.* X, 3, 2 sq. *Strab.* IX, 3, 424 *Cas.* H. N. Ulrich (Reisen in Griechenland. 1. S. 8) erwähnt noch einen kleinen reißenden Salzstrom, der am Fuße der Kirphis entspringt. 11) *Paus.* X, 8, 5. Vergl. Ulrich a. a. O. S. 8—10. 12) Vergl. Wheler 4. Bd. S. 324. Plinius (H. N. IV, 4) erwähnt den partus Chalaeon. 13) Die Kirphis heißt jetzt *τῆς Κεσφίνας τὸ βουνὸ*, vom Dorfe Kesphina. Als besondere Theile und Gipfel werden genannt: *τὸ Παλουκάκι, Βελιάουνα* oder *Κρυψῖνα, 'Ομαλαῖς, Ζεμενό* u. m. a. Vergl. Ulrich a. a. O. S. 9. Anm. 28. Über die Höhle der Kirphis als Aufenthaltsort eines großen Ungeheuers im Alterthume vergl. Dodwell, Reise durch Griechenland. übers. von Sickler. 1. Bd. 1. Abth. S. 252 fg. 14) *Aeschin.* contr. Ctesiph. §. 107. ed. *Bekk.* Vgl. Dodwell, Reise durch Griechenland. übers. v. Sickler. 1. Bd. 1. Abth. S. 253. Kirphis war auch eine Stadt (*Strab.* IX, 3, 416), und wie Dodwell meint, die Hauptstadt der Akragallidä. 15) *Theophr.* Hist. pl. VIII, 8, 2. *Paus.* X, 32, 3. 33, 4. 36, 1. Vergl. Homer, Hymnus auf Apoll. V. 438. 16) *Paus.* X, 34, 1. Vergl. Dodwell a. a. O. S. 208. Ulrich a. a. O. S. 9 fg.

17) *Paus.* X, 32, 3. 36, 1. 37, 5. *Scyl.* p. 14. *Theophr.* H. pl. IX, 9. Vergl. *Clarke*, Trav. VII, 248. *Holland*, Trav. Kp. 19. Die Purpurmuschelfischerei fand auch an der Küste Böotiens statt. Hier zugleich Meerschweinjagd. Vergl. Kruse, Hellas. 1. Th. S. 383. Der schwarze Marmor war ein festes Gestein und wurde zum Bau der Mauern verwendet. So waren die Mauern von Ambrysos aus diesem Material; s. Kruse a. a. O. 18) Vergl. *Paus.* X, 33, 2. 19) *Herod.* VIII, 37. 38. *Justin.* XXIV, 8, 6—10. 20) *Strab.* IX, 3, 418 *Cas.* Vergl. *Paus.* X, 8, 5 und Fiedler, Reise durch alle Theile Griechenlands. 1. Th. S. 143 fg. 21) *Aeschin.* contr. Ctes. §. 107 sq. ed. *Bekk.* Auch war dieselbe einst von dem sikyonischen Herrscher Kleisthenes zerstört worden. 22) Ulrich a. a. O. S. 16. „Eine weite Ebene, fast so flach wie der Meeresspiegel, dehnt sich vor dem Auge aus, geschmückt mit dem schönsten und fruchtbarsten Ölwalde Griechenlands und üppigen Weingärten und Kornfeldern." S. 17: „Dieses große und fruchtbare Thal, die jetzige *κάμπος τοῦ χρυσοῦ*, ist die krissäische Ebene, deren Fruchtbarkeit Strabon rühmt und sie die glückliche nennt. *Strab.* IX, 2, 418 *Cas.* *τὸ Κρισσαῖον πεδίον εὔδαιμον.* 23) Vergl. Kruse, Hellas. II, 2. S. 47—52.

Der wichtigste Punkt des Landes war Delphi, auch als Mittelpunkt von Hellas, ja der ganzen Erde betrachtet [24]). Die Stadt gewährte den Anblick eines Amphitheaters, indem die Häuserreihen terrassenförmig emporstiegen [25]). Die *Πυϑὼν πετρήεσσα* ist schon dem Homerischen Epos bekannt und wird so bezeichnet, weil sie auf einer felsigen Höhe des Parnassos lag (*πετρῶδες χωρίον* von Strabon genannt). Von der krissäischen Ebene aus gewährte der Anblick der Stadt mit ihrer aus Schluchten, Felswänden und hohen Berggipfeln bestehenden Umgebung einen großartigen, aber auch zugleich schauerlichen, zu tiefem Ernst stimmenden Anblick (s. die Abbildung in Fiedler's Reise durch Griechenland. 1. Th. S. 144. Taf. II). Ausführlicher ist hierüber in den Art. Delphi und Parnassos gehandelt worden. Über den gegenwärtigen Zustand dieser Örtlichkeiten haben viele Reisende Bericht erstattet [26]). Das heutige Dorf Kastri zeigt verschiedene Trümmer alter Bauwerke. Besonders waren hier auch die sogenannten Schatzhäuser (*ϑησαυροί*) von Wichtigkeit, welche von einzelnen Staaten und Fürsten aufgeführt und dann im Verlaufe der Jahrhunderte mit Weihgeschenken, Kunstwerken und Kleinodien aller Art angefüllt worden waren [27]). Von Delphi aus aufwärts nach den Höhen des Parnassos gelangte man zur korykischen Grotte (*ἄντρον Κωρύκιον*, s. Parnassus). Am Parnassos in der Nähe von Delphi lag auch Kyparissos, welche Stadt ursprünglich Eranos genannt, jenen Namen entweder von dem Kyparissos, einem Sohne des Minyas, oder von den hier in Menge wachsenden Kypressen erhalten haben soll [28]). Ambryssos (auch *Ἄμβρυσσος* genannt), 60 Stadien von Stiris nordwestwärts, lag am Parnassos, auf der der Stadt Delphi entgegengesetzten Seite. Im Gebiete derselben wuchs viel Gesträuch, welches man *κόκκος* nannte (die Galater in Kleinasien aber *ὗς*). Nach dem Berichte des Pausanias entstand in der Frucht dieses Gesträuches ein Insekt, dessen Blut zum Färben der Wolle gebraucht wurde [29]). Die Thebäer hatten die Stadt mit einer doppelten Mauer umgeben, als sie sich zum Kampfe gegen Philippos von Makedonien erhoben [30]). Es sind noch einige Inschriften der *βουλή* und *ἐκκλησία* dieser Stadt vorhanden [31]). Pausanias fand hier noch viele zerbrochene Marmorstatuen [32]). Von hier aus gelangte Pausanias aufwärts nach Antikyra, durch seine Nießwurz selbst bei den Römern allgemein bekannt. Auf dem Wege dahin fand Pausanias einen von den Ambryssern heilig verehrten Tempel der Artemis Dictinnäa, deren Statue aus schwarzem Marmor in äginetischem Style gearbeitet war. Antikyra soll in der älteren Zeit Kyparissos geheißen haben. Die Bewohner derselben wurden zwei Mal vertrieben, das erste Mal durch Philipp von Makedonien, das andere Mal durch den römischen Feldherrn Atilius. Die Gebirge oberhalb der Stadt bezeichnet Pausanias als sehr felsig, und hier wuchs der *ἐλλέβορος*. Auf dem Markte der Stadt fand Pausanias eherne Statuen; auch hatte die Stadt einen Hafen mit einem Heiligthum des Poseidon [33]). In ihrer Nähe befand sich die Stadt Medeon, so benannt nach dem Sohne des Pylades und der Elektra. Zur Zeit des Strabon noch existirend, zeigte sie dem Pausanias nur Ruinen [34]). Hierauf folgten Pharygion, Abä und Bulis mit einem sieben Stadien entfernten Hafen, deren Bewohner besonders von Purpurmuschelfischerei lebten [35]). Wir kommen auf diese Städte weiter unten zurück. Wichtiger war die uralte Stadt Panopeus, auch Phanoteus genannt (auch *Φανότη* und *Φανότεια*), von welcher noch gegenwärtig Ruinen cyklopischer Bauart erhalten sind [36]). Auch Daulis (*Δαυλίς*, *Δαυλία*, äolisch *Αὐλίς*) war eine uralte Stadt, östlich von Delphi, auf einem steilen Felsenhügel, sodaß es für unüberwindlich gehalten wurde [37]). Hier soll einst Tereus geherrscht haben und der Mythos von der Philomele und Prokne wird hieher versetzt [38]). Von der Akropolis dieser Stadt sind noch beträchtliche Ruinen cyklopischer Bauart vorhanden, welche Dodwell veranschaulicht hat [39]). Das heu-

---

über Krissa und Kirrha vergl. Zeitschrift für Alterthumswissenschaft. 1844. 5. S. 40. Allgem. Schulzeit. 1832. II. Krause, Pythien. S. 15 fg. Von neueren Reisenden vergl. *E. D. Clarke*, Trav. T. VII, 218 sq. *Pouqueville*, Voyag. T. I. p. 115. T. III. p. 5. 242. 243. 251. *Dodwell*, Views and Descr. Cycl. pl. 37 gewährt Abbildungen der Ruinen der Ebene und des Golfes von Krissa.

24) Vergl. *Eurip.* Ion. v. 5. 223. Orest. v. 331. Schol. ibid. *Strab.* IX, 3, 419 *Cas.* *Just.* XXIV, 6, 6. 7. Laut eines Mythos hatte Zeus zwei Adler oder zwei Raben, den einen von Osten, den andern von West entlassen und zu Delphi waren dieselben zusammengetroffen. *Strab.* l. c.

25) *Strab.* IX, 3, 418 *Cas.* *τὸ δὲ νότιον (πλευρὸν) οἱ Δελφοί, πετρῶδες χωρίον ϑεατροειδές, κατὰ κορυφὴν ἔχον τὸ μαντεῖον καὶ τὴν πόλιν, σταδίων ἑκκαίδεκα κύκλον πληροῦσαν.*

26) *Spon et Wheler*, Voyag. T. II. p. 70 sq. *Ed. Dodwell*, Class. Tour. T. I. p. 199. übers. von Sickler. 1. Th. 1. Abth. S. 220 fg. u. Views and Descript. cyclop. etc. pl. 32—46. *Clarke*, Trav. T. VII. p. 241 sq. *Leake*, T. II. p. 535 sq. Ulrich a. a. O. S. 16 fg. C. G. Fiedler, Reise durch alle Theile Griechenlands. 1. Th. S. 143 fg., mit einer Abbildung des Parnassos und der Stadt Delphi.

27) *Strab.* IX, 3, 419 *Cas.* *πρότερον δ' ὑπερβαλλόντως ἐτιμᾶτο· δηλοῦσι δ' οἵ τε ϑησαυροί, οὓς καὶ δῆμοι καὶ δυνάσται κατεσκεύασαν, εἰς οὓς καὶ χρήματα ἀνετίϑεντο καϑιερωμένα καὶ ἔργα τῶν ἀρίστων δημιουργῶν.* Vergl. *Paus.* X, 11, 1 sq.

28) *Steph. Byz.* s. v.

29) *Paus.* X, 36, 1. 2.

30) Ib. l. c. Über die cyklopischen Mauern dieser Stadt aus der ältesten Zeit vergl. Leake, Morea. I. Bd. S. 368. Kruse, Hellas. I. Bd. S. 368.

31) Vergl. Leake 2. Bd. S. 535 fg. und *Hobhouse*, Trav. through Albania etc. T. I. p. 257.

32) *Paus.* X, 36, 2.

33) Ib. X, 36, 3. 4. Leake (Travels etc. T. II. p. 539) fand hier noch die Ruinen der Stadt, auch eine Inschrift, welche die Stadt als *πόλις Ἀντικυρέων* erwähnt mit einem Synedrion und einem Archon. Ein kleines Städtchen in der Nähe von Antikyra war auch Marathos, welches von Strabon (IX, 3, 423 *Cas.*) erwähnt wird.

34) *Strab.* IX, 410. 423 *Cas.* *Paus.* X, 37, 2. *Steph. Byz.* s. v.

35) *Paus.* IX, 37, 2.

36) Vergl. *Ed. Dodwell*, Views and descriptions cyclopian or Pelasgic remains. pl. 46. Erkl. p. 23. Über diese Stadt haben wir bereits in dem betreffenden Artikel gehandelt.

37) *Paus.* X, 4, 5.

38) *Strab.* IX, 3, 423 *Cas.*

39) Views and descript. cycl. of Pelasgic remains. pl. 44. 45. Vergl. Ulrich a. a. O. S. 149 fg. Dodwell, Reise in Griechenland. übers. von Sickler. 1. Bd. 1. Abth. S. 267 fg. gibt eine anmuthige Beschreibung des gegenwärtigen Ortes Daulis und seiner Bewohner. S. 271: „Die Akropolis ist auf allen Seiten von Abgründen umgeben und hat nur einen einzigen Zugang, der gegen den Parnassos hin gewendet ist. Sie ward durch vier-

tige Daulia liegt am Fuße jener Anhöhe. Die nur von Strabon erwähnte Stadt Kirphis lag an dem Abhange des gleichnamigen Berges oder in dessen Nähe. Stiris befand sich in einem kleinen Flußthale, welches noch gegenwärtig das Thal von Stiri heißt[40]). Ein kleines Städtchen, Trachis, lag nahe bei Lebadea. Anemoria (Ἀνεμώρεια, Windort, auch Ἀνεμώλεια genannt) bildete die Grenze zwischen dem Gebiete der Delpher und Phoker, seitdem die ersteren durch die Lakedämonier von der Gemeinschaft der Phoker getrennt worden waren. Einst stürzte ein Felsenabhang vom Parnassos auf dieselbe herab[41]). Hyampolis (ursprünglich Ὑάντων πόλις) lag oberhalb Orchomenos in einem Engpasse, in welchem einst die Phoker durch eine Kriegslist einen Sieg über die Thessaler errungen hatten, und grenzte auch an Opus, die Metropolis der epiknemidischen Lokrer[42]). Diese Stadt war von den Persern zerstört, später aber wieder aufgebaut worden. Pausanias fand daselbst noch die Agora, das Theater, die Stoa des Hadrianus, ein Buleuterion, eine Wasserleitung, sowie einen Tempel der Artemis Ageläa[43]). Leake hielt die Überreste nördlich vom heutigen Ort Bogdhâni für Ruinen des alten Hyampolis[44]). Abä (Ἄβαι) soll von Abos, einem Enkel des Danaos, angelegt worden sein, war also eine Gründung der Argeier und besonders durch ein Apollinisches Orakel berühmt. Durch die Perser war der Tempel vernichtet worden. Am phokischen Kriege hatte sie keinen Theil genommen und blieb deßhalb verschont. Die Römer gewährten ihr die Autonomie, um ihre Verehrung des Apollon dadurch zu bekunden[45]). Das Orakel dieses Tempels war einst selbst von Krösos um Rath befragt worden[46]). Die Ruinen von Abä erkennt man noch westlich von dem gegenwärtigen Ort Exarkhô[47]). Nach Abä und Hyampolis führte eine Bergstraße von Elateia aus. Auch gelangte man auf der Straße von Orchomenos nach Opus hierher, woraus man die Lage von Abä genau erkennen kann[48]). Pausanias sah hier noch die Reste des alten Tempels, auch fand er daselbst noch ein Theatron und eine Agora[49]). Hadrian ließ der Stadt einen neuen Tempel erbauen und gab ihr die alten Statuen der Leto, des Apollon und der Artemis zurück[50]). Kleonä lag in der Nähe von Hyampolis[51]). Der Ursprung der Stadt Lykoreia (Λυκώρεια) wird auf die älteste Mythenzeit zurückgeführt, Parnassos, ein Sohn der Nymphe Kleodora, soll dieselbe nach eingetretener Deukalionischer Fluth auf den Höhen des Parnassos gegründet haben. Man sei nämlich bei wachsender Flut dem Geheul der Wölfe (λύκων ὠρυγαῖς) nachgegangen und sei so auf die Höhen des Parnassos gekommen, daher der Name der Stadt[52]). Der etwas umgestaltete Name Liâkura (ἡ Λιάκουρα, spr. Liâkura) wird gegenwärtig von den Umwohnern für den ganzen Parnassos mit allen seinen Gipfeln und Hochthälern gebraucht. Den höchsten Gipfel desselben nennt man Lykéri (τὸ Λυκέρι). Die Hirten daselbst halten ihn für den höchsten Gipfel der Erde[53]). Südlich von Lykoreia lag Tithorea (Τιθορέα, πόλις Τιθορέων), achtzig Stadien von Delphi entfernt, von wo aus der Fußweg nach dieser Bergstadt über den Parnassos unter den Phädriaden hin an der korykischen Höhle vorüberführte (s. Parnassus). Der Fahrweg betrug etwas mehr. Der Name der Stadt wurde von dem der Nymphe Tithorea abgeleitet[54]). Herodot bezeichnet diese Stadt mit dem Namen Neon (Νέων) und nennt den einen Gipfel des Parnassos Tithorea. Bakis aber bezeichnete die Bewohner der Stadt mit dem Namen Tithoreä[55]). Späterhin verschwand der Name Neon gänzlich und Tithorea blieb als Benennung der Stadt, nicht des Berggipfels[56]). Pausanias sah hier noch ein Theatron und die Einfassung eines ältern Marktes (ἀγορᾶς ἀρχαιοτέρας). Hier befand sich auch ein denkwürdiger Hain der Athene mit einem Tempel und einer Statue der Göttin. Ferner war hier ein Denkmal der Antiope und des Phokos[57]). Unterhalb der Stadt strömte der Fluß Kachales vorüber, welcher den Bewohnern Trinkwasser gewährte[58]). Siebenzig Stadien oberhalb der Stadt befand sich ein Tempel des Asklepios, welcher nicht allein von den Tithoreern, sondern von allen Phokern besucht und verehrt wurde. Vierzig Stadien weiter gelangte man zu einem Heiligthum der Isis, das heiligste (ἁγιώτατον) unter allen, welche von den Griechen der ägyptischen Göttin geweiht worden waren[59]). Noch gegenwärtig findet man bedeutende Ruinen von Tithorea, sowie auch die Stufen, welche zur hochgelegenen Stadt führten[60]). Unterhalb Tithorea lag ein Ort Patronis (Πατρωνίς), nach welchem sich Hortensius, Sylla's Unterfeldherr, von Tithorea aus, begab und sich dann mit der Macht des Sylla vereinigte[61]). Ledon (Λέδων), eine der kleineren Städte, welche erst durch den heiligen Krieg namhaft wurden, war auch als Geburtsort des Philomelos, des Urhebers jenes Krieges, noch bekannter geworden. Zur Zeit des Pausanias hatten die Bewohner (Λεδόντιοι) den gänzlich herabgekommenen und verfallenen Ort verlassen und etwa 70 an der Zahl sich am Kephissos angesiedelt, wo sie der

---

eckige Thürme vertheidigt, die sich ringsum bis an die Felsenwände erstreckten und aus der Mauer vorsprangen. Von diesen Thürmen sind die unteren Theile noch übrig."

40) *Paus.* X, 35, 5. Die Einwohner hielten sich für Athenäer, von den Steiriern in Attika stammend. *Paus.* l. c. 41) *Strab.* IX, 3, 423 *Cas.* 42) *Herod.* VIII, 28. *Strab.* IX, 3, 416 *Cas.* 43) *Herod.* VIII, 34. *Diod.* XVI, 56. Vergl. *Xenoph.* Hell. VI, 4. *Paus.* X, 35. 44) Leake 2. Bd. S. 267 fg. 45) *Paus.* X, 35, 1 sq. 46) *Herod.* I, 46. VIII, 27. 33. 47) Vergl. Leake a. a. O. 48) *Paus.* X, 35, 2. 49) Ib. l. c. 50) Ib. l. c. 51) *Plutarch.* de virt. mul. p. 244 *D.*

52) *Paus.* X, 6, 1. Über die Stelle, wo diese Stadt gelegen habe, gibt Ulrich (a. a. O. S. 120) einige Vermuthungen. 53) Vergl. Ulrich a. a. O. S. 121 fg. 54) *Paus.* X, 32, 6. 55) *Herod.* VIII, 33. *Paus.* X, 32, 6. 7. 56) *Paus.* l. c. 57) *Paus.* l. c. 58) *Paus.* X, 32, 7. Zur Zeit des Plutarchos muß Tithorea größer als früher gewesen sein; *Plut.* Syll. c. 15 von der Zeit und dem Feldzuge des Sylla gegen Mithridates: *ὑπ' αὐτὴν τὴν Τιθορέαν οὔπω τοσαύτην πόλιν οὖσαν, ὅση νῦν ἐστιν, ἀλλὰ φρούριον ἀπορρῶγι κρημνῷ περικοπτόμενον, εἰς ὃ καὶ πάλαι ποτὲ Φωκέων οἱ Ξέρξην ἐπιόντα φεύγοντες ἀνεσκευάσαντο καὶ διεσώθησαν.* 59) *Paus.* X, 32, 7. 8. 60) s. *Ed. Dodwell*, Views and descript. of Cycl. or Pelasg. remains. pl. 42. 43 und dess. Reise in Griechenland. Übers. von Sickler. I. Bd. 1. Abth. S. 249. Vergl. Leake 2. Bd. S. 78. 61) *Plut.* Sylla. c. 15.

Gesammtheit ihrer Wohnungen wiederum den Namen Ledon ertheilten. Auch dieser neue Ort gehörte zum σύλλογος κοινὸς der Phoker [62]. Vierzig Stadien oberhalb des Kephissos fand Pausanias noch Alles, was von dem alten Ledon übrig war, welche, wie er glaubte, ihren Namen von einem Autochthonen erhalten hatte [63]. In südwestlicher Richtung von Ledon lag Amphiklea, von Herodot Amphikaia genannt, von den Amphiktyonen einst Ophiteia. Die beiden letztern Namen verschwanden wieder und nur Amphikleia behauptete sich [64]. Sie wurde von den Persern zerstört und später nochmals durch den phokischen Krieg [65]. Diese Stadt war besonders durch ein Adyton des Dionysos bekannt, in welchem den Schlafenden Mittel gegen die betreffende Krankheit mitgetheilt wurden [66]. Die demokratische Verfassung der Stadt wird durch eine Inschrift bezeugt, welche Leake in den Ruinen der Akropolis der alten Stadt fand [67]. Man nennt gegenwärtig diese Ruinen mit dem oft wiederkehrenden Namen Paleókastro [68]. Südwestlich von Amphikleia lag Charadra (Χάραδρα), eine kleinere, von den Persern zerstörte Stadt am Flüßchen Charadros, von welchem es seinen Namen erhalten hatte, auf einer Höhe, gegen 20 Stadien von Lilaia entfernt. Der bezeichnete in den Kephissos mündende Fluß gewährte ihr Trinkwasser [69]. Lilaia, welche Stadt von der Lilaia, einer der Najaden, Tochter des Kephissos, ihren Namen erhalten haben sollte, lag ebenso, wie Tithorea und Lykoreia, auf dem Parnassos, war von Delphi eine Tagereise entfernt. Pausanias schätzt den Weg auf 180 Stadien. Es kam nämlich hier darauf an, ob man den Weg über den Parnassos nahm oder nicht, ob man ihn im Sommer oder im Winter machte [70]. Zwei Mal hatte diese Stadt Unglück von Makedonien zu dulden. Das zweite Mal war sie von Demetrios belagert worden, hatte sich dann nach abgeschlossenem Vertrag ihm ergeben und eine Besatzung erhalten. Allein der muthige Patron versammelte alle rüstigen Männer, griff diese Besatzung an, bewältigte sie und nöthigte sie abzuziehen, wofür ihm die Bewohner von Lilaia eine Ehrenstatue zu Delphi aufstellten [71]. Zur Zeit des Pausanias hatte Lilaia noch ein Theater, eine Agora und Bäder, auch Heiligthümer des Apollon und der Artemis mit aufrechtstehenden Bildwerken dieser Gottheiten von attischer Arbeit, aus pentelischem Marmor [72]. Lilaia zeichnete sich im Frühjahr, Sommer und Herbst durch eine erquickende, gesunde Luft aus, weniger war dieselbe im Winter günstig, wegen der hohen Gipfel des Parnassos und der starken Winde [73]. Noch gegenwärtig bieten sich bedeutende Ruinen dieser Stadt dar, sowie Überreste der Stufen, welche den Berg hinaufführten [74]. Diese Ruinen führen ebenfalls den Namen Paläokastro. Tithronion (Τιθρώνιον, bei Livius Titronon), nordwärts von Amphikleia 50 Stadien entfernt, in einer Ebene gelegen, mit Hain, Tempel und Altären des Apollon, gehörte zu den kleineren Städten, welche von den Persern zerstört wurden [75]. Ebenso die benachbarte Stadt Drymaia (Δρυμαία bei Pausanias, Δρύμος bei Herodot, Δρυμία bei Stephan Byz.), welche von Tithronion nur 20, von Amphikleia 80 Stadien entfernt war [76]. Hier war ein Tempel der Demeter Thesmophoros und es wurden ihr zu Ehren alljährlich hier Thesmophorien begangen [77]. Die frühern oder frühesten Bewohner waren die Nauboleer (Ναυβολεῖς, *Paus.* l. c.). Achtzig Stadien von Amphikleia lag Triteia (Τρίτεια, Τρίτη, Τριτέας), an der Grenze von Phokis und der ozolischen Lokrer [78]. Parapotamii lag am Kephissos in der Nähe von Panopeus, Chäronea und Elateia und wurde nach seiner Zerstörung nie wieder aufgebaut [79]. Elateia war nächst Delphi die bedeutendste und namhafteste Stadt des Landes, 180 Stadien von Amphikleia entfernt, welchen Weg man größtentheils auf einer vom Kephissos durchströmten Ebene zurückzulegen hatte [80]. Durch ihre Lage an den Engpässen beherrschte sie Phokis und Böotia und ihr Besitz war deshalb von höchster Wichtigkeit [81]. Ihre Gründung wird auf den Elatos, einen Sohn des Arkas, zurückgeführt [82]. Hier wurde die Athene Kranaia verehrt, deren Tempel 20 Stadien von der Stadt auf dem gleichnamigen Berge lag, welcher einen Zweig des Knemis bildete. Auch Elateia war durch die Perser verbrannt worden und konnte nach Beendigung des heiligen Kriegs einer zweiten Zerstörung nicht entgehen [83]. Dieselbe war jedoch bald darauf wiederhergestellt worden, hatte aber im Verlaufe der Zeit noch Vieles von den Makedoniern zu dulden. Die Belagerung des Kassandros wurde durch den Olympiodoros vereitelt. Dann wurde der Demos der Stadt durch Philippos, den Sohn des Demetrios, aufs Äußerste gebracht, welcher zugleich die einflußreichsten Bürger durch Bestechung gewonnen hatte, wodurch die Stadt in seine Gewalt kam. Der römische Feldherr Titus Quintius Flaminius, welcher den hellenischen Staaten die Freiheit verkündigt hatte, ließ bei seiner Ankunft in Phokis den Bürgern zu Elateia sagen, daß sie von den Makedoniern abfallen sollten. Allein da die Behörden (οἱ ἔχοντες τὰς ἀρχὰς, bei Livius principes Elatensium) und die Mächtigsten der Stadt, welche dieselbe verrathen hatten, den

62) *Paus.* X, 33, 1. 2. 63) *Paus.* l. c. 64) *Paus.* X, 33, 5: ταύτην τὴν Ἀμφίκλειαν ἐλυμήναντο οἵ τε ἐπιχώριοι τῷ ὀνόματι καὶ Ἡρόδοτος μὲν Ὀφιτείαν (zu lesen Ἀμφίκαιαν) ἐκάλεσεν, ἑπόμενος τῷ ἀρχαιοτάτῳ τῶν λόγων· Ἀμφικτύονες δὲ δόγμα ἐπὶ τῇ τῶν πόλεων ἀπωλείᾳ τῶν ἐν Φωκεῦσιν ἐξενεγκόντες, ὄνομα ἔθεντο αὐτῇ Ὀφιτείαν. *Herod.* VIII, 33: καὶ Ἀμφίκαιαν καὶ Νέωνα κτλ. Vergl. die Interpreten zu *Herod.* l. c. und zu *Paus.* l. c. 65) *Herod.* l. c. *Paus.* l. c. 66) *Herod.* l. c. *Steph. Byz.* s. v. Ἀμφίκλεια. 67) *Leake*, Travels in Northern Greece. T. II. p. 74. *Gell*, Itinerary of Greece. p. 211. Münzen dieser Stadt s. bei *Mionnet*, Descr. de med. T. II. p. 96. N. 19. 68) *Leake* l. c. 69) *Paus.* X, 33, 2. 70) *Paus.* l. c. 71) *Paus.* X, 33, 2. 3. 72) *Paus.* l. c.

73) *Paus.* X, 33, 2. 74) *Ed. Dodwell*, Views and descr. of Cyclop. or Pelasg. Rem. pl. 38. *Leake*, Travels. T. II. p. 74. 75) *Paus.* X, 3, 2. *Liv.* XXVIII, 7. 76) *Paus.* X, 3, 2. 33, 6. *Herod.* VIII, 33. *Steph. Byz.* s. v. Livius (l. c.) setzt die Stadt Drymas in das benachbarte Gebiet von Doris. 77) *Paus.* l. c. 78) *Herod.* VIII, 33. *Paus.* X, 33. 34. *Steph. Byz.* s. v. Τρίτεια. 79) *Paus.* X, 33, 1. *Plut.* Syll. c. 16. *Strab.* IX, 424 *Cas.* 80) *Paus.* X, 34, 1. 81) *Strab.* IX, 418 *Cas.* u. 424. 82) *Paus.* X, 34. *Steph. Byz.* s. v. 83) *Paus.* X, 34, 2.

Makedoniern treu blieben, so konnte er sich derselben nur durch Gewalt bemächtigen, was er durch Belagerung bewirkte [84]). Späterhin leisteten die Elateier dem Taxilas (bei Plutarch *Ταξίλλης*), Feldherrn des Mithridates, tapfern Widerstand, weshalb ihre Stadt von jenem nicht genommen werden konnte [85]). Dafür erhielten sie von den Römern ihre volle Freiheit. Bei dem Überfalle durch die Räuberhorden der Kostoboken (*Κασταβώκων τῶν ληστικῶν*), welche zur Zeit des Pausanias in Phokis eingefallen waren und auch Elateia angriffen, zeichnete sich im Kampfe gegen dieselben vor Allen der Olympionike Mnesibulos aus dieser Stadt durch Tapferkeit aus, welcher, nachdem er eine große Zahl jener Barbaren erlegt hatte, endlich selbst den Tod fand. Zu Elateia war ihm an der Straße eine Ehrenstatue errichtet worden [86]). Die Agora von Elateia war schauwürdig, auch war hier der Gründer der Stadt Elatos auf einer Stele stehend vorgestellt [87]). Auch hatte Asklepios hier ein Heiligthum; die Statue des Gottes war ein Werk der Plastiker Timokles und Timarchides, attischer Abstammung, und war bärtig vorgestellt [88]). Am Ende der Stadt rechter Seits befand sich ein Theatron und eine alterthümliche Statue der Athene aus Erz. Man glaubte, daß diese Göttin der Stadt gegen den Taxilas beigestanden habe. Etwa 20 Stadien von der Stadt befand sich ein Heiligthum der Athene Kraneia auf einer Anhöhe, umgeben von Säulenhallen mit Wohnungen derer, welche den Cult zu besorgen hatten. Die Statue der Göttin hatten die Söhne des Polykles gefertigt. Die Göttin war in der Haltung einer Kämpfenden vorgestellt und ihr Schild glich dem der Parthenos auf der attischen Burg [89]). Dieses Bildwerk wird auch auf Münzen dieser Stadt mit der Aufschrift *ΕΛΑΤΕΩΝ* veranschaulicht [90]). Von dem Tempel der Athene Kraneia sind noch gegenwärtig beträchtliche Ruinen vorhanden, von welchen Dodwell in seinem Werke über die Reste cyklopischer Bauart eine Abbildung gewährt [91]). Kleinere phokische Städte waren ferner Pedieas (*Πεδιέας, Πεδιή*), Erochos (*Ἔρωχος*), beide durch die Perser zerstört. Die erstere scheint zwischen Neon und Trite, die andere zwischen Charadra und Tithronion gelegen zu haben [92]). Daphnus war einst eine phokische Küstenstadt, im äußersten Osten des Landes gelegen, als dasselbe noch bis an das euböische Meer reichte. Sie bildete zugleich eine Grenzscheide der epiknemidischen und opuntischen Lokrer, woraus sich ihre Lage genauer erkennen läßt. Sie war zerstört worden und zwar wol mehr als einmal und bis zur Zeit des Strabon noch nicht wieder hergestellt [93]). Zwei kleine Städtchen waren noch Echedamia (*Ἐχεδαμία*) und Phlygonion (*Φλυγόνιον*), welche ebenfalls in dem heiligen Kriege zerstört worden sind [94]). Außerdem werden noch vier Orte von Stephanos Byzant. als phokische Städte bezeichnet: Agathia (*Ἀγάθεια*), welche Hellanikos in seiner Deukalioneia erwähnt hatte, Groneia (*Γρώνεια*), Stephane (*Στεφάνη*), Hyapeia (*Ὑάπεια*), von Hyapos erbaut [95]). Das Alter derselben und ihre geographische Lage läßt sich nicht genauer bestimmen.

II. Geschichte. §. 1. Mythisches und älteste Zeit überhaupt. Phokis war schon frühzeitig den wandernden Stämmen, welche sich aus dem Norden nach Süden wandten, ausgesetzt, und scheint dadurch seine Ureinwohner größtentheils verloren zu haben. Wenigstens ist hier nicht von Autochthonen die Rede, wie in Arkadien und Attika, und die Geschichten einzelner Städte und Niederlassungen in Phokis bekunden schon frühzeitig eine mannichfache Bevölkerung des Landes. Daß die Pelasger einst hier gehaust haben, können die noch gegenwärtig vorhandenen zahlreichen Trümmer pelasgischer Bauwerke in mehren phokischen Städten, namentlich in den Bergfesten und Akropolen, darthun [96]). Daß auch die benachbarten mächtigen Minyer von Orchomenos aus wenigstens einen Theil des östlichen Phokis in ihrer Gewalt gehabt haben, ist höchst wahrscheinlich. So soll ja auch Kyparissos, ein Sohn des Minyas, die Stadt Kyparissos gegründet haben (s. oben S. 473). Vor allen waren es äolische Stämme, welche hier Platz genommen. Zu ihnen mochten auch die Hyantes gehören, welche aus Theben vor der Macht des Kadmos entwichen waren. Von ihnen wurde Hyampolis gegründet [97]). Äoler konnten aus dem benachbarten Böotien leicht übersiedeln. Auch führte eine phokische Stadt am Wege nach Delphi den Namen Äolis (*Herod.* VIII, 35). Andere Stämme konnten aus Thessalien über das Pindus- und Ötagebirge nach Phokis kommen. Dahin sind die Leleger zu rechnen, welche, ein wandernder Stamm, gewiß nicht als Ureinwohner zu betrachten sind [98]). Die Abanten, von welchen Abä gegründet wurde (s. oben S. 474), sollen aus Argos stammen und ihren Namen von Abos, dem Sohne des Lynkeus und der Hypermnestra, erhalten haben [99]). Dazu kam der achäische Stamm der Phlegyer, welcher von Orchomenos aus den größten Theil von Phokis occupirte, sodaß nun die achäische Bevölkerung die überwiegende wurde [1]). Die Elateier aber rühmten sich ursprüngliche Arkader zu sein. Denn Elatos, Sohn des Arkas, habe dem Apollon beigestanden, als die Phlegyer gegen Delphi ausgezogen. Dann sei er mit seinem Heere in Phokis geblieben und habe Elateia gegründet [2]). Der gemeinschaftliche Name Phoker (*Φωκεῖς*)

84) *Liv.* XXXII, 24. 85) Vergl. *Plut.* Sylla. c. 15. 16. Auf einer Anhöhe mitten in den Ebenen von Elateia hatte Sylla eine feste Stellung genommen. Ib. c. 16. 86) *Paus.* X, 34, 3. 4. 87) *Paus.* l. c. 88) *Paus.* l. c. 89) *Paus.* X, 34. 4. Vergl. *Strab.* IX, 3, 424 *Cas.* 90) *Paus.* l. c. Über die Münzen von Elateia s. *Mionnet*, Descr. de med. T. II. p. 98. Suppl. T. II. p. 501. N. 57. 58. Über die phokischen Münzen überhaupt T. II. p. 94—98 und Suppl. T. II p. 494—502. 91) Views and descript. of Cycl. or Pelasg. rem. pl. 40. Expl. p. 21. 92) Vergl. S. F. W. Hoffmann, Griechenland und die Griechen. I. Th. S. 510. 93) *Strab.* IX, 3, 424 *Cas.*

94) *Paus.* X, 3, 2. Vergl. *Strab.* IX, 3, 423 *Cas.* 95) *Steph. Byz.* s. v. Vergl. Hoffmann I. Th. S. 511. 96) Vergl. *Ed. Dodwell.* Views and descript. of Cyclop. or Pelasg. remains. pl. 34—46. 97) *Paus.* X, 35, 4. 98) Vergl. *Dikaiarchos* p. 5 *Huds.* 99) *Paus.* X, 35, 1. Laut einer Nachricht des Aristeides waren Thraker aus Abä ausgewandert, hatten Euböa in Besitz genommen und hier den Namen Abanten erhalten. *Strab.* X, 445 *Cas.*

1) *Paus.* X, 4, 1. Vergl. IX, 9, 1. 36, 1. 2. X, 7, 1. *Strab.* VII. p. 330. IX. p. 442. *Dion. Hal.* I, 13. 2) *Paus.* X, 34, 2.

soll dann von dem Phokos, einem Korinthier, Sohne des Denythion, entlehnt worden sein [3]. Zu diesem hatte die Sage noch einen andern Phokos als Sohn des Äakos gesellt [4]. Der Name Phokis soll sich jedoch Anfangs nur auf das Gebiet von Delphi und Tithorea erstreckt haben (s. oben Topographie. §. 1).

§. 2. Jeder griechische Staat, in welchem sich ein bedeutender Cult entwickelte, hatte diesem entsprechend auch seinen ausgebildeten Mythenkreis aufzuweisen, wodurch dem heiligen Dienste der Gottheiten der göttliche Ursprung nachgewiesen und die göttliche Weihe bestätigt werden sollte. Laut des Mythos treten die Götter mit den Sterblichen in Verkehr, diese errichten jenen Tempel, setzen Priester ein, wobei die Gottheit selbst thätig erscheint, wie Apollon bei der Gründung des pythischen Heiligthumes. Er hat dieses mit Hilfe des Trophonios und Agamedes erbauet [5]. Kretische Dorer werden zu seinen Dienern erkoren und bilden dann den Priesterstaat Kirrha, dessen Mittelpunkt das pythische Heiligthum mit seinem Orakel ist. Laut des Mythos führte der Gott diese Kreter aus dem minoischen Knossos, welche auf einer Fahrt nach Pylos begriffen waren, selbst nach Krissa und setzte sie hier als seine Priester ein [6]. Daher auch während der historischen Zeit die Bewohner von Delphi sich nicht als Phoker bezeichneten, an ihrem *κοινόν* keinen Theil nahmen, vielmehr als Dorer zu diesen als Achäern einen Gegensatz bildeten, welcher namentlich von den Spartiaten unterstützt und genährt wurde, während die Athenäer mehr die Sache der Phoker begünstigten. Daher auch Delphi von den Phokern erst in Besitz genommen werden mußte, als sie sich der Tempelschätze bemächtigen wollten. Also waren zu jenen verschiedenen ältesten Bewohnern von Phokis auch Dorer getreten, und zwar im Dienste einer dorischen Gottheit, des Apollon. Demnach finden wir in Phokis alle griechischen Hauptstämme stärker oder schwächer vertreten. Die älteren Namen jener Völkerschaften, namentlich der Hyanten, Abanten, Leleger, verschwinden später gänzlich aus der Geschichte.

§. 3. Trotz der verschiedenartigen Bevölkerung werden doch schon in sehr früher Zeit Könige von Phokis erwähnt. So wird Deion, ein Sohn des Äolos, König von Phokis genannt, dessen Gemahlin die Prokris, Tochter des Erechtheus, war [7]. Auch Deukalion wird als Herrscher dieser Region bezeichnet. So mögen hier auch die ältesten Städtegründer, wie Parnassos, Elatos, Kyparissos, die Beherrscher derselben gewesen sein (s. oben Topographie). Autolykos, mütterlicher Großvater des Odysseus, erscheint als Dynast auf oder am Parnassos (s. oben Geographie. §. 1). Die Führer der Phoker gegen Ilion, an welchem sie mit vierzig Schiffen Theil nahmen, waren Schedios und Epistrophos, Söhne des hochherzigen Nauboliden Iphitos, welche wir als ihre Fürsten zu betrachten haben [8]. Schedios war Herrscher in Panopeus, fand aber seinen Tod vor Troja, ebenso wie Epistrophos. Dem Schedios folgte Strophios, ein Sohn des Krisos, mit einer Schwester des Agamemnon vermählt. Sein Sohn war Pylades, der Freund des Orestes [9]. Panopeus und Krisos waren Söhne des Phokos: ein Sohn des Panopeus war Epeios, welcher das hölzerne Pferd vor Ilion verfertigte [10]. Alle diese Heroen waren Anakten. Einer spätern Zeit gehörte jedenfalls der von Aristoteles erwähnte phokische Herrscher (ὁ *Φωκέων τύραννος*) Krekestos an, welcher im Besitze zweier Zauberringe gewesen sein soll, durch deren Klang ihm die günstigen Momente zum Handeln angedeutet worden seien. Dennoch konnte er der Ermordung nicht entrinnen [11].

§. 4. Daß Phokis von den dorischen Wanderungen berührt worden war, läßt sich schon aus seiner Lage folgern. Doch lassen wir diese Zeit auf sich beruhen und gehen auf die Zeitperiode über, in welcher die ersten Mißhelligkeiten wegen des heiligen Gebietes zum Ausbruch kamen. Bedeutende Zwietracht finden wir bereits zur Zeit des Solon unter den einzelnen Staaten von Phokis, wegen des dem Apollon geweiheten Gebietes, welches nicht bearbeitet werden durfte. Namentlich hatten die Kirrhäer und Akragalliden, welche Äschines als *γένη παρανομώτατα* bezeichnet, schon früh Frevel an dem Apollinischen Tempel und seinen Schätzen verübt [12]. Zugleich vergingen sie sich gegen die Amphiktyonen. Diese fragten nun bei der Pythia an, welche Strafe über die Krissäer und Akragalliden zu verhängen sei. Der erfolgte Orakelspruch lautete dahin, daß diese beiden Stämme Tag und Nacht zu bekämpfen seien, ihr Land zu verwüsten und sie selbst zur Knechtschaft abzuführen. Das gesammte Gebiet derselben solle dem Apollon, der Artemis, der Leto, der Athene Pronoia geheiligt werden und für alle Zeiten unbebaut liegen bleiben. Dieses Alles wurde durch die Amphiktyonen zur Ausführung gebracht. Die Häfen wurden verschüttet und unbrauchbar gemacht, die Stadt Krissa zerstört und die Bewohner zur Knechtschaft abgeführt. So mächtig überwogen Religion und Cult alle Humanität, Mitleid und Theilnahme [13]. Zugleich wurde von den Amphiktyonen ein gegenseitiger Eid abgelegt, daß sie dieses Gebiet niemals weder selbst bebauen, noch Anderen es zu bearbeiten gestatten, sondern im betreffenden Falle mit aller Macht dem Gotte zu Hilfe kommen würden [14]. Von dieser Zeit ab hörten die Streitigkeiten wegen des heiligen Gebietes bis zum Ausbruch des phokischen oder heiligen Krieges nie auf.

---

3) *Paus.* X, 1. 1. II, 29, 2. 3. *Eustath.* ad *Dion. Per.* v. 437. p. 182. T. II. ed. *Bernh.* 4) *Paus.* X, 33, 6. 5) Hymnus auf Apoll. V. 294 fg. *Paus.* IX, 37, 3. 6) Hymnus auf Apoll. V. 396 fg. 7) *Paus.* IX, 36. X. 4. Schol. ad *Hom.* Il. XIII, 902. *Paus.* IV, 10. *Hygin.* XIV. p. 47.

8) Il. II, 517. Ein Theil der Phoker wurde, wie Thukydides (VI, 2) berichtet, auf seiner Rückkehr von Troja durch einen Sturm nach Libyen verschlagen, von wo aus derselbe dann nach Sikelien gelangte und sich hier ansiedelte. Auch nach Virgil (Aen. V, 36 sq.) waren Griechen von Troja ab nach Sikelien gekommen und hier geblieben. 9) *Paus.* II, 29, 4. 10) *Paus.* l. c. 11) Aristoteles hatte über ihn in der Staatsverfassung der Phoker gehandelt. *Aristot.* Fragm. (*περὶ τῶν τοῦ Ἀ*[illegible]) p. 262. ed. stereotyp. aus *Clem. Alex.* Strom. Lib I. p. 144. ed. *Syth.* T. I. p. 398. ed. *Potter.* 12) *Aeschin.* in *Ctesiph.* §. 107. ed *Bekk.* 13) *Aeschin.* l. c. §. 108 sq. 14) *Aeschin.* l. c. §. 109 sq. *Bekk.*

§. 5. Auch hatten die Phoker noch vor dem Einfalle der Perser in Hellas einen hartnäckigen Krieg mit den Thessalern geführt, in welchem sie empfindliche Niederlagen erlitten, aber auch glänzende Siege davon getragen. Sie waren aber auch im Verlaufe dieses Krieges durch die ihnen drohende Gefahr zu den kühnsten Entschlüssen getrieben worden und hatten diese glücklich ausgeführt [15]). Auch hatten sie sich verschiedener Kriegslisten mit Erfolg bedient. So hatten sie bei Hyampolis, wo sie den Einfall der thessalischen Reiterei erwarteten, große irdene Gefäße (ὑδρίας κεράμου) in die Erde vergraben und dieselben leicht mit Erde bedeckt. Die Reiterei langte hier an, die Rosse stürzten in die Hydrien, warfen ihre Reiter ab, welche nun von den Phokern im Hinterhalt angegriffen wurden. So erlitten die Thessaler eine große Niederlage, entbrannten aber mit desto größerem Zorn gegen die Phoker und fielen nun abermals mit einem mächtigen Heer in das Land derselben ein. Gegen dieses Heer wurden 30 Logaden abgesendet, welche nicht sowol den Kampf beginnen, als vielmehr des Nachts das feindliche Heer beobachten und dann auf dem sichersten Wege zurückkehren sollten. Allein dieselben wurden von den Thessalern angegriffen und gingen im Kampfe fast sämmtlich zu Grunde. Da ergriff die Phoker Verzweiflung, sie brachten Weiber und Kinder, alle Schätze und Kostbarkeiten, selbst die Götterstatuen, auf einem Ort zusammen, führten einen großen Holzstoß auf und stellten 30 Männer daneben hin, mit dem Auftrage, Weib und Kind und alle Schätze den Flammen zu übergeben, wenn das phokische Heer wiederum besiegt würde. So schritten sie abermals zum Kampfe gegen die Thessaler unter den Feldherrn Rhoios aus Ambryssos und Daiphanes aus Hyampolis; zugleich war der Seher Tellias aus Elis mit ihnen, welcher ebenfalls zu den Heerführern gehörte. Als die Schlacht begann und den Phokern ihr Auftrag an die 30 Männer vor die Seele trat und die wilde Einbildungskraft ihnen Weib und Kind in den Flammen vorführte, da stürzte sich jeder blind in den Kampf und es wurden von den Einzelnen die kühnsten Thaten ausgeführt (ἐς παντοῖα ἀφικνοῦντο τολμήματα) und so der glänzendste Sieg gewonnen [16]). Das Losungswort der Thessaler war „die itonische Athene,“ das der Phoker „Phokos.“ Laut des eingeholten Orakelspruches aber sollte „dem Sterblichen“ der Sieg zu Theil werden [17]), was die Phoker auf ihr σύνθημα bezogen. Von der in dieser Schlacht gewonnenen Beute weiheten sie die Statue des Apollon, des Sehers Tellias aus Elis, ihrer Strategen Rhoios und Daiphanes u. A., auch ihrer Landesheroen nach Delphi. Diese plastischen Werke waren von dem Argeier Aristomedon gearbeitet worden [18]). Auch späterhin wurde ein glänzender Sieg über die Thessaler gewonnen, wobei man von einer besondern Kriegslist Gebrauch machte. Als sich nämlich das thessalische und das phokische Heer beim Eingange nach Phokis (περὶ τὴν ἐς τὴν Φωκίδα ἐσβολὴν) einander gegenüberstanden, warteten 50 Logaden der Phoker den Vollmond ab, bestrichen sich selbst und ihre Waffen mit Kreide (Kalk, Gyps, γύψῳ) und überfielen so des Nachts unerwartet die Thessaler, welche durch den seltsamen Anblick bestürzt leicht bewältigt wurden, sodaß ein großer Theil derselben umkam. Der Urheber dieser Kriegslist war Tellias. Nach Herodot waren es nur 600 Phoker, welche auf diese Weise begypst waren, um einander des Nachts zu erkennen. Von den Thessalern sollen 4000 Mann gefallen sein, deren Waffen die Phoker erbeuteten und die Hälfte nach Abä, die andere Hälfte nach Delphi weiheten [19]). Als nun das Perserheer in Hellas eingefallen war und sich bereits vor den Thermopylen befand, und sich des Eingangs bemächtigt hatte, sandten die Thessaler, durch alten Groll getrieben, einen Herold an die Phoker und ließen ihnen sagen, „daß sie bei dem König der Perser viel vermöchten, und es nur auf sie ankomme, ob sie das Perserheer nach Phokis führen und die Bewohner in Sklaverei bringen wollten oder nicht. Wenn ihnen die Phoker 50 Talent zahlen wollten, würden sie das Perserheer von Phokis abwenden.“ Allein die Phoker gaben diesem jedenfalls trügerischen Antrage kein Gehör und traten auch nicht auf die Seite der Perser, wie die Thessaler, was sie schon aus Haß gegen diese nicht gethan haben würden. Ja, hätten sich die Thessaler zu den vereinigten Griechen gehalten, so würden, wie Herodot vermuthet, die Phoker sich ohne Bedenken aus Haß gegen die Thessaler dem Perserkönige zugewandt haben [20]). Sie antworteten also den Thessalern: „sie würden ihnen die genannte Summe nicht gewähren; denn auch ihnen stehe es ja ebenso gut, wie den Thessalern, frei, die Partei des Meders zu ergreifen: allein freiwillig würden sie keine Verräther an Hellas werden.“ Als den Thessalern diese Antwort überbracht worden war, ergrimmten sie und führten nun das Barbarenheer nach Phokis. Aus dem trachinischen Gebiet fielen sie in Doris ein, welcher Landstrich verschont blieb, da die Bewohner auf die Seite der Perser getreten waren und die Thessaler sich für sie verwandten. Als sie nun aus Doris nach Phokis gelangten, hatten sich die Bewohner des Landes bereits auf die Höhen des Parnassos begeben, welche zur Aufnahme einer großen Menschenmasse hinreichenden Raum darbieten. Die Mehrzahl hatte sich aber zu den ozolischen Lokrern gewandt, namentlich nach Amphissa oberhalb der krissäischen Ebene. Die Barbaren durchzogen nun das ganze Land Phokis unter Führung der Thessaler. Wo sie auch hingelangten, verwüsteten und verheerten sie Alles, zündeten Städte und Heiligthümer an [21]). Herodot bezeichnet folgende Städte als verbrannte: Drymos (Drymaia), Charabra, Erachos, Tethronios, Amphikaia (Amphikleia), Neon (Tithoreia), Pedieas, Triteai, Elateia, Hyampolis, Parapotamioi, Abä [22]). Hierauf trennte sich das Heer in zwei Theile, der eine wandte sich nach Attika, der andere

15) *Herod.* VIII, 27 sq. *Paus.* X, 1 sq. Daher war die ἀπόνοια Φωκική sprüchwörtlich geworden. 16) *Paus.* X, 1, 2—4. 17) *Paus.* l. c. §. 2. 18) *Paus.* l. c.

19) *Herod.* VIII, 27. *Paus.* X, 1, 5. 6. Herodot läßt die Schlachten anders auf einander folgen als Pausanias. Bei Herodot (l. c.) findet die Kriegslist mit den Hydrien in der Erde später statt als der Sieg der Begypsten. 20) *Herod.* VIII, 29. 30. 21) *Herod.* l. c. 32. 33. 22) *Herod.* l. c. 33.

nach Delphi, um sich der Schätze des Tempels zu bemächtigen[23]). Der erstere Theil war der stärkere, bei welchem Xerxes war, der letztere der schwächere. Der letztere zerstörte auf seinem Zuge noch die Städte Panopeus (s. d. Art.), Daulis und Aolis. Die Bewohner von Delphi, über das herannahende Heer bestürzt, fragen nun bei der Pythia an, auf welche Weise Rettung möglich sei, namentlich ob sie die Tempelschätze vergraben oder fortschaffen sollten. Die Antwort lautete: „der Gott werde sich selbst zu schützen wissen." Die Delpher sorgten nun nur für sich, brachten ihre Weiber und Kinder in das gegenüberliegende Achaia, sie selbst begaben sich größtentheils auf die Höhen des Parnassos und in die korykische Grotte, Andere wandten sich nach Amphissa im Gebiete der ozolischen Lokrer. In Delphi blieben nur 60 Männer und der Prophetes zurück. Als die Perser in die Nähe des Tempels gelangt waren, bemerkte der Tempelprophetes, daß die Waffen aus dem Innersten des Heiligthums sich außerhalb vor dem Tempel befanden, da es doch keinem Menschen erlaubt war, diese geweiheten Waffen anzurühren. Als nun die Barbaren schon das Heiligthum der Athene Pronoia erreicht hatten, fielen auf einmal Blitze vom Himmel auf dieselben herab: es brachen zwei Felsgipfel vom Parnassos ab und rollten auf dieselben herunter, wodurch viele zermalmt wurden; es ertönte auch aus dem Tempel der bezeichneten Göttin Schlachtruf und Kriegsgeschrei. Durch dieses Alles geriethen die Barbaren in Bestürzung. Als nun die Delpher sahen, daß sie entflohen, stiegen sie vom Parnassos hernieder und tödteten eine Menge derselben. Die übrigen entflohen nach Böotien hin: diese sollen dann ausgesagt haben, daß sie zwei Hopliten in übermenschlicher Größe bemerkt haben, von welchen sie verfolgt und viele getödtet worden seien. So Herodot[24]).

§. 6. Kurz vor dem peloponnesischen Kriege waren die Phoker in Kriegshändel mit den benachbarten Dorern verwickelt worden und hatten einen Feldzug gegen die dorische Tetrapolis, die Metropolis der Spartiaten, unternommen (Boion, Kytinion, Pindon, Erineon). Nachdem sie eine jener Städte erobert hatten, kamen die Lakedämonier den Doriern zu Hilfe und nöthigten die Phoker zu einem Vertrage, laut dessen sie die eroberte Stadt frei lassen mußten. Die Lakedämonier waren nun im Begriff, nach Sparta zurückzukehren, da eilten die Athenäer herbei, zu welchen sich 1000 Argeier und eine Schar thessalischer Reiter gesellte (welche letzteren aber in der folgenden Schlacht zu den Spartanern übergingen). Diese Macht wollte nun den Spartiaten den Rückzug abschneiden. Dadurch wurde das Treffen bei Tanagra herbeigeführt, in welchem die Spartaner mit ihren Bundesgenossen siegten[25]). Diese wandten sich nun nach Megara, zerstörten die Ländereien und kehrten über Geraneia und den Isthmos nach Sparta zurück. Am 62. Tage nach dieser Schlacht unternahmen die Athenäer einen Feldzug gegen Böotien, unter dem Oberbefehl des Myronides, besiegten die Böotier bei Oinophytoi, bemächtigten sich Böotiens und Phokis, und rissen die Mauern von Tanagra nieder. Zugleich führten sie hundert der reichsten Männer von den opuntischen Lokrern als Geiseln hinweg und vollendeten nach der Rückkehr die langen Mauern von Athen[26]). Etwas später unternahmen die Lakedämonier eine Expedition nach Phokis, bemächtigten sich des delphischen Heiligthumes und übergaben es den Delphern. Allein bald darauf, nachdem die Lakedämonier zurückgekehrt waren, eilte abermals ein attisches Heer nach Phokis, und übertrug das Heiligthum den Phokern[27]).

§. 7. Nachdem der peloponnesische Krieg vollständig sich entwickelt und die Bundesgenossen der Athener und Spartiaten sich entschieden hatten, standen die Phoker, sowie ihre Nachbarn, die Lokrer und Böotier, auf der Seite der Spartiaten und die von ihnen gestellten Truppen bestanden in Reiterei[28]). Eine bedeutende Rolle haben sie jedoch in diesem Kriege nicht ausgeführt. Nach Beendigung desselben wurden die Phoker immer wieder in religiöse Händel wegen des heiligen Gebietes verwickelt, was für dieselben um so verderblicher wurde, als sie stets in Conflict mit den Amphiktyonen kamen. Als diese ihnen einst im vierten Jahre der 105. Olympiade (circa 352 v. Chr., nach Justinus 399 u. c.) wegen Anbauung eines Stückes vom geheiligten Boden (nach Justinus, weil sie Böotien verheert hatten) eine Geldbuße auferlegt hatten, deren Größe ihre Mittel zu übersteigen schien, da trat Philomelos, ein Phoker aus der kleinen Stadt Ledon, auf, und nachdem er die Unmöglichkeit, die Summe des Strafgeldes aufzubringen, nachgewiesen hatte, ertheilte er den heillosen, ihm selbst und seinem Volke den Untergang bringenden Rath, sich der Schätze des delphischen Tempels zu bemächtigen, da ja ohnehin das Heiligthum eigentlich dem phokischen Volke angehöre. Die Phoker ließen sich bethören, gingen auf den Vorschlag ein, und so wurde Delphi occupirt und die Schätze hinweggenommen[29]). Dies geschah zur Zeit des

---

23) Herodot (l. c. 35) bemerkt, daß Xerxes die Tempelschätze von Delphi besser gekannt habe, als seine eigenen, welche er in seiner Residenz zurückgelassen habe. 24) *Liv.* VIII, 37. 38. Pausanias (X, 1, 6) berichtet, daß die Phoker nothgedrungen die Partei des Perserkönigs ergriffen, dann aber in der Schlacht bei Platää zu den Hellenen übergegangen seien. 25) *Thuc.* I. c. 107 sq. Thukydides nennt c. 107 nur drei Städte der dorischen Metropolis: Boion, Kytinion, Erineon. Ebenso *Diod. Sic.* XI. c. 79. Also war Pindon ausgeschieden oder zerstört worden. Nach Diodor (l. c.) eroberten übrigens die Phoker nicht eine jener Städte, sondern sämmtliche drei. Auch bezeichnet er den Sieg bei Tanagra als einen unentschiedenen, indem beide Heere sich ihn aneignen wollten: *συνέβη τούς τε Λακεδαιμονίους ἀμφισβητῆσαι περὶ τῆς νίκης καὶ τοὺς Ἀθηναίους.* c. 80.

26) *Thuc.* I. c. 108. Nach Diodor (XI. c. 79) geschah dies im dritten oder vierten Jahr der 80. Olympiade. 27) *Thuc.* I, 112. 28) *Thuc.* II, 9. 29) *Paus.* X, 2, 2—4. *Justin.* VIII, 1—4. Übrigens hatten sich die Herrscher der Phoker oder ihre höchsten Beamten (Plutarch nennt auch ihre Heerführer in dem heiligen Kriege *τύραννοι*) mehr als einmal der Tempelschätze bemächtigt und sogar Geld daraus schlagen lassen. *Plut. de Pyth. orac.* c. 16 und *de mulier. virt.* p. 204. ed. stereot. Über die Ursache, warum die Phoker eine so bedeutende Geldbuße erlegen sollten, hatte Pausanias keine genaue Kenntniß erhalten; denn er bemerkt darüber X, 2, 1: *οὐ δὲ ἔχω τοῦ λόγου τὸ ἀληθὲς ἐξευ-*

Prytanen Herakleides zu Delphi und des Archon Agathokles zu Athen. Dies gab nun die Veranlassung zum heiligen oder phokischen Kriege, welcher dem makedonischen Könige Philippos den Weg zur Herrschaft über Hellas bahnen sollte. Die Thebäer, welche schon früher mit den Phokern Krieg geführt hatten, ergriffen sogleich die Waffen, um den Frevel zu bestrafen, vielleicht mehr, um ihrem Grolle Genugthuung zu verschaffen. Bei Neon kam es zum Kampfe zwischen Beiden, in welchem nach Pausanias die Phoker geschlagen wurden, nach Justinus aber die Phoker siegreich waren [30]). Nach der Erzählung des Pausanias stürzte sich Philomelos nach verlorner Schlacht von einem hohen steilen Felsen und gab sich somit denselben Tod, welcher auf Tempelraub gesetzt war. Nach Justinus fiel er in der zweiten Schlacht, welche die Phoker verloren [31]). Auch beschlossen nun die Amphiktyonen gegen Alle, welche am Tempelraube Theil genommen, gleiche Strafe. Die Phoker wählten nach dem Tode des Philomelos den Onomarchos zu ihrem Heerführer, wurden jedoch abermals vom Philippos von Makedonien, welcher den Böotiern zu Hilfe gekommen war, geschlagen. Der Feldherr Onomarchos wurde hierauf von seinen eignen Kriegern im Meere ersäuft, weil sie meinten, er habe die Schlacht aus Feigheit oder Unkunde verloren. Hierauf wurde seinem Bruder Phayllos die Hegemonie übertragen, allein dieser starb bald darauf, wie ihm durch ein Traumgesicht angedeutet worden war, an der Auszehrung. Hierauf ging der Oberbefehl (welchen Pausanias als *δυναστεία* bezeichnet) auf den Phalaikos über, allein da er beschuldigt wurde, sich von den Tempelschätzen bereichert zu haben, wurde er seiner Würde wiederum enthoben, worauf er sich mit seinen Anhängern nach Kreta wandte, dort die Stadt Kydonia brandschatzen wollte, und als man seine Foderung nicht gewährte, dieselbe belagerte. Allein er selbst und ein großer Theil seiner Truppen ging daselbst zu Grunde [32]). Im zehnten Jahre gegenseitiger Befehdung machte Philippos durch seine Übermacht dem heiligen Kriege ein Ende; unter dem attischen Archon Theophilos, im ersten Jahre der 108. Olympiade, in welcher der Kyrenäer Polykles im Stadion siegte [33]). Das Resultat war ein so schreckliches, daß man kaum begreift, wie es die Denkweise wenn nicht der Gesammtheit der hellenischen Staaten, doch wenigstens der Athenäer hat zulassen können, nämlich alle phokische Städte, Abä mit seinem Orakeltempel ausgenommen, welche Stadt weder an der Tempelplünderung, noch an dem Kriege Theil genommen, sollten dem Boden gleich gemacht werden. Es wird die Härte dieses Beschlusses nur dadurch begreiflich, daß Religion, Cult, Ehrfurcht gegen die Gottheit in der hellenischen Welt damals, wenn nicht bei Allen, doch bei der Mehrzahl, noch in voller Kraft waren, daß ein Orakelspruch, welchem in jener Zerstörung Folge geleistet wurde, noch seine volle Geltung hatte, und zugleich dadurch, daß die Phoker nicht etwa einmal, sondern mehrmals und in vielfacher Beziehung gegen den pythischen Gott gefrevelt hatten und auch für die Zukunft nicht ruhen zu wollen schienen. Dazu kam der Haß ihrer alten Feinde, namentlich der Böotier und Thessaler, welchen der schlaue Philippos von Makedonien gern in dieser Angelegenheit Dienste leistete, um dieselben desto leichter zu seinen eigenen Zwecken benutzen zu können. Die Bewohner der zerstörten Städte mußten nun in Dörfern (Flecken, Gauen), deren jedes nicht mehr als 50 Häuser umfassen sollte, ihre Wohnungen nehmen. Ferner wurde den Phokern die Theilnahme am pythischen Heiligthume, sowie die zwei Stimmen in der Amphiktyonenversammlung entzogen, welche letzteren dem Philippos von Makedonien anheimfielen. So Pausanias [34]). Diodoros erzählt diese Begebenheiten mit einigen Abweichungen [35]). Ebenso Justinus [36]) und Athenäos [37]).

§. 8. Von den zerstörten Städten wurden die größern sehr bald, die kleinern etwas später, einige gar nicht wieder aufgebaut. In die hergestellten kamen die Bewohner aus den zerstreuten Flecken wieder zusammen. Die Athenäer und die Thebäer waren ihnen hierbei ganz besonders behilflich, wahrscheinlich aus Mitleid und um die auf ihnen lastende Schmach dadurch zu tilgen. Dies geschah noch vor der Schlacht bei Chäronea. An diesem Kampfe nahmen die Phoker bereits wieder Antheil, sowie sie späterhin bei Lamia und zu Kranon mit den übrigen Hellenen gegen Antipater und die Makedonier standen [38]). Ihre festen Städte und Plätze wurden fernerhin mehrmals von makedonischen Truppen besetzt, wie Lilaa und Elateia unter Demetrios und Kassandros. Dieselben wurden aber durch Entschlossenheit und Tapferkeit der Einwohner auch wieder vertrieben [39]). Am glänzendsten bewährten die Phoker ihre kriegerische Tapferkeit gegen die Galater, unter dem Heerführer Brennus, als diese gegen Hellas und insbesondere gegen Delphi anrückten, um sich der Tempelschätze zu bemächtigen. Sie tilgten dadurch ganz vorzüglich die früher sich zugezogene Schmach aus und der Sieg über diese mächtigen Horden wurde für alle Zeiten zu ihrer schönsten Apologie [40]). Zur Zeit des achäischen und ätolischen Bundes ist von den Phokern nichts Bedeutendes unternommen worden. Unter der römischen Herrschaft hatte Phokis mit Griechenland und Makedonien überhaupt gleiches Schicksal. Als Sylla den Mithridates bekämpfte und gegen den Tarilas heranzog, welcher mit seinen Heeresmassen Böotien und Phokis durchzogen und bei Elateia feste Stellung genommen hatte, auch diese Stadt selbst belagerte, widersetzten sich ihm die Elateier mit solcher Tapferkeit, daß er bis zur Ankunft Sylla's Nichts auszuführen vermochte. Deshalb erhielten auch die Bewohner dieser Stadt von den Römern ihre volle Freiheit, Selbständigkeit und Atelie [41]). Zur

---

ρεῖν, εἴτε ἀδικήσασι ἐπεβλήθη σφισίν, εἴτε Θεσσαλοὶ κατὰ τὸ ἐκ παλαιοῦ μῖσος γενέσθαι τὴν ζημίαν τοῖς Φωκεῦσιν ἦσαν οἱ πράξαντες.

30) *Paus.* l. c. *Justin.* VIII, 1, 7—10. 31) *Paus.* X, 2, 2 sq. *Justin.* VIII, 1, 8—12. 32) *Paus.* X, 2, 3. 4. 33) *Paus.* X, 3, 1.

34) *Paus.* X. 35) Libr. XVII, 26—31. 36) Libr. VIII, 1 sq. 37) Libr. VI, 231. 232. 264. 38) *Paus.* X, 4, 3 sq. 39) *Paus.* X, 33, 2. 3. 34, 1. 40) *Paus.* X, 3, 3. 41) *Paus.* X, 34, 2: *ἐλευθέρους ὄντας ἀτελῆ νέμεσθαι τὴν χώραν.*

Zeit des Augustus wurden unter andern auch Bewohner kleiner phokischer Städte nach der vom genannten Kaiser gegründeten Siegesstadt, Nikopolis, übersiedelt (s. oben Topographie). Zur Zeit des Pausanias hatte Phokis durch Einfälle wilder Horden, namentlich der Kostoboken (*Κοστοβώκων*), welche dieser Autor als Räuber bezeichnet, zu leiden. Sie wurden jedoch durch die Tapferkeit der Elateier, und namentlich des Olympioniken Mnesibulos aus dieser Stadt, geschlagen und vertrieben (s. oben Topographie. §. 2). Zur Zeit der großen Völkerbewegung im vierten und fünften Jahrhundert konnte natürlich auch Phokis nicht verschont bleiben. Es hatte ebenso wie die benachbarten Länder viele Drangsale durch die Streifzüge der mächtigen Gothen zu bestehen, obwol mehr als einmal starke Barbarenheere durch römische Waffen von Hellas zurückgeschlagen wurden, wie das Gothenheer durch den Kaiser Claudius in der Schlacht bei Naissos [42]). Im 6. und 7. Jahrh. traten die Einfälle der Slawen und Apten ein, und verheerten diese Regionen [43]). Im Verlaufe des Mittelalters wurde Phokis ebenso wie Böotien, Lokris, Doris und Thessalien nicht allein durch die herandrängenden Türken mehrmals verheert, sondern auch durch andere Völkerstämme vielfach beunruhigt [44]), bis es endlich mit den übrigen Staaten Griechenlands ganz der Gewalt der Türken anheimfiel. Die weitere Geschichte dieser Region gehört der neuern Zeit an (s. Griechenland, Türkei, Albania, Lepanto, Livadia, Galaxidi u. s. w.).

§. 9. Über die Verfassung der phokischen Städte, über welche Aristoteles in einer besondern Schrift gehandelt hatte, wollen wir blos einige Worte hinzufügen. Die Phoker wurden als Gesammtheit durch einen *σύλλογος κοινὸς* vertreten, welcher in einem besondern dazu eingerichteten großen Gebäude am Wege nach Delphi, Phokikon genannt, zusammenkam (s. Phokikon) [45]). Aus vorhandenen Inschriften ersehen wir ferner, daß in den phokischen Städten, wie zu Ambryssos, Beschlüsse durch die *βουλὴ* und die *ἐκκλησία* gemacht wurden [46]). Auch werden in jenen Inschriften *ἄρχοντες* erwähnt. Im phokischen Kriege stehen *ἡγέμονες* und *δυνασται* an der Spitze der Unternehmungen (wenigstens bezeichnet Pausanias diesen Vorstand durch *ἡγεμονία* und *δυναστεία*) [47]). Allein dieselben werden ohne Weiteres ihrer Stelle entsetzt, wenn Gründe vorhanden sind [48]). Also war die Verfassung im Ganzen demokratischer Natur (wie dies auch in Beziehung auf Amphikleia aus Inschriften hervorgeht; s. oben Topographie. §. 2). Im peloponnesischen Kriege suchten die Spartiaten auch hier aristokratische Staatsformen zu begründen, welche von den Athenäern stets wieder aufgehoben wurden. Zu Delphi aber, deren Bewohnern durch die Spartiaten die Verwaltung des pythischen Heiligthums gesichert wurde, stand die höchste Leitung der Angelegenheiten unter Prytanen [49]), welche zugleich, wie die attischen Archonten, *ἐπώνυμοι* waren. Auch hatten die Phoker, nach den Angaben einiger alten Autoren, nicht in der Weise Sklaven und Sklavinnen, wie die übrigen Griechen. Vielmehr sollen die Älteren von den Jüngeren bis zu einer bestimmten Altersstufe bedient worden sein [50]).

Literatur. Hellanikos hatte in seinem Werke *Δευκαλιωνεία* ganz besonders über Phokis gehandelt. Aristoteles hatte eine *Φωκέων πολιτεία* geschrieben [51]). Kallisthenes hatte das zehnte Buch seiner *Ἑλληνικῶν συντάξις* mit der Darstellung des heiligen oder phokischen Krieges beendigt und hier gewiß auch über die Phoker überhaupt gehandelt [52]). Diodorus Siculus hat die Begebenheiten der Phoker an verschiedenen Stellen seinen Geschichtsbüchern eingewebt [53]). Strabon hat sich nur auf das Geographische beschränkt. Pausanias dagegen in s. *Φωκικὰ* zugleich auf Geschichte und auf die zu seiner Zeit noch vorhandenen Denkmäler und Kunstschätze [54]). Auch Justinus und Athenäus gewähren einige Beiträge [55]). Die Geschichte der Phoker ist natürlich in den allgemeinen Werken über die Geschichte der Griechen mitbehandelt. Am reichhaltigsten sind die Berichte der neuern Reisenden über das alte und das gegenwärtige Phokis, namentlich über Delphi und die noch vorhandenen Ruinen der alten Bergstädte, insbesondere *Gell*, Itin. of Gr. p. 169—227. *Tourner*, Voyag. I. p. 301 sq. *Walpole*, Mem. p. 319 sq. (besonders Sibthorp bei *Walpole*, Mem. p. 68 sq. *Pouqueville*, Voyag. T. I. p. 115. T. III. p. 5. 213. 251. Dodwell in zwei Werken: 1) in der classischen und topographischen Reise durch Griechenland, übers. von Sickler. I. Bd. 1. Abth. S. 210 fg.; 2) in den Views and Descriptions of Cyclop. or Pelasg. Remains. pl. 34—46. (Abbildungen phokischer Ruinen cyklopischer Bauart); ferner *E. D. Clarke*, Travels.

42) Vergl. J. W. Zinkeisen, Geschichte Griechenlands. I. Th. S. 593 fg. 43) Zinkeisen a. a. O. S. 589. 667 fg. 44) Vergl. *Pouqueville*, Voyag. T. I. p. 115 sq. Über die Ereignisse dieser spätern Zeit, welche Phokis mit den benachbarten Regionen berührten, gewähren die byzantinischen Autoren mannichfache Nachrichten, jedoch zu vereinzelt, als daß sie ein zusammenhängendes Ganzes darbieten könnten. So redet Laonicus Chancondylas de rebus Turcicis. Libr. IV. p. 207. ed. *Bekk.* (corp. Byz.) von einer Occupation dieser Gegenden durch italische Völkerschaften, namentlich durch Rhainerios von Florenz aus nach Böotien und Phokis gekommen. Vergl. p. 213. So erzählt Nicephorus Gregoras (Hist. Byzant. VII, 7. p. 252. ed. *Schopeni* (corp. Byz.), wie die Katelanier hierher gekommen und einen Sieg über das von den Griechen zusammengebrachte Heer durch eine Kriegslist gewonnen haben. 45) Den *σύλλογος κοινὸς* erwähnt *Paus.* X, 33, 1. 2. 46) *Meletius* in *Hobhouse's* Travels through Albania etc. T. I. p. 257 und *Cyriac.* Ancon. N. 67. *Muratori*, Inscr. p. 589. 47) *Paus.* X, 2, 2—4.

48) *Paus.* l. c. 49) *Paus.* X, 2, 2. Die Athenäer aber wandten die Oberaufsicht des pythischen Heiligthums wiederum den Phokern zu. *Thuc.* I, 112. 50) *Athen.* VI, 86, 264: (*Οὐδὲ γὰρ κεκτῆσθαι νόμον εἶναι τοῖς Λοκροῖς ὁμοίως δὲ οὐδὲ Φωκεῦσιν, οὔτε θεραπαίνας οὔτε οἰκέτας, πλὴν ἐγγὺς τῶν χρόνων. Ἀλλὰ πρώτῃ τῇ Φιλομήλου γυναικὶ, τοῦ καταλαβόντος Δελφοὺς, δύο θεραπαίνας ἀκολουθῆσαι. Παραπλησίως δὲ καὶ Μνάσωνα, τὸν τοῦ Ἀριστοτέλους ἑταῖρον, χιλίους οἰκέτας κτησάμενον διαβληθῆναι παρὰ τοῖς Φωκεῦσιν, ὡς τοσούτους τῶν πολιτῶν τὴν ἀναγκαίαν τροφὴν ἀφηρημένον.* Vergl. *Clinton*, Fast. Hell. T. II. p. 411 sq. 51) *Athen.* VI, 86, 264. *Clem. Alex.* Strom. Libr. I. p. 144. ed. *Sylburg.* T. I. p. 398. ed. *Potteri.* 52) *Diod. Sic.* XIV, 117. 53) Libr. XVII. c. 15 sq. 54) *Strab.* IX, 3, 416 sq. *Paus.* X, 1—38. 55) *Justin.* VIII, 1—4. *Athen.* VI, 231. 232. 264. XIII, 560. b.

T. VII. p. 218 sq. *Leake*, Travels in Northern Greece T. II. und H. N. Ulrichs, Reisen und Forschungen in Griechenland. 1. Th. Reise über Delphi durch Phocis und Böotien bis Theben (Brem. 1840.) und K. G. Fiedler, Reise durch alle Theile des Königreichs Griechenland. 1. Th. (Leipz. 1840.) S. 132 fg. [56]).

(*J. H. Krause.*)

PHOKLIS, alte Stadt in der persischen Landschaft Arachosia, nach Ptolemäus. (*H.*)

PHOKOS (*Φῶκος*). 1) Der Sohn des Äakos und der Nereide Psamathe (*Hesiod.* Theogon. 1004. *Pind.* Nem. V, 12). Er zog mit einer Anzahl Ägineten von Ägina nach der nachherigen Landschaft Phokis und bewirkte, daß während früher nur die Gegend um Tithorea und Delphi nach dem unter 2) zu erwähnenden Phokos den Namen Phokis geführt hatte, dieser auf die ganze nachher so genannte Landschaft ausgedehnt wurde (*Paus.* II, 29. X, 1). Man sah ihn als Gründer der phokischen Stadt Drymäa an (ib. X, 33, 12); während seines Aufenthaltes in Phokis wurde ihm Jaseus nahe befreundet, dem er einen in Gold eingefaßten Siegelring schenkte (X, 30, 4). Er wurde nach dem alten epischen Dichter Asios Vater von zwei Söhnen, Krissus und Panopeus, welche in Phokis wohnten (ib. II, 29, 4). Da ihn sein Vater seinen Stiefbrüdern, Peleus und Telamon, wegen seiner Liebe zu seiner Mutter und seiner eignen Eigenschaften halber (er zeichnete sich in der Gymnastik aus) vorzog, so wurde ihm nach seiner Rückkehr nach Ägina von Peleus und Telamon, auf Anstiften ihrer Mutter, Endeis, der Tochter des Skiron, nachgestellt und bei einer gymnastischen Übung des Pentathlon, zu der sie ihn herausfoderten, traf ihn Peleus mit einem Diskus, Telamon aber erschlug ihn mit dem Schwerte (Schol. *Lycophr.* 174. Schol. *Pind.* Nem. V, 25); andere nennen statt des Diskus einen Stein (*Paus.* II, 29), oder messen die Schuld nur einem der beiden Brüder, dem Peleus oder dem Telamon, bei, oder behaupten, wie Diodor (IV, 72), daß die Tödtung nicht absichtlich, sondern durch Unvorsichtigkeit erfolgt sei. Äakos verbannte deshalb den Peleus und Telamon aus Ägina, Peleus floh nach Phthia zu den ihm verwandten Actor und Eurytion, Telamon nach Salamis zu Kenchreus; die Verbannung des Peleus ist oft von den attischen Tragikern behandelt worden (*Horat.* Ars Poët. 96), namentlich hat Euripides einen Peleus geschrieben. Zur Zeit des Pausanias zeigte man auf Ägina das Grabmal des Phokos; ein Hügel mit einer Basis und einem darauf liegenden Steine galt wenigstens dafür und Pausanias war leichtgläubig genug, um daran zu glauben. Die Stellen über diesen Phokos findet man am vollständigsten bei K. O. Müller (Aeginet. p. 21 sq.).

Von ihm wird nun unterschieden 2) ein um ein Menschenalter älterer Phokos, Sohn des Ornytion, Enkel des Sisyphos, aus Korinth, der für einen Sohn des Poseidon galt (*Paus.* II, 4, 3); durch ihn erhielt die Landschaft um den Parnaß, in die er sich begab, den Namen Phokis (ib. 29, 3. X, 1, 1); er heirathete die Antiope, mit welcher er daher ein gemeinsames Grab hatte (ib. IX, 17, 5. X, 32, 10). Ein Heroon desselben zeigte man im daulischen Gebiet (ib. X, 4 fin.), daß aber die Scheidung dieser beiden Phokos rein willkürlich sei, behauptet Müller und mit Recht, eine mythologische Begründung der Unterscheidung gibt es meines Wissens nicht.

3) Außer diesen mythischen haben auch manche historische Personen den Namen geführt, z. B. der Vater des Phokion, ferner ein Böoter bei *Plutarch.* Amat. Narr. 4 u. s. w. (*H.*)

PHOKRA, alter, von Ptolemäus erwähnter, Name eines Gebirges in Afrika, in Mauritanien, welches sich vom kleinen Atlas an der Westküste bis zu dem promontorium Ussadium erstreckte, nach Mannert aber (X, 2, 407) gehört der Name der Bergstrecke an, wo sich der kleine Atlas an den großen schließt, bis zum Durdusgebirge. (*H.*)

PHOKUSAE, nach Ptolemäus zwei Inseln bei Marmarica, wie man vermuthet, nicht verschieden von den Phykussä des *Steph. Byz.* εἰσὶ Φυκοῦσσαι νῆσοι Λιβύης. (*H.*)

PHOKYLIDES, der Zeitgenosse des Theognis, hat sich durch seine kurzen Sprüche einen Ruf der Weisheit erworben und selbst in metrischer Hinsicht einen Namen gemacht, welcher trotz des ungünstigen Schicksals, das über seinen Liedern waltete, sein unverkümmertes Andenken bis auf unsere Tage erhalten hat. Er war ein Jonier, und zwar in Miletos geboren, und diese seine Heimath hat seinem Charakter, wie seinen Liedern, den Stempel des Jonismus, d. h. eines freieren demokratischeren Gedankens, aufgedrückt. Suidas nennt ihn einen Philosophen, jedoch nicht wie Homer diesen Namen trägt; die Weisheit und die Belehrung des Volks ist ihm der letzte Endzweck, und darum haben alle übrigen Rücksichten dieser einen in seinem Liede weichen müssen. Wann er geboren, wie er gelebt, welche Stellung er in seiner Vaterstadt eingenommen, in welchen politischen Verbindungen er gestanden und von welchem Erfolge sein politisches Streben begleitet gewesen ist, das sind Dinge, welche sich schwer beantworten lassen, da Phokylides selbst zwar jedem seiner Sprüche einen seinen Namen enthaltenden Eingang vorausgeschickt hat, um ihnen das Siegel der Authenticität und unverfälschten Echtheit aufzudrücken, aber ein viel zu objectiver Mensch war, als daß er es für der Mühe werth gehalten hätte, in poetischer Weise mit seiner Persönlichkeit und seinen Lebensverhältnissen zu kokettiren. Dieses aber läßt sich sehr wohl mit der stereotypen Eingangsformel vereinigen, die außer dem oben genannten Zwecke auch namentlich noch auf den Erfolg berechnet war, welchen sie haben mußten, wenn sie sich gewissermaßen von selbst als ein Ausfluß der Weisheit des hochberühmten Meisters Phokylides darstellten. Bei dem Ruhm, welchen der Dichter unter seinen Zeitgenossen einnahm, mag es einigermaßen als auffallend erscheinen, daß auch

56) Außerdem können noch die allgemeineren geographischen Werke genannt werden: Mannert, Geographie der Griechen und Römer. 8. Th. S. 139—183. Fr. K. H. Kruse, Hellas. 2. Th. 2. Abth. S. 2 fg. Hoffmann, Griechenland und die Griechen. 1. Th. S. 489—511.

nicht ein einziger Classiker uns einen Zug oder eine Thatsache aus seinem Leben aufbehalten hat. Es ergeht uns demnach bei Phokylides ganz, wie bei Homer; von beiden wissen wir Nichts mit historischer Gewißheit, wir können diese Vernachlässigung beider hochberühmten Persönlichkeiten nur aus der harmlosen Bewunderung erklären, welche die praktische Mitwelt der Muße jener beiden Männer in einem Maße zollte, daß sie die Individuen über den geistigen Kern vergaß. Jene Zeit aber läßt in dieser Beziehung mit allen kommenden Jahrhunderten keine Vergleichungspunkte zu; sie verschmähte nicht den Bau von Monumenten, aber diese errichtete man einzig und allein denjenigen Gewalten, welche über allen Wechsel des Lebens hoch erhaben, die Gestaltung derselben allein in ihren Händen halten, und noch viel weniger kann man jenem Zeitalter den Vorwurf der Undankbarkeit machen, daß es in seinem allgemeinen Streben die einzelnen Höhepunkte in dem gewaltigen Getreibe des gemeinsamen Lebens verschwinden und untergehen ließ.

Suidas, welcher, der Ära des Timäos folgend, die Einnahme von Troja in das Jahr 1191 setzt, datirt die Geburt des Phokylides vom Jahre 647 nach Troja's Zerstörung, oder von der 59. Olympiade [1]. Wie wenig jedoch diese Jahreszahl auf Sicherheit Anspruch machen kann, geht schon daraus hervor, daß die Chronik des Eusebios die Blüthezeit des Dichters in die 60. Olympiade, und Kyrillos dieselbe in die 58. setzt [2].

Phokylides schrieb epische und elegische Gedichte, welche man gleich denen des Theognis zu den gnomischen gerechnet hat. Spätere Denker, deren Weisheit stets auf fremden Füßen stehen zu müssen glaubte, begriffen nicht, wie Phokylides aus eigner Kraft einen so großen Schatz tief durchdachter Weisheit hatte herausarbeiten können, und waren deshalb bemüht, auch für seine Sprüche eine ältere Quelle ausfindig zu machen, und so kamen sie denn auf die sibyllinischen Bücher. Daran glaubt wenigstens Suidas, wie es scheint, auf den Grund irgend eines kirchenväterlichen Ausspruchs, welcher die größere Jugend dieser orakulösen Schriften verkennend nicht im Stande war, das Wahre zu treffen, daß nämlich die Sibylle vielmehr aus dem Phokylides ihre Weisheit geschöpft habe. Daß Phokylides jeden seiner Sprüche mit dem Satze: „Dies ist des Phokylides Spruch" anhub, darf ihm nicht als Anmaßung ausgelegt werden, da es ganz abgesehen von den oben besprochenen Motiven dieses Verfahrens auch gar kein anderes Mittel gab, sich sein geistiges Eigenthum zu sichern und steht Phokylides in dieser Art und Weise auch keineswegs beispiellos und allein da. So hat sich Theognis durch ausdrückliche Nennung seines Namens im Ausgange des Gedichts auf den Kyrnos die Schöpfung seiner Muse zu sichern gesucht, und die Form der Sprüche, welche der Pisistratide Hipparchos in einzelnen Pentametern auf die ländlichen Hermen eingraben ließ, ist ganz ähnlich [3]: dies hat Hipparchos gesetzt, wandl' auf dem Pfade des Rechts, oder dies hat Hipparchos gesetzt, nimmer betrüge den Freund!

1) *Cluver*, Sicil. Antiq. T. II. p. 301, 30. 2) contr. Julian. VII. p. 225. 3) *Plat.* Hipp. p. 229, a, b.

Es liegt in der Natur der Sache, daß ein auf halber Höhe der Bildung stehendes Volk seine kindlichen Begriffe über Philosophie und Politik in metrischer Form niederlegt und nur in dieser Gestalt dieselben seinem Herzen einzuprägen versteht. Dieses Bedürfniß ist die Mutter der gnomischen Dichtkunst, und diese wiederum die Mutter der Philosophie, welche grade in dieser Fundgrube primitiver Gedanken eine herrliche Säugamme gefunden hat, die ihr eine kräftige, kerngesunde Nahrung bot, an welcher sie bald erstarken und zu selbständigem Leben heranwachsen konnte. Es ist jedoch natürlich, daß die Gnomen auf das Nächste gerichtet waren und zumal die Ethik ins Auge faßten; daß sie dennoch überall die Politik mit einschließen und eigentlich nur eine politische Ethik kennen, hat darin seinen Grund, daß der Hellene ein durch und durch politisches Wesen war und mit Aufgebung seines politischen Bewußtseins gewissermaßen seine Individualität in die Schanze geschlagen hätte. Fragen wir nun nach dem Unterschiede, welcher zwischen den Liedern des Phokylides und des Theognis obwaltet, so ist es einzig und allein die entgegengesetzte politische Überzeugung, welche sie aus einander hält. Was sich von Phokylides noch erhalten hat, ist größtentheils in hexametrischer Form geschrieben, und athmet auch einen ganz andern, auf die Gegenwart der Zustände gerichteten Geist, als die dorische Gnomik des in der Vergangenheit und auf aus ihr datirenden Privilegien fußenden Theognis, mit welcher sie zum Theil und namentlich über die Grundansichten des Lebens in direktestem Widerspruch steht. Während Theognis sich darin gefällt, die dorischen, oder was damit ziemlich gleichbedeutend ist, die aristokratischen Principien zu verfechten und gewissermaßen als ein Märtyrer seiner politischen Überzeugung dazustehen, erhebt sich Phokylides über den politischen Boden hinaus, jedoch ohne sich von ihm loszusagen, in eine rein poetische Sphäre, von welcher aus ihm die Welt natürlich als eine ganz andere erscheinen mußte, wie seinem dorischen Nebenbuhler Theognis. Obgleich ein Aristokrat, im ionischen Sinne des Worts, ist ihm doch der Vorzug der Geburt und die sogenannte edlere Abkunft ziemlich gleichgültig, wenn nicht Tugenden und eine höhere Bildung ihr die Weihe gegeben haben. Dieses aber spricht er deutlich genug aus, indem er sagt: Dies ist Phokylides' Spruch, was frommt wol die adelige Abkunft, wenn sie nicht Anmuth ziert, im Ausdruck oder im Rathschluß? [4] Doch muß man hierbei noch in Anschlag bringen, daß der Kampf der Demokratie gegen die Aristokratie in den ionischen Staaten beiweitem nicht so heftig war, als in den dorischen, wo Geschlechtsadel und Seelenadel synonyme Begriffe geworden waren und wie wir aus Theognis sehen, der letztere ohne den ersteren undenkbar war. Die ionische Ethik war, wie Solon's Lieder darthun, auf das Volksleben gerichtet, und bei Phokylides kommt auch noch hinzu, daß er unter dem glücklichsten Himmel der Erde in Miletos lebte und als Milesier wol Ursache hatte, ruhigen Genuß einem nach Thaten dürstenden, durch Mühen und Drangsal und Ruhm-

4) *Stob.* Flor. 87, 2. p. 204 *Gaisf.* *Schier* Phocyl. p. 64 sq.

sucht viel bewegten Leben vorzuziehen. Darum sagt er: Wenn dich nach Schätzen verlangt, so bebau' das ergiebige Saatfeld, denn Saatfelder ja soll'n das Füllhorn sein Amaltheia's [5]). Er zieht also jedenfalls den Reichthum vor, welchen Ackerbau und Benutzung des Bodens erzeugt, und verschmäht gern denjenigen, welcher in einem gefahrvollen Kriege zu erzielen ist. So entwickelte Phokylides in seinen Gnomen, um auf den Gemeinsinn und den Volksgeist wohlthätig einwirken zu können, mehr eine eigentliche Philosophie, und da diese aus dem Volkscharakter hervorgegangen war, sich außerdem nicht nur den klimatischen Verhältnissen, sondern auch den Neigungen, Wünschen und Hoffnungen des ionischen Stammes anschmiegte, so konnte sie nicht verfehlen, weit nachhaltiger auf das Volk einzuwirken, als die in aristokratischer Schroffheit einherstolzirenden, die Vergangenheit mit der Gegenwart durch Machtsprüche und Gewaltstreiche verknüpfenden Lieder des Theognis. Der auch von Stephanus von Byzanz [6]) für Milet vindicirte Dichter betrachtete die Staatsmaschine nicht sowol als Zweck, sondern vielmehr als Mittel, die einzelnen Staatsbürger, jeden nach seinen Fähigkeiten und Ansprüchen zu beglücken, und weit entfernt davon für seine Person eine temporäre Leitung des Staates für ersehnenswerth zu halten, zog er es vielmehr vor, in dem großen Getreibe seiner Muse die Freiheit und Unabhängigkeit zu bewahren, und mußte sich von diesem Standpunkte aus in dem sogenannten Mittelstande am behaglichsten fühlen, obgleich er durch sein Talent, wie durch seine philosophische und politische Ausbildung dem höheren Stande sich anzuschließen, vollkommenes Recht gehabt hätte. Deshalb sagt er: Viel bringt Nutzen die Mitte, ein Bürger nur will ich im Staat sein! [7]) Dies ist denn auch der Grund, weshalb sich Phokylides gern in allgemeinen philosophischen Gedanken bewegte und um nach keiner Seite hin zu verletzen, sich sogar gern über die Verhältnisse seines Vaterlandes, ja selbst seines Stammes hinaus versetzte, um durch aus der Ferne Geholtes dem denkenden Theile des Volkes zu Vergleichungen Gelegenheit zu geben, die dann grade durch die Milde der Äußerung um so leichter tiefe Wurzeln schlugen.

Wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, daß Phokylides ein durchaus objectiver Kopf war. Aus diesem seinem Charakter erklärt sich, warum seine Poesie an subjectiven Äußerungen über seine persönlichen Verhältnisse und selbst seine Gemüthszustände so sehr arm ist und zugleich warum er seine Gedanken in die episch-didaktische Form, welche jedenfalls bei ihm die vorherrschende ist, gekleidet hat. Sein philosophischer Geist, der ihn, ich will nicht sagen zum Lakonisten, aber doch gewissermaßen zu einem alten Gesetzgeber machte, veranlaßte ihn seine Gedanken stets in möglichst wenig Worten niederzulegen, und während daher seine Gnomen gewöhnlich aus zwei oder drei Versen bestehen, so kommt uns noch das ausdrückliche Zeugniß der Alten zu Hilfe, daß er nicht zu denen gehört habe, welche sich in längeren, zusammenhängenden Poesien versuchten [8]). Seine Objectivität und seine scharfe Berechnung des Erfolges, welchen jeder seiner Sprüche haben sollte, veranlaßte ihn ferner, seine Gnomen in metrischer Rücksicht möglichst auszufeilen und abzuglätten, und hat er es nicht nur erreicht, daß das allgemeine Urtheil dieselben für metrisch ausgearbeitet erklärte, sondern auch daß sie zugleich mit den Liedern eines Archilochos und Mimnermos von den Rhapsoden melodisch vorgetragen wurden [9]). Nach Bode's Ansicht wurden aber die Lieder des Phokylides und Mimnermos von den Rhapsoden aulodisch vorgetragen, d. h. unter Flötenbegleitung recitirt, obgleich sie ursprünglich gleich den epischen Gedichten Homer's und Hesiod's aller melischen Composition entbehrt hätten [10]). Das längste achte Gedicht des Phokylides enthält in acht Hexametern eine Charakterschilderung der verschiedenen Frauenseelen, die, um das Bild anmuthiger zu machen, mit ebenso vielen Thierclassen zusammengestellt sind. Phokylides folgte hierin dem Simonides von Amorgos, der aber für das Spottgedicht besser die jambische Form gewählt hat, und da er eine ältere Mythe nur in ein neues Gewand einkleidete, auch noch spätere Dichter, wie Philemon und Euripides, zu ähnlichen Gedichten veranlaßte [11]). Das Übrige besteht meistentheils aus einzelnen Versen von sehr allgemeinem Inhalt; wo Phokylides jedoch etwas Besonderes, Individuelles darzustellen beabsichtigt, bedient er sich gewöhnlich der elegischen Form. Er folgte hierin aber nur den Regeln, auf welchen die gesammte epigrammatische Poesie beruht. Als Beweis dafür können wir freilich nur zwei Gedichte anführen, in deren ersterem er die Bewohner der Sporade Leria durchzieht, indem er sagt: Dies ist Phokylides' Spruch, die Lerier Schelme, nicht einzeln, Alle bis auf Prokles, doch ist Prokles ein Lerier auch! [12]) während das andere, aus einem doppelten Distichon bestehend, des Dichters persönliche Gefühle gegen seine nächste Umgebung ausdrückt und also lautet:

Fleckłos bin ich als Freund und den Freund auch erkenn' ich als solchen,
Doch die Schelme, sie sind all' in den Tod mir verhaßt;
Keinem erweis' ich mich falsch, ihm zu schmeicheln, doch die ich ehre
Diesen von Anfang bleibt treu bis an das Ende mein Herz [13]).

Noch existirt ein längeres Gedicht, aus 217 Hexametern bestehend, das in längerem Zusammenhange die ganze praktische Ethik der Hellenen darstellen zu wollen scheint und Hesiodisch-Orphische Sentenzen mit Sprüchen aus andern Gnomikern und selbst christlichen Lehren zusammenstellt und trotz dieser Eigenschaften, welche das Gedicht unverkennbar als das Machwerk eines späten Dogmatikers qualificiren, welcher der neuen Lehre dadurch bei den Anhängern des Heidenthums Eingang zu verschaffen suchte, daß er ihre Übereinstimmung mit den

5) *Stob.* Flor. 56, 6. p. 407. *Gaisf.* Fr. 1, p. 443. 6) s. v. *Μίλητος*. 7) *Aristot.* Polit. IV, 9, 6.

8) *Dio Chrysost.* orat. 36. p. 440. *Morell.* T. II. p. 79 *Reiske.* *Gaisf.* Fr. p. 444. *Themist.* or. 24. p. 307. 9) *Athen.* XIV. p. 632, b. 620, b. 10) Bode, Geschichte der hellenischen Dichtkunst. 2. Bd. S. 172. 11) *Stob.* Flor. 73, 60. p. 61 *Gaisf.* 12) *Strab.* XI, 481 E. 13) Anthol. Pal. X, 117. Weber, Eleg. Dichter. S. 237.

Sprüchen der ältesten Weisen nachwies, dennoch Phokylides' Namen trägt. Die Philologie übrigens hat das Gedicht wegen der Nüchternheit des Inhalts und namentlich wegen der Neuheit der Sprache längst einem christlichen Hellenisten des 4. Jahrh. vindicirt, um so mehr, da auch die Ähnlichkeit desselben mit den goldenen Sprüchen des Pythagoras erheblichen Verdacht erregte[14]). Dio Chrysostomos, welcher den Umfang der einzelnen echten Gnomen des Phokylides auf wenige Distichen festsetzt, kannte dieses Gedicht noch nicht[15]).

Die beiden sehr späten Epigramme auf Phokylides folgen unverkennbar der Orphischen Richtung, und nennt ihn das erste in jambischen Rhythmen abgefaßte mit Beziehung auf das offenbar unechte längere ethisch-philosophische Gedicht einen Christomysten, welcher wie ein großer Apostel und Kenner der göttlichen Orakel (der auch nach Suidas mit den sibyllinischen Büchern vertraut war) evangelisch gelehrt habe. Ebenso läßt ihn das andere Gottes Rathschläge mit frommem Sinn eröffnen und bezieht sich natürlich nur auf das in den Manuscripten *νουθετικὸν ποίημα*, d. h. ermahnendes Gedicht, genannte Werk des Pseudophokylides[16]).

Die Editio princeps seiner Gedichte erschien bereits 1495. 4. in Venedig und zwar zusammen mit Const. Lascaris griechischer Grammatik. Die Hauptausgabe führt den Titel: *Phocylidis* philosophi et poetae apud Milesios quondam celeberrimi carmina, cum selectis adnotationibus aliquot DD. virorum Graece et Latine ad editiones praestantissimas in Leipzig 1751 von Johann Adam Schier, welcher von p. 13—32 ein Verzeichniß der älteren Ausgaben bis auf seine Zeit geliefert hat. Unter diesen heben wir hervor die von Jacob Hertelius (1561.) in Basel besorgte Ausgabe, welche eine Menge kleinerer Dichter, wie des Theognis, Phokylides, Pythagoras, Solon, Tyrtäos, Naumachios, Kallimachos, Mimnermos, Evenos, Rhianos, Eratosthenes, Panyasis, Linos, Menekrates, Posidippos u. s. w. enthält. Dann sind Phokylides' Gedichte abgedruckt in Michael Neander's Opus aureum neben den goldenen Liedern des Pythagoras, Theognis u. s. w. (Leipz. 1577. 4.) Ferner in den Poetae minores Graeci von Rudolf Winterton (Cantabr. 1674.); in Brunck's Poetae gnomici (Argentor. 1784.), zweite Ausgabe von Schäfer (Leipzig 1817.); in Gaisford's Poetae minores (Oxon. 1814—1820. IV. Lips. 1823. V.). Dann in Fr. Jacobs' Delectus Epigr. Graec. ex Florilegg. in der gothaischen Biblioth. Graec. von Fr. Jacobs und Rost; in der Biblioth. Graec. class. poet. Graecor. ed. *A. Boeckh*, *J. F. Boissonade* etc. T. III. (Gnomici). Auch eine Stereotypausgabe in Duodez bei Tauchnitz unter dem Titel Poetae Gnomici. Eine Übersetzung des Mahngedichtes mit Urtert und Anmerkungen von Jos. Nickel. (Mainz 1833.) Endlich finden sich die Gedichte des Phokylides noch abgedruckt in Schneidewin's Delect. poet. eleg. Graec. (Göttingen 1838.) Die ausführlichste Beurtheilung der poetischen Leistungen des Phokylides mit besonderer Berücksichtigung auf seine Stellung zu Staat und Leben findet sich bei Bode, Geschichte der hellenischen Dichtkunst. 2. Bd. S. 243 fg.

(*Eckermann.*)

14) *Brunck* ap. *Gaisf.* p. 446. 15) *L. Wachler*, De Pseudophocylide. 4. (Rinteln 1788.) 16) p. 34. ed. *Schier*.

Ende des vierundzwanzigsten Theiles der dritten Section.



Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

